

Carolina Cristina Alves

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA TEORIA VALOR-TRABALHO:

análise da obra Miséria da Filosofia de Karl Marx

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Prof. Dr. Jesus J. Ranieri.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 13/04/2007.

BANCA

Prof. Dr. Jesus José Ranieri (Presidente)

Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves

Prof. Dr. Jorge lobo Miglioli

Prof. Dr. Henrique J. D. Amorim – Suplente

Profa. Dra. Salette da Silva Alberti – Suplente

Abril de 2007.

DIÁRIO Nº CHAMADA: T/UNICAMP AL87i
V. _____ EX. _____
TOMBO BCCL 74087
PROC 16. 143-07
C D 2
PREÇO 11.00
DATA 3. 9. 07
BIB-ID _____

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

AL87i Alves, Carolina Cristina
Introdução ao estudo da teoria valor-trabalho: análise da obra
Miséria da Filosofia de Karl Marx / Carolina Cristina Alves. - -
Campinas, SP : [s. n.], 2007.

Orientador: Jesus José Ranieri.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Marx, Karl, 1818-1883, *Miséria da Filosofia*. 2. Hegel, Georg
Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 3. Proudhon, P.-J. (Pierre-Joseph),
1809-1865. 4. Economia política. 5. Economia marxista. 6. Teoria
do trabalho como base do valor. I. Ranieri, Jesus José. II.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

cn/ifch

Título em inglês: An introduction to the labour value theory: analysis of
Karl Marx's Misery of Philosophy

Palavras – chave em inglês (Keywords): Political economy
Marxist economy
Labor theory of value

Área de concentração : Sociologia.

Titulação : Mestre em Sociologia

Banca examinadora: Jesus José Ranieri, Jorge Lobo Miglioli, Márcio
Bilharinho Naves.

Data da defesa: 13-04-2007

Programa de Pós-Graduação; - Sociologia

2007-41852

Para minha mãe, Fátima.

Agradecimentos

Na conjuntura atual do ensino superior brasileiro, na qual se destacam medidas, decretos, leis que claramente acirram os processos de sucateamento das universidades públicas – já que essas são tão incômodas dentro de um país que sempre opta por continuar exercendo seu papel de colônia – torna-se indispensável agradecer e destacar nesse espaço o papel desempenhado pela Capes. A existência dessa instituição de fomento à pesquisa é fundamental para o desenvolvimento científico brasileiro, sendo assim, agradeço seu incentivo financeiro: ele foi essencial para a realização e conclusão da minha pesquisa.

Agradeço a banca examinadora composta pelo meu orientador Prof. Dr. Jesus Ranieri, pelo Prof. Dr. Jorge Miglioli e pelo Prof. Dr. Márcio Naves.

Pensando hoje minha escolha pela vida acadêmica com a utopia de que o conhecimento necessariamente torna o homem “um alguém” que age e transforma o seu meio, percebo quão solitário é esse caminho, pois além desse conhecimento muitas vezes enrijecer ainda mais as ações dos homens, o desejo de obtê-lo nos isola e nos distancia da realidade. Nesse contexto, as pessoas com quem, afetosamente, nos relacionamos tornam-se pilares nos quais nos agarramos fortemente para conseguir construir esse caminho de maneira mais alegre.

Assim, agradeço meus tios, tias e primos pelo carinho com que me recebem quando volto pra casa e também pelo incentivo e companhia nessa caminhada. Agradeço meu pai e meu irmão pela admiração e à minha mãe, para quem as palavras são insuficientes para expressar seu amor e apoio.

Ainda na atmosfera são carlense, agradeço ao Leandro pelo seu amor, companhia e admiração e as minhas amigas Carol, Camila, Fru, Marília, Dany, Daninha, Jú, Tati e o amigo Val.

Na fase de preparação para o mestrado, agradeço as amigas Mary, Stela e Ellen pela convivência e apoio; e aos amigos Pantanal (Márcio Paschoino Lupatini), Tupã

(Carlos Henrique Lopes Rodrigues) e Tubarão (Fábio Antônio de Campos) pela dedicação e paciência em me receber aqui em Campinas e pelo incentivo a continuar estudando de maneira sempre crítica. Também agradeço a professora e amiga Maria Orlanda Pinassi por ajudar uma economista a navegar pelos mares da sociologia e por ser uma intelectual crítica e atuante, tornando-se um forte incentivo para nós alunos.

Aqui em Campinas não tenho como descrever a aconchegante, incentivadora e maravilhosa companhia da minha amiga Renata Zambelli. Seria muito difícil ter “encarado” Campinas e a Unicamp sem ela; como também teria sido impossível ter concluído a pesquisa. Nesse sentido, também destaco e agradeço o professor e amigo Jorge Miglioli; companheiro sempre presente e crítico assíduo da nossa sociedade. Este nunca hesitou, desde a minha graduação na Unesp, em arrancar *as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem fantasias ou consolo, mas para que lance fora os grilhões e a flor viva brote.*

Agradeço a atenção, paciência e amizade do meu orientador Jesus Ranieri, destacando seu papel como mestre sempre crítico, humilde, disposto a ensinar e nunca arrogante por seu conhecimento.

Agradeço o carinho dos amigos que fiz no mestrado Nara, Ronaldo, João, Filipe, Carlos, Felipe, Adriana, Márcio, Poliana, David, Silvio, Sara Cordeiro, Sara Tobias, Paula, Rosário, Dória, Diego, Wilson e é claro ao Glauber Sezerino que jamais me perdoara pelas inúmeras ausências nas festas e por meu amor à teoria. Também agradeço as antigas amigas Rogério Fernandes Macedo, Henrique Tahan Novaes, Lalo Watanabe e Renata Bellzunces. E especialmente a velha nova amizade de Francine Hirata que voltou a se juntar comigo e com a Rê no nosso segundo ano mestrado e, como sempre, se mostrou uma grande companheira e carinhosa amiga.

Também quero agradecer aos membros grupo de estudo sobre classes sociais. Sou grata à Elaine Amorim, Paula Marcelino, Santiane Arias, Andriei Gutierrez, Danilo Martuscelli, Henrique Amorim, Jair Batista da Silva e Leandro Galastri, não somente pela riqueza dos debates que temos em nossas reuniões e pelo divertimento que é estar com eles, como também pelo carinho e paciência com o qual me receberam.

Agradeço a Paula Marcelino por sua atenção nos momentos finais da minha dissertação. Seu apoio como amiga e como intelectual foi fundamental para eu conseguir terminar a pesquisa. Nesses momentos descobri ter uma nova grande amiga.

Aproveito para registrar minha admiração e respeito pelo Henrique Amorim. Como um intelectual brilhante me mostrou a incoerência em tratar o conhecimento com uma verdade absoluta e, como um amigo maravilhoso, me incentivou a levar a vida com normalidade, pois isso já a torna especial. Agradeço pelo convívio e pelo convite a entrar no grupo de estudos.

Resumo

Esta dissertação estuda a teoria valor-trabalho na obra *Miséria da Filosofia* de Karl Marx. Escrita em 1847, dentro de um efervescente contexto político, esse texto traz elementos que permitem ao autor, ainda de maneira incipiente, apresentar uma crítica à teoria valor-trabalho elaborada pelos economistas clássicos e, concomitantemente, apontar um desenho inicial da sua teoria do valor-trabalho.

Esses elementos são: uma análise da realidade a partir de uma visão materialista da história, na qual se evidencia a interação entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção; um debate com os socialistas da época, especialmente Proudhon, destacando o problema de ocorrer dentro do modo de produção capitalista a troca de quantidades iguais de trabalho; e uma sistematização dos estudos econômicos na qual a teoria do valor-trabalho é “admitida” como a mediação necessária para o entendimento da origem da acumulação de riqueza, apesar do autor ainda se encontrar longe da descoberta da mais-valia.

Palavras chaves: economia política clássica, economia marxista, economia neoclássica, capitalismo, teoria valor-trabalho.

Abstract

This dissertation deals with Marx's labour-value theory in his *Misery of Philosophy*. Written in 1847 in a boisterous political context this text brings elements that make possible for the author to present a yet inchoate criticism to the theory of labour-value elaborated by the classical economists, and to indicate an initial outline of his theory of labour-value.

These elements are: an analysis of reality from a materialistic view of history, wherein the interaction between the development of productive forces and productive relations are evinced; a debate with the socialists of his time, particularly Proudhon, pinpointing the problem of exchange of equal quantities of labour to occur in the capitalist mode of production; and a systematization of the economic studies, where the theory of labour-value is "taken for granted" as the necessary mediation for the understanding of the origin of accumulation of wealth, notwithstanding the author is still far from discovering the conception of surplus-value.

Key-Words: classical political economy; marxist economy; neoclassical economy; capitalism; labour-value theory.

Sumário

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – O SOCIALISMO DE PROUDHON E A FILOSOFIA DE HEGEL COMO INTRODUÇÃO À OBRA <i>MISÉRIA DA FILOSOFIA</i>	9
I.1. Proudhon e o confronto com Marx	10
I.1.1. Proudhon	10
I.1.2. Contexto político, econômico e social do debate pré-1847	20
I.1.3. O confronto explícito entre os autores	25
I.2. As bases metodológicas de Marx em 1847	30
I.2.1. A Filosofia do Direito de Hegel	32
I.2.2. O desenvolvimento da Idéia do Direito	35
I.2.3. Análise do § 262	39
I.2.4. A relação de Marx com a filosofia hegeliana	42
I.2.5. A contradição entre sistema e método	51
CAPÍTULO II – VALOR E TRABALHO NO MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA	59
II.1. Ciência econômica, valor e trabalho	60
II.2. Trabalho e produção	80
II.2.1. O duplo papel do trabalho	80
II.2.2. Propriedade privada e divisão do trabalho	84
II.2.3. A troca de trabalho	90
II.2.4. Capital	92
CAPÍTULO III – A PARTICULARIDADE DA <i>MISÉRIA DA FILOSOFIA</i>	97
III.1. O primeiro momento da aproximação à economia política	100
III.1.1. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843) e Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução(1844)	100
III.1.2. Manuscritos Econômico-Filosóficos e Extractos del libro de James Mills “Éléments d’économie politique	103
III.2. O segundo momento da aproximação: adesão à teoria do valor e o início de uma nova teoria do valor-trabalho	110
III.2.1. Categorias econômicas que mostram a formação da teoria valor-trabalho	110
III.2.2. A concepção materialista da história e a teoria do valor	127
CONCLUSÃO	139
BIBLIOGRAFIA	143

Introdução

Tendo em vista as transformações constantes das relações de trabalhos, que para alguns autores tem significado o questionamento do papel da categoria trabalho para a compreensão e estruturação do real, esta pesquisa visa entrar nesse debate por um outro caminho que não o do questionamento de uma nova fonte de valor ou o da análise dos processos de trabalho – reestruturação produtiva – ou das novas maneiras encontradas pelo capital para explorar a força de trabalho. Pretende-se desenvolver que a associação trabalho e valor é característica do modo de produção capitalista e por isso, enquanto esse permanecer com seus objetivos de acumular riqueza abstrata, a associação trabalho e valor apenas se solidificará ainda mais.

Dentro desse debate, buscar-se-á contribuir para a análise de que o papel desempenhado pelo trabalho é central na sociabilidade humana, destacando que no modo de produção capitalista esse papel adquire mais um caráter, a saber, a produção de riqueza. Também se desenvolverá que a reconstituição do caminho de elaboração da teoria do valor-trabalho, assim como essa própria teoria, é uma ferramenta fundamental para proceder à crítica social.

As primeiras associações entre valor e trabalho, assim como as primeiras teorizações sobre a teoria valor-trabalho, acompanharam o advento do capitalismo. Essa “coincidência” pode ser explicada principalmente por dois motivos: primeiro, a partir do momento em que se muda a maneira de produzir, transformam-se também a concepção e o sentido do trabalho; segundo, no modo de produção capitalista, o objetivo da produção é acumular riqueza através da troca de mercadorias, uma vez que essas contenham o trabalho não pago. Portanto, medir a quantidade de trabalho que há em uma mercadoria torna-se condição essencial para que a acumulação aconteça.

Nesse sentido, saber o que é o valor e como ele é determinado é o ponto de partida para entender como, através da realização da troca, se forma a riqueza já que “a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’” (MARX, 1983, p. 45). Entender o valor é, na verdade, apreender a nova maneira como está sendo organizada a sociedade e, conseqüentemente, apreender as novas concepções que estão sendo pensadas sobre a realidade burguesa.

O surgimento de condições favoráveis para a associação entre valor e trabalho e, conseqüentemente, a tomada da economia como tema específico de estudo e debate, está totalmente vinculado com as profundas rupturas e transformações que se processam na transição do feudalismo para o capitalismo, a partir do século XV. É um momento em que se assiste, ao mesmo tempo, a uma desintegração da sociedade feudal e ao nascimento da sociedade burguesa; e é nessa sociedade que o valor gerado pelo trabalho torna-se o objetivo da produção.

As transformações econômicas, sociais e políticas desse período consolidaram um modo de produção que mudou radicalmente tanto a forma como os homens relacionavam-se com seus meios de produção quanto os objetivos da produção. O surgimento da propriedade privada tal como a conhecemos hoje e a produção com o objetivo de acumular riqueza exigiram, inevitavelmente, a definição do valor de uma mercadoria. Por isso, já no século XVII, surgem teorizações sobre valor-trabalho. Pode-se dizer que o autor John Locke (1632 – 1687), ao teorizar sobre o Direito Natural, sugere as primeiras proposições sobre o princípio valor-trabalho, o qual irá percorrer um longo caminho no pensamento político e econômico dos séculos seguintes.

O caminho de reconstituição do percurso teórico da teoria valor-trabalho é marcado por diversas vicissitudes até chegar à sua determinação mais complexa com Karl Marx. Esse autor diferencia-se das análises precedentes, pois revela uma teorização diferente sobre os significados do trabalho. Essa inflexão ocorre, principalmente, por dois motivos: primeiro, o autor revela o segredo da acumulação capitalista, qual seja a mais-valia obtida através do trabalho e, segundo, ressalta que o trabalho, enquanto atividade humana fundante, pré-existe a toda e qualquer elaboração teórica.

Marx, no decorrer do seu percurso teórico, trata o valor de forma diferente da economia política¹, já que a escola clássica não considera a historicidade e a sociedade como elementos fundamentais para explicar o valor. Assim, o autor estabelece como questão essencial o porquê do trabalho ter assumido o conteúdo do valor, procurando uma explicação que parte de um entendimento histórico da sociedade mercantil. A atenção volta-se para o modo de ser e reproduzir-se de uma sociedade determinada e,

¹ A economia política clássica se configura no século XVIII e diversos são os autores que, de uma maneira ou de outra, a representam. Entre os principais podemos citar: Adam Smith (1723 – 1790), David Ricardo (1772 – 1823); Thomas Malthus (1766 – 1834); Jean- Baptiste Say (1768 – 1823). Smith e Ricardo são os grandes expoentes no que se refere à questão valor-trabalho.

isso desemboca, necessariamente, em um entendimento da teoria econômica de sua época que é, simultaneamente, um ajuste de contas com o capital e a sociedade burguesa.

A crítica da economia política aparece como um componente essencial da teoria social de Marx, ou melhor, ela é um dos resultados da sua investigação histórico-social concreta. É devido a esse fato que o autor debruçou-se sobre a análise do conjunto do modo de produção capitalista, mostrando que esse modo reproduz não só as categorias tipicamente capitalistas – mercadoria, dinheiro, salário, mais-valia, lucro, entre outras – mas o conjunto das relações sociais.

O primeiro desenho teórico desse percurso encontra-se em a *Miséria da Filosofia* (1847). É nessa obra que “estão explicitados e oferecidos ao público, pela primeira vez, os fundamentos e os elementos constitutivos da teoria do ser social engendrado pelo modo de produção capitalista”. (NETTO, p. 9, 1989)

A *Miséria da Filosofia* foi escrita em 1847. Antes, Marx já havia escrito textos como *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* (1844), *Questão Judaica* (1843/44), *Manuscritos Econômicos Filosóficos* (1844), *A Sagrada Família* (1844/45), *Teses sobre Feuerbach* (1845) e *Ideologia Alemã* (1845/46)². Isto é, o autor já havia desenvolvido textos que refletiam o seu embate com as questões filosóficas e políticas. Esse período entre 1841 e 1846 pode ser considerado, como faz o autor José Paulo Netto na *Introdução à Miséria da Filosofia* (1989), a etapa em que Marx se constrói como teórico e revolucionário.

“Em síntese, é a fase em que as suas experiências intelectuais, sociais e políticas permitem-lhe articular as bases do que, a partir de 1847/1848, construirá a moderna teoria social – desvelamento do modo de produção capitalista e proposta da sua ultrapassagem, com o proletário urbano como grande agente de transição capitalista” (NETTO, p. 19, 1989).

O texto é escrito em resposta ao livro do autor francês Joseph Pierre Proudhon chamado *Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria* (1846)³; Nessa obra, Marx faz uma crítica a Proudhon que lhe permite capturar a história da

² Não houve preocupação, nesse texto, em citar tudo o que Marx escreveu nesse período, mas apenas textos que de maneira mais explícita marcam inflexões do autor com sua concepção de liberalismo democrático, política, economia, emancipação humana, método de investigação, religião, etc.

³ Nesta pesquisa não se fará um estudo detalhado da obra de Proudhon porque o seu eixo não se concentra em uma análise entre essas duas obras e, sim, em uma análise d'A *Miséria da Filosofia* evidenciando elementos iniciais da teoria valor-trabalho desenvolvida por esse autor.

constituição das novas relações sócio-econômicas. Tal crítica irá encaminhar Marx para uma sistematização dos resultados de seus estudos econômicos, já apontando uma preocupação quanto à dimensão revolucionária da teoria valor-trabalho, embora ele se encontrasse relativamente longe de revelar o segredo da acumulação capitalista em sua plenitude.

Marx, nesse texto, não alcança a precisa concretização do valor e a teoria da mais-valia não é nem ao menos vislumbrada, apesar de ser nítida uma tensão com o autor Proudhon sobre o valor das mercadorias medido pela quantidade de trabalho nela fixada e o valor das mercadorias medido pelo valor de trabalho. Marx tem claro que Proudhon não percebe a diferença entre essas duas medidas de valor; valor do trabalho é o salário e esse não pode ser uma medida de valor pois isso permitiria que o valor de qualquer mercadoria pudesse ser medida de valor.

“Todas as conseqüências ‘igualitárias’ que o Sr. Proudhon retira da doutrina de Ricardo repousam sobre um erro fundamental. É que ele confunde o valor das mercadorias medido pela quantidade de trabalho nelas fixada com o valor da mercadoria medido pelo ‘valor do trabalho’. Se estas duas maneiras de medir o valor das mercadorias se confundissem em uma só, se poderia dizer indiferentemente: o valor relativo de uma mercadoria qualquer é medido pela quantidade de trabalho nela fixada; ou melhor tal valor é medido pela quantidade de trabalho que ele está em condições de comprar; ou melhor ainda: ele é medido pela quantidade de trabalho que consegue adquirir. Mas as coisas não se passam assim. O valor de trabalho pode servir de medida para o valor tanto quanto o valor de qualquer outra mercadoria” (MARX, 2004b, p.50).

Em *A Miséria da Filosofia* também há um debate não só da questão do proletariado como classe que participa do processo social ou direciona tal processo⁴, mas também os primeiros indícios da compreensão sobre valor. Nessa obra, que na verdade reflete um desenvolvimento dos seus estudos econômicos, Marx começa a consolidar o trabalho como fonte primária de valor, ao mesmo tempo em que rompe com a característica da economia política clássica: a eternização das categorias econômicas.

O autor não se põe como um ricardiano e já apresenta indícios do trabalho abstrato como a essência do valor, pois esse é o único elemento, sob a divisão capitalista

⁴ Esse ponto reflete a questão polêmica da década de 40 do século XIX: reforma ou revolução?

do trabalho, que permite comparar e “medir” os produtos do trabalho de indivíduos separados uns dos outros.

No decorrer da pesquisa, principalmente no capítulo 3 “A particularidade da obra *Miséria da Filosofia*”, será destacada e explicada a impossibilidade de Marx apresentar-se como um ricardiano nesse período, principalmente devido à maneira como o autor absorve as categorias elaboradas por Ricardo. Por ora, adiantando um pouco o debate, faz-se necessário a observação que o fato de Marx apoiar-se extensivamente em passagens de David Ricardo para combater as concepções de Proudhon não acontece somente porque esse último autor explicitou a cientificidade da sociedade moderna, o formato controverso do texto também colabora para essa postura de Marx.

A *Miséria da Filosofia* carrega uma crítica séria a Proudhon em função de sua defesa de um tipo de socialismo que aposta na troca de trabalhos em quantidades iguais para se estabelecer uma sociedade igualitária. Para Marx, defender essa proposição é desconhecer as determinações do capitalismo e, por isso, é assumir uma postura estruturada em um socialismo pequeno burguês. Essa polêmica permanece durante todo o texto e Marx utiliza-se de Ricardo para argumentar que a medida de valor estabelecida pelo tempo de trabalho jamais permitira a igualdade e, na verdade, ela é o determinante para que ocorra a exploração do trabalhador.

“Assim, o valor relativo medido pelo tempo de trabalho, é fatalmente a fórmula da escravidão moderna do operário, ao invés de ser, como quer o Sr. Proudhon, a ‘teoria revolucionária’ da emancipação do proletariado” (MARX, 2004b, p. 47).

Afirmar que Marx nesse período era um ricardiano é desconsiderar o caráter político da *Miséria da Filosofia*. O autor enfatiza as idéias de Ricardo para mostrar como Proudhon ameniza as “fórmulas” da exploração tão características do modo de produção capitalista e tão claramente expostas por Ricardo. Com isso, Marx consegue explicar porque não é possível obter, dentro de uma sociedade regida pelo valor, a igualdade.

O mais relevante para essa pesquisa é desenvolver como essa obra marca a adesão de Marx à teoria valor-trabalho, explicitando a necessidade da teoria do valor-trabalho para elaborar uma sólida crítica social. Nesse sentido, o objetivo da pesquisa consiste em levantar e desenvolver elementos que explicitem a existência de uma

formação da teoria do valor-trabalho na obra citada, com destaque para uma postura extremamente crítica à economia política.

Para tanto, três capítulos foram elaborados: 1º - O socialismo francês e a filosofia alemã como introdução à obra *Miséria da Filosofia*; 2º - Valor e trabalho no modo de produção capitalista; e 3º - A particularidade da obra *Miséria da Filosofia*.

O foco da análise foi, principalmente, as ferramentas elaboradas pela economia política. Porém, tem-se claro que a existência de uma teoria valor-trabalho nessa obra não se deve simplesmente à adesão de Marx à economia política e, portanto, no primeiro capítulo serão desenvolvidas análises de como o socialismo francês e a filosofia alemã “interferiram” na elaboração inicial da teoria valor-trabalho de Marx.

A *Miséria da Filosofia* foi escrita após o período em que Marx permaneceu exilado em Paris. Durante o exílio o autor teve contato com os socialistas franceses, conheceu Proudhon e se deparou com as problemáticas socialistas. Também foi um momento no qual Marx entrou definitivamente no debate político sobre as questões materiais da sociedade. Tal formação política foi fundamental na elaboração de uma teoria do valor, já que, diferentemente da economia política clássica, apresenta ao autor uma realidade não tão natural e harmônica.

Esse período que antecede a escrita da *Miséria da Filosofia* também é marcado por um ajuste de contas com o método de Hegel e com a própria postura teórica e prática dos jovens hegelianos. Essa inflexão filosófica que Marx realiza, deixando para trás a concepção idealista e iniciando a elaboração de sua concepção materialista, fornece ao autor algumas categorias elementares para a crítica à economia política e para a construção teórica da realidade burguesa através de um princípio que a constitui.

O capítulo um divide-se, portanto, em duas seções, são elas: 1.1. Proudhon, o contexto político, econômico e social do debate, e o confronto entre os dois autores; e 1.2. As bases metodológicas de Marx em 1847.

No capítulo dois procurar-se-á explicitar ao leitor a relação existente entre valor e trabalho ao ponto dessa relação culminar em uma teoria do valor-trabalho para se determinar quanto vale uma mercadoria. A idéia é desenvolver como o valor e o trabalho adquirem sentido no modo de produção capitalista somente a partir da sua unidade, mostrando o comportamento dessas categorias no processo histórico e na concepção econômica.

Assim, nesse capítulo será explicitada essa unidade tanto do ponto de vista teórico – e aí se retoma o próprio pensamento econômico – como também será desenvolvido o processo histórico que permitiu a separação entre o homem e seus meios de produção, fornecendo as condições para o surgimento do trabalho livre e, conseqüentemente, para a apropriação do valor gerado pelo trabalho. O capítulo dois divide-se também em duas seções: 2.1. Ciência Econômica, valor e trabalho; e 2.2. Trabalho e Produção.

No último capítulo analisar-se-á, mais detidamente, a obra a *Miséria da Filosofia*. Como já foi dito, o objetivo é levantar e desenvolver elementos que explicitem um início da teoria valor-trabalho em Marx; mas esse objetivo também visa colaborar para o debate da pertinência dessa teoria como meio para proceder a crítica social. Assim, em um primeiro momento do capítulo, é exposto como Marx se apropria das categorias da economia política antes da elaboração da *Miséria da Filosofia*, para depois mostrar-se a diferença dessa apropriação quando envolve uma preocupação em apreender a teoria do valor-trabalho. Pretende-se, com isso, apontar como o autor torna mais sólida a sua crítica à realidade capitalista a partir do momento que admite a mediação necessária da teoria valor-trabalho para a compreensão da origem do excedente.

Em um segundo momento do capítulo foram desenvolvidos os pontos e as categorias econômicas que abriram as portas da teoria do valor “madura”. Esse desenvolvimento se dá de duas maneiras: primeiramente, separaram-se alguns pontos e algumas categorias que ajudam a estruturar esse desenho inicial da teoria do valor, são eles: utilidade e produção capitalista; mercadoria “trabalho”; valor do trabalho e força de trabalho; salário subsistência; concorrência; e trabalho abstrato. Em segundo lugar, foi desenvolvido como a concepção materialista da história determina também a elaboração desse desenho inicial da teoria do valor.

O capítulo três apresenta-se da seguinte forma: 3.1. O primeiro momento da aproximação à economia política; 3.2. O segundo momento da aproximação: adesão à teoria do valor e o início de uma nova teoria do valor-trabalho.

Capítulo I – O socialismo de Proudhon e a filosofia de Hegel como introdução à obra *Miséria da Filosofia*

Em relação à categoria trabalho, Karl Marx diferencia-se das análises precedentes, pois apresenta a teorização mais radical sobre os significados do trabalho até hoje realizada. Esse autor marca uma inflexão na elaboração da teoria valor-trabalho, por dois motivos: primeiro, revela o segredo da acumulação capitalista, qual seja, a mais-valia obtida através do trabalho e, segundo, ressalta que o trabalho, enquanto atividade humana fundante, pré-existe a toda e qualquer elaboração teórica⁵.

Antes dessa inflexão ser explicitada em *O capital* (1867), o autor trilha um caminho que, como disse Lênin, em *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo* (1979), envolve as três principais tendências ideológicas do século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês. *A Miséria da Filosofia* é tomada nesse caminho como uma das obras que demonstra a “influência econômica”.

Porém, considera-se que a separação da influência teórica em Marx nessas três fontes é extremamente esclarecedora para apreender o método marxista, mas jamais se pode tomá-las como fontes separadas. Nessa pesquisa, mesmo enfatizando o “lado” econômico para a análise da origem do valor, será perceptível como essas fontes se articulam na formação da teoria do valor-trabalho.

Assim, para estudar as origens da teoria valor-trabalho – que, quando madura, desemboca nos dois motivos citados no primeiro parágrafo – faz-se necessário debruçar-se no estudo da economia política, mas também é indispensável considerar as outras duas fontes que colocam o autor na construção de sua concepção materialista da história. Portanto, apesar dessa pesquisa centrar suas análises nas categorias econômicas, nesse capítulo analisado encontra-se a relação de Marx com o socialismo

⁵ É importante esclarecer que este estudo não tem a intenção de desenvolver e sistematizar a teoria valor-trabalho até a sua plenitude, aquela que se encontra em *O Capital* (1867); a preocupação aqui é evidenciar como Marx começa a desenvolver essa teoria a partir de um método de investigação que já em 1847 vai além da filosofia especulativa, do socialismo utópico e da economia política clássica. Parte-se da hipótese de que o autor só entra no caminho de descoberta e elaboração da teoria valor-trabalho e, concomitantemente, atribui ao trabalho um papel central na sociabilidade do homem, superando todos os teóricos que anteriormente pensaram o assunto, devido à maneira como “absorveu” essas fontes, absorção essa que coloca para o autor uma preocupação última, qual seja elaborar uma filosofia social revolucionária.

francês e com a filosofia alemã no período que antecede a escrita da *Miséria da Filosofia*, obra na qual se afirma existir uma primeira elaboração da teoria do valor-trabalho.

Para tanto, serão expostos alguns elementos considerados fundamentais: conhecimento do autor, a quem a crítica contida em a *Miséria Filosofia* se destina; o debate político existente entre Proudhon e Marx e as bases metodológicas de Marx em 1847.

I.1. Proudhon e o confronto com Marx

I.1.1. Proudhon

A influência teórica de Proudhon vem, principalmente, dos textos bíblicos, dos socialistas franceses – especialmente Fourier – e ingleses, dos alemães Kant e Hegel e do economista clássico Smith; o autor também cita em seus textos Ricardo, Say e Malthus. Porém, segundo Djacir Menezes (1966), a dedicação do autor a assuntos sociais está relacionada a sua origem humilde. Primeiramente pastoreiro de vacas e depois tipógrafo, ofício que o mantém como operário por toda a vida. São essas as bases materiais sobre as quais se ergue a concepção de socialismo de Proudhon e também são o impulso que “joga” o autor em um dos maiores debates do século XIX, a saber, o desenvolvimento do pensamento socialista.

No início da década de quarenta do século XIX já é perceptível nos ensaios a preocupação com a temática da “igualdade social” e desde esse início o autor associou a igualdade com a questão da moral e pensou a liberdade dentro de uma certa ordem. Para esse autor era necessário encontrar

“um estado de igualdade social que não seja nem a comunidade nem o despotismo, nem a anarquia ou a desordem, mas a liberdade na ordem e a independência na unidade” (PROUDHON, 1988, p. 76).

Essa postura ficou clara com a publicação em 1840 de um folheto que continha nas entrelinhas a preocupação com as questões sociais. Para tanto, o autor dedica-se nesse folheto à temática da propriedade, o que deixa claro já no título: *O que é Propriedade?* À pergunta segue, já no primeiro parágrafo, a seguinte resposta: “a propriedade é um roubo” e a partir disso Proudhon desenvolve que é através da

propriedade que se obtém o lucro, a renda e os juros, e para ele, esses atributos da propriedade eram os responsáveis pelos males da sociedade.

Essa frase. “a propriedade é um roubo”, refutará a noção, encravada na ideologia liberal desde Locke, de que o fundamento da propriedade é o trabalho; é esse debate que tornou Proudhon conhecido nas discussões político-econômicas. O autor negava a concepção de propriedade como um direito natural e a colocava como uma contradição econômica que permitia aos donos venderem os produtos acima do seu valor. A polêmica também se estende aos socialistas, criticando a proposta desses em relação à abolição da propriedade privada.

Menezes (1966) diz em seu livro *Proudhon. Hegel e a dialética* que estudiosos sobre essa temática definem a obra como contendo idéias pertinentes, mas gerais e mal desenvolvidas e, portanto, permanecendo no terreno apenas de um texto panfletário. Marx, em 1865, logo após a morte de Proudhon, atende ao pedido de J. B. Schweitzer e escreve uma nota necrológica para o *Social-Demokrat* na qual resume o papel teórico desse texto de Proudhon:

“Sua primeira obra, *O que é propriedade?*, é sem dúvida, a melhor. Ela marcou época, se não pela originalidade do seu conteúdo, ao menos pela maneira nova e audaciosa de dizer coisas antigas. Nas obras dos socialistas e comunistas franceses, que ele conhecia, a propriedade fora, não só, como é natural, criticada sob vários pontos de vista, mas também utopicamente *abolida*. Com este livro, Proudhon colocou-se, em relação a Saint-Simon e a Fourier, quase no mesmo plano em que Feuerbach se encontra em relação a Hegel. Comparado a Hegel, Feuerbach é muito pobre. Contudo, depois de Hegel, ele assinalou uma época, já que realçou alguns pontos pouco agradáveis para a consciência cristã e importantes para o progresso da crítica, que Hegel deixara em mística penumbra” (MARX, 1989b, p. 218).

Independentemente da pertinência teórica existente neste texto, o fato é que a partir dele Proudhon adquire importância central nos debates sociais e políticos da década de quarenta do século XIX. Segundo Menezes (1966),

“A fermentação e agitação das idéias nos meios intelectuais, na França e Alemanha, por volta de 1840, refletiam, de certo modo, o surto do movimento operário, onde Proudhon desfrutava honroso acolhimento. Seu prestígio revolucionário ia crescendo à medida que apareciam suas diatribes contra a propriedade” (MENEZES, 1966, p. 17).

Após a publicação desse panfleto o autor caiu nas graças do movimento operário, mas ao mesmo tempo se viu perseguido pelos membros da Academia de Besançon, passando a ser considerado suspeito pelo governo municipal, pela polícia e, logicamente, pela burguesia. Nesse contexto, o autor foi para Lion trabalhar em uma companhia de transporte e esse foi o único emprego que conseguiu através dos seus antigos patrões. Esse emprego colocou Proudhon de frente tanto com a riqueza obtida através do “livre comércio” quanto com a miséria na qual viviam os trabalhadores.

“Não seria necessária a perspicácia de um Proudhon para ver como a riqueza das nações, obtida pelo livre comércio e pela concorrência, estava degradando os trabalhadores da França, naquela fase na Revolução Industrial. Nas minas recém-abertas (o número de mineiros aumentou de 15 600 em 1831 para 35 000 em 1847) as condições eram monstruosas. Nas tecelagens, crianças de quatro e cinco anos trabalhavam o mesmo número de horas dos adultos (uma pesquisa realizada de 1840-5 mostrou que em 63 Departamentos da França trabalhavam 131 098 crianças e 254 871 mulheres, superando em conjunto o número de trabalhadores adultos). Era fato sabido que em toda parte os pequenos negociantes estavam perdendo seus negócios pela pressão dos grandes empregadores” (JACKSON, 1963, p. 29).

Foram essas as condições últimas que colocaram o autor no campo do debate econômico. E é também nesse ambiente, no qual o autor presenciou diretamente os “dois lados” do modo de produção capitalista – riqueza e miséria –, que Proudhon adquire uma característica dual nas análises econômicas, no sentido de que era necessário eliminar o lado mal do capitalismo e conservar o lado bom. Esse pensamento maniqueísta acompanhará Proudhon e será fundamentado por uma interpretação própria do que é dialética.

“Durante os três anos que passara como empregado dos Gauthiers em Lion, e ocasionalmente em Paris, ocupou-se do problema da contradição entre os efeitos degradantes da concorrência e da divisão do trabalho, e de fato não menos evidente de que tais métodos de organização econômica eram condições inegáveis de progresso econômico e de igualdade social. Aos poucos, começou a perceber uma forma de pensamento capaz de reconciliar a contradição. Todo seu raciocínio era dedutivo: sempre argumentava do geral para o particular, de Deus para o homem, da metafísica para a economia, ‘que é apenas a realização externa da primeira, como os fenômenos o são dos numes’. Começou a desenvolver seu pensamento em termos de tese, antítese e síntese” (JACKSON, 1963, p. 30).

Proudhon passará a considerar o lado bom e o lado mal tanto do capitalismo como do socialismo e por isso tentará conciliar esse dois modos de produção. Esses ideais de conciliação de modos de organização produtiva de Proudhon podem ser resumidos em uma passagem retirada de sua carta à Marx no ano de 1846.

“(...) reintroduzir na sociedade, por uma combinação econômica, as riquezas que dela foram extraídas por uma outra combinação econômica. Noutros termos: na economia política, voltar a teoria da Propriedade contra a Propriedade, de modo a engendrar o que os senhores, socialistas alemães, chamam de **comunidade** e que, por agora, limitar-me-ei a denominar **liberdade, igualdade**” (PROUDHON, 1989, p. 202)⁶.

Proudhon assume que a contradição é a característica principal do modo de produção capitalista e na construção de seu “aparelho” científico para explicar isso, toma a dialética hegeliana como a grande explicação. Estudiosos de Proudhon afirmam que na dialética proudhoniana há muito mais de Kant e Fourier do que de Hegel, mas segundo Menezes, o próprio autor enfatiza ter partido da dialética de Hegel para entender as contradições capitalistas.

“O próprio Proudhon honestamente reconheceu que, desconhecendo a língua alemã, não lhe era possível estudar o pensamento hegeliano como desejaria. Mas isso não o impediu de proclamar que efetivara a renovação da lógica, empregando uma dialética que se aproximava da de Hegel” (MENEZES, 1966, p. 34)

Essa citação revela um ponto importante dessa suposta dialética proudhoniana, qual seja. Proudhon teve contato com a dialética hegeliana exclusivamente através de Marx. Karl Grün e depois de algum tempo Bakunin: “Há hipóteses, baseadas em frases epistolares, de que ouviu preleções de Marx durante um mês; e que tal catequese foi levada avante por Grün” (MENEZES, 1966, p. 33); “(...) e cumpria a Karl Grün, como já ouvimos do próprio Marx, ‘injetar hegelianismo’ no revolucionário francês, ignorante no alemão e porta-bandeira do novo evangelho” (MENEZES, 1966, p. 25); “ (...) além das conversações com Marx e Grün, havidas no inverno de 1844-45, Proudhon escutara também uma dissertação de Bakunin sobre a *Phenomenologie des Geistes*, em 1847” (MENEZES, 1966, p. 25)

Confirmando essa maneira como Proudhon aprende a dialética hegeliana, Marx em uma carta a J. B. Schweitzer diz:

⁶ Os grifos são do próprio autor.

“Durante minha estância em Paris, em 1844, travei conhecimento pessoal com Proudhon. Menciono aqui o fato porque, em certa medida, sou responsável pela sua *sophistication*, como os ingleses chamam à adulteração de mercadorias. Em nossas longas discussões, que freqüentemente duravam noites, contagei-o, para sua grande desgraça, com o hegelianismo que, por seu desconhecimento da língua alemã, não podia estudar a fundo. Após a minha expulsão de Paris, o Sr. Karl Grün continuou o que eu iniciara. Professor de filosofia alemã, ele tinha sobre mim a vantagem de não entender uma palavra do que ensinava” (MARX, 1989b, p. 220).

A dialética de Proudhon concentra-se em afirmações contraditórias, sem nenhum valor dialético, sempre colocando a contradição como a existência de um lado bom e um lado mal – essa postura metodológica é algo possível de ser visto em seus escritos sobre divisão de trabalho e máquinas, concorrência e monopólio, etc. Para tanto, o autor define os processos sociais de acordo com um movimento de tese, antítese e síntese, sendo que essa última carrega em si o desaparecimento das anomalias existentes dentro do desenvolvimento social. Segundo Proudhon, na *Filosofia da Miséria*:

“(…) enquanto que na natureza a síntese dos contrários é contemporânea à sua oposição, na sociedade os elementos antitéticos parecem produzir-se a longos intervalos de tempo e resolverem-se apenas depois de uma longa e tumultuada agitação. Assim, não há, por exemplo, sequer podemos imaginar, um vale sem as colinas, esquerda sem direita, pólo norte sem pólo sul ou de um bastão que tivesse uma única extremidade ou duas extremidades sem ter meio, etc. O corpo humano também, com sua dicotomia tão perfeitamente antitética, é formado integralmente desde o instante da concepção; repugna à razão que ele se componha peça por peça, como as roupas que mais tarde irão cobri-lo, imitando-o.

Na sociedade, ao contrário, bem como no espírito, a idéia deve atingir em um único salto a sua plenitude, de modo que um tipo de abismo separa por assim dizer as duas posições antinômicas e que mesmo sendo estas por fim reconhecidas, não se percebe ainda por isso qual será a síntese. É preciso que os conceitos primitivos sejam, por assim dizer, fecundados por controvérsias ardentes e lutas apaixonadas; as batalhas sangrentas serão os preliminares da paz. Neste momento, a Europa fatigada de guerra e de polêmica, aguarda um princípio conciliador (…)” (PROUDHON, 2003, p. 178).

Quando ocorre a síntese, necessariamente instaura-se uma ordem e a cada síntese novas ordens cada vez menos contraditórias aparecem. Para Proudhon, realiza-se, assim, um movimento progressivo, através do qual se busca uma ordem eterna; com

esse movimento, o autor desenvolve e opõe as antinomias estabelecendo uma série, essa é a dialética serial definida por Proudhon.

“Quem lhe examina os escritos que versam o tema, verifica a inocência de suas convicções. Sua concepção se reduz ao mecanismo da tríade, que é a mistificação corrente sob que aparece a dialética posta em circulação por escritores que se inculcam de ‘dialéticos’. Mas, ao decompor a organicidade do devenir na tese, antítese e síntese, que são ‘momentos’ da luta dos contrários na unidade do devenir concreto, tais *ergoteurs* perdem inevitavelmente a intuição da essência do processo vivo. Isso é que distingue e opõe a dialética à abstração. Esta isola a determinação (*Bestimmung*) e decai na lógica formal tradicional. A dialética exprime a ‘presença’ no pensamento do ‘movimento da coisa’” (MENEZES, 1966, p. 34).

A síntese, em Proudhon, é a superação da contradição, o que é totalmente diferente das idéias de superação (*Aufhebung*) de Hegel. Em Hegel o que se tem nesse momento “final”, definido por ele como o momento da singularidade, é a negação da negação e não a negação de uma contradição, aliás no momento da singularidade é onde ocorre a unidade dos contrários.

O devir, em Hegel, é a luta dos contrários e a negatividade é a atividade do movimento; Proudhon considera o movimento como etapas a serem buscadas e não apreende a negatividade que “gera” o movimento e que permite a sua continuidade. Assim, com todo o idealismo de Hegel, esse autor é bem mais “progressista” que Proudhon, pois além de explicitar um movimento que nunca cessa, deixa em aberto, devido a seu método, a contradição. Isso porque, a dialética hegeliana, que nos fornece a Idéia, é a identidade das determinações lógicas com os momentos de configuração e essa identidade para ser alcançada passa por

“um processo de concreção do universal que, diferenciando-se em si e repondo-se segundo diferentes níveis de profundidade e de oposição, se contradiz, se cinde interiormente e, assim, se mostra negativamente em seu processo de unificação consigo na superfície das coisas. Cada momento de seu desenvolvimento alcança um nível específico de ‘determinidades’ e traz à tona um círculo particular de determinações (expressão de uma figura). Cada esfera, cada nível, é então mais rico do que o nível anterior, pois a Idéia perfaz em cada um destes um conjunto mais rico de determinações, logo, de concreção (...)” ((ROSENFELD, 1983, p. 54).

Percebe-se, não entrando no mérito da contradição entre método e sistema em Hegel, que esse autor deixa uma forte herança para o materialismo: a idéia de processo e a contradição. Algo que Proudhon não apreende e desenvolve uma dialética serial carente de movimento; é esse mecanismo esquemático que permite ao autor afirmar a possibilidade de eliminar os males do capitalismo⁷.

Segundo Menezes, “é de Fourier que ele toma a idéia do serial para adaptá-la a sua cadeia de antinomias que conduzem ao equilíbrio” (MENEZES, 1966, p. 35), e é de Kant que recebe essa lógica formal “incapaz” de apreender a contradição moderna. “Decerto, aceitando as antinomias à luz de uma lógica formal de feição kantista, Proudhon se enganava palmarmente sobre a essência da dialética hegeliana” (MENEZES, 1966, p. 36).

O fato é que Proudhon entrará no caminho do estudo da economia política utilizando a sua dialética como uma ferramenta teórica necessária para explicar as contradições capitalistas. E esse é mais um ponto que o deixa vivo nos debates políticos e sociais em um ambiente que abrigava os principais teóricos e revolucionários do século XIX. Em 1846 o autor sente-se seguro quanto ao seu método e quanto a sua luta social; no prólogo do seu livro *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da Miséria*, publicado nesse ano diz:

“A igualdade, portanto, seu princípio, seus meios, seus obstáculos, sua teoria, os motivos de seu adiantamento, a causa das iniquidades sociais e providências; eis o que é preciso ensinar ao mundo, apesar dos sarcasmos da incredulidade” (PROUDHON, 2003, p. 75).

O livro *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da Miséria* (1846) é o resultado de todo o anseio do autor em colocar em prática o seu método. Nessa obra, o autor continua no caminho de confronto tanto com os economistas quanto com os socialistas e toma como os pilares da sua obra as categorias-chave elaboradas pela economia política – valor, divisão do trabalho, máquinas, crédito, concorrência, monopólio, propriedade, etc. Proudhon considera que essas categorias são fundamentais e apresentam a realidade de maneira muito clara. Porém, elas contêm algo que não foi explicitado por essa ciência econômica, qual seja, o caráter contraditório existente nelas.

⁷ Na obra *Da Criação da Ordem na Humanidade* (1843), Proudhon desenvolve a sua dialética serial.

Para Proudhon as categorias econômicas apresentam um efeito contrário ao que elas originalmente se propõem a “realizar”. O autor “pega” as contradições do modo de produção capitalista e as “encaixa” como um efeito negativo de alguma categoria econômica. Por exemplo, para o autor, a divisão do trabalho melhora a produtividade e colabora para aumento do valor, porém fragmenta o trabalhador, acirra a sua escravidão frente ao patrão e piora as condições do salário. Assim, é necessário eliminar esses lados desagradáveis da divisão do trabalho. Segundo Proudhon,

“Não se pode menosprezar na divisão do trabalho, como fato geral e como causa, todos os caracteres de uma LEI; mas como esta lei rege duas ordens de fenômenos radicalmente inversos e que se entredestróem, é preciso confessar também que esta lei é como uma espécie de incógnita nas ciências exatas, que ela é coisa estranha, uma lei contraditória uma contra-lei, uma antinomia. Acrescentemos, na forma de um prejulgamento que tal parece ser o traço distintivo de toda a economia das sociedades do ponto de vista da filosofia.

Hora, a menos de uma RECOMPOSIÇÃO do trabalho, que apague os inconvenientes da divisão, conservando, entretanto, seus efeitos úteis, a contradição inerente ao princípio não tem remédio. É preciso, segundo a palavra dos sacerdotes judeus que conspiraram a morte de CRISTO, é preciso que o pobre pereça para assegurar a fortuna do proprietário, *expedit unum hominem pro populo mori*. Irei demonstrar a necessidade desta sentença: depois disso, se restar ao trabalhador parcelar⁵ uma centelha de inteligência, ele se consolará pelo pensamento de que morre segundo as regras da economia política” (PROUDHON, 2003, p. 183).

Um outro exemplo: as máquinas seriam um “antídoto” a esse caráter fragmentário da divisão do trabalho, porém pioram as condições do trabalhador porque são mais produtivas e, portanto, concorrem com os trabalhadores. É preciso buscar a síntese das máquinas para conseguir manter seus benefícios. Segundo Proudhon,

“Na sociedade a aparição incessante das máquinas é a antítese, a fórmula inversa da divisão do trabalho; é o protesto do gênio industrial contra o trabalho parcelar e homicida. O que é com efeito uma máquina? Uma máquina reúne diversas partículas de trabalho que a divisão tinha separado. Toda máquina pode ser definida como um resumo de várias operações, uma simplificação dos impulsos, uma condensação de trabalho, uma redução de custos. Sob tais aspectos a máquina é a contrapartida da divisão. Portanto, pela máquina haveria a restauração do trabalhador

⁵ Esse “parcelar” refere-se ao trabalhador que sofreu os efeitos negativos da divisão do trabalho.

parcelar, diminuição do esforço para o operário, baixa de preço no produto, movimento nas relações de valores, progresso rumo a novas descobertas e acréscimo do bem-estar geral” (PROUDHON, 2003, p. 210).

E depois de passar algumas páginas “elogiando” as máquinas, o autor diz:

“Da mesma forma com que as máquinas diminuem o esforço dos operários, elas abreviam e diminuem também o trabalho, de maneira que este se torna a cada dia mais ofertado e menos demandado. Pouco a pouco é verdade, a redução dos preços faz o consumo aumentar, a proporção se restabelece e o trabalhador é reconvocato; mas como os aperfeiçoamentos industriais sucedem-se sem cessar e tendem continuamente a substituir o trabalho do homem pela operação mecânica, segue-se que há a tendência constante a diminuir uma parte do serviço e, portanto, a eliminar os trabalhadores da produção. Ora, ocorre com a ordem econômica o mesmo que acontece com a ordem espiritual: fora da igreja não há salvação; fora do trabalho, não há subsistência. A sociedade e a natureza, igualmente impiedosas, estão de acordo para executar essa nova sentença” (PROUDHON, 2003, p.228)

E desta vez, após páginas descrevendo o efeito perverso das máquinas, conclui:

“Desde que o gênero humano se atormente sobre a face do globo, ele nunca realizou outra tarefa; para ele o mesmo cuidado sempre retorna: assegurar a sua subsistência enquanto parte para as novas descobertas. Para que a utilização de que falamos não se torne uma especulação ruinosa, uma causa da miséria, ou, em outros termos para que ela seja possível, é preciso, portanto, multiplicar mais ainda nossos capitais e nossas máquinas, descobrir novos processos, dividir melhor o trabalho. Ora solicitar ao governo que tome tal iniciativa é fazer como os camponeses que, ao ver a tempestade aproximar-se se põem a rezar à Deus e a invocar seu santo. Os governos, nunca é demais repetir, são hoje os representantes da Divindade, eu quase diria os executores das vinganças celestes: nada podem por nós” (PROUDHON, 2003, p. 258).

Proudhon expõe que as contradições existentes nessas categorias refletem uma insuficiência na maneira como elas apreenderam a realidade e para superar isso é preciso “fundir” esses lados contraditórios, ao ponto de englobar e, ao mesmo tempo, desaparecer com a contradição. Esse método científico é considerado por Proudhon como fundamental para desfazer as contradições na realidade.

“O método é a força absoluta, única, suprema e infinita, à qual nenhum objeto poderia resistir; é a tendência da razão a reconhecer-se a si mesma em todas as coisas” (PROUDHON apud MARX, 2004b, p.123).

Percebe-se que o autor “cria” uma lógica para as categorias econômicas totalmente desconexa do movimento histórico, o que corresponde plenamente a sua dialética serial. Para Marx, esse método de Proudhon representa um retrocesso até mesmo em relação aos economistas.

“O material dos economistas é a vida ativa e atuante dos homens; o material do Sr. Proudhon são os dogmas dos economistas. Mas no momento em que não se persegue o movimento histórico das relações de produção do qual as categorias nada mais são que a expressão teórica: no momento em que não se quer ver nestas categorias nada mais que idéias, que pensamentos espontâneos e independentes das relações reais, se está forçado a designar como origem destes pensamentos o movimento da razão pura” (MARX, 2004b, p. 121).

Proudhon perde-se na diferença existente entre abstração teórica e dialética. A segunda explicita-se na história e permite a tentativa de apreender o movimento, sendo, portanto, difícil de ser expressa através da linguagem. A abstração teórica sem a dialética é um vazio, pois é despregada da realidade. Nesse sentido, Marx comenta:

“Como toda a coisa está reduzida a uma categoria lógica e todo movimento, todo ato de produção, ao método, segue-se naturalmente que todo conjunto dos produtos e da produção, de objetos e de movimentos, reduz-se a uma metafísica aplicada. Aquilo que Hegel fez para religião, para o direito, etc., o Sr. Proudhon busca fazê-lo para a economia política” (MARX, 2004b, p. 123).

Nesse sentido,

“(…) a dialética que Proudhon quase não entendera nem assimilara, é apenas o ludíbrio, ‘que levará o espírito de Proudhon a certa erudição germanizada e puerilizada’. Sou tentado a dizer que essa erudição desvitaminizou a força original das obras anteriores. Porque Proudhon carecia no tocante à dialética do sentido mais profundo de um Joseph Dietzgen, também operário autodidata e autor de *Wesen der menschlichen Kopfarbeit* e de *Ausflüge eines Sozialisten in das Gebiet des Erkenntnistheorie*. Enquanto Dietzgen era dotado da intuição filosófica do materialismo moderno, Proudhon não se libertou da perspectiva metafísica tradicional: fazia abstração à maneira escolástica, destacando do ‘objeto’ os ‘acidentes’ para obter categorias lógicas. De posse de tais ‘instrumentos’, os metafísicos crêem penetrar no real, captando o fundo essencial das coisas” (MENEZES, 1966, p. 40).

Um outro ponto interessante de ser destacado nessa obra é que Proudhon submete todo o sistema econômico à idéia de justiça, criando uma espécie de sociologia

moral. Assim, defende a troca igual de trabalhos sem perceber a impossibilidade de isso acontecer no modo de produção capitalista; defende o papel de justiça efetivado pela concorrência devido à capacidade que essa tem em baixar os preços das mercadorias.

Essa obra foi considerada por alguns autores da época como obscura e de difícil leitura; mesmo assim, Proudhon continuou vivo nos debates políticos. O autor não desconsiderará em nenhum momento o conflito existente entre capital e trabalho, porém, ao considerar a luta de classes jamais considerará a subversão social, muito ao contrário, cada vez mais se posicionará contra greve e agitações, além de propor aos operários uma aliança com a classe média.

1.1.2. Contexto político, econômico e social do debate pré-1847

A Europa no período de meados do século XIX foi marcada por uma intensa atividade política, tanto intelectual quanto prática, e Paris era a cidade que acolhia os revolucionários. Essa cidade destacava-se em termos políticos por ser a única cidade da Europa que respirava uma atmosfera de menor censura. Assim, o pensamento radical como um todo concentrava-se em Paris; segundo Jackson, qualquer encontro, debate, criação de jornais, etc., tinha nessa cidade as melhores condições para acontecer.

“Não poderia haver melhor época nem local para isso do que Paris na década anterior a 1848. Mais do que qualquer outro momento, talvez, Paris era a capital cultural do mundo. A maioria da Europa continental vivia numa era Metternich, uma era de censura e repressão; mas Paris, como escreve Isaiah Berlin em seu livro sobre Marx, atravessa ‘uma década de rico intercâmbio de idéias, teorias, sentimentos pessoais, mais do que em qualquer outro período. Estavam vivos na mesma época e reunidos no mesmo lugar, atraindo-se, repelindo-se e transformando-se, homens de talentos variados, mais notáveis e mais conscientes do que em qualquer outra fase desde a Renascença. Todo ano chegavam novos exilados dos territórios do Imperador e do Czar. Italianos, poloneses, húngaros, russos, alemães palpitavam numa atmosfera de simpatia e admiração universal. Fundavam comitês internacionais, escreviam folhetos, faziam conferências, participavam de conspirações, mas acima de tudo conversavam e discutiam sem cessar, em casas particulares, nas ruas, nos cafés e nos banquetes públicos. Os ânimos estavam entusiasmados e otimistas” (JACKSON, 1963, p. 41).

Paris nessa época abrigava quase todos os emigrados alemães, Moses Hess, Arnold Ruge, Karl Grün, Heine, etc. Esses refugiados consideravam Proudhon o maior representante do socialismo francês, mas também faziam diversas críticas ao autor.

inclusive devido ao fato de existir um específico conflito entre esses emigrados alemães e os socialistas franceses em geral, qual seja: a questão religiosa.

A maioria desses emigrados era do círculo dos Jovens Hegelianos e defendiam ardentemente o ateísmo; já Proudhon e a própria tradição do socialismo francês, ao contrário da esquerda hegeliana, defendia um espécie de cristianismo igualitário. Alguns autores como, por exemplo, Jackson, consideram Proudhon como uma exceção dentro do pensamento socialista francês, já que existem em seus textos diversas passagens críticas à religião. Para ilustrá-lo, o mesmo Jackson irá dizer:

“Na verdade, a totalidade do pensamento revolucionário francês na primeira metade do século XIX estava obcecada pelo cristianismo ou deísmo. Somente Proudhon era a exceção. Marx escreveu mais tarde: ‘Numa época em que socialistas franceses se orgulhavam de seus sentimentos religiosos, como algo superior ao voltairianismo do século XVIII e ao ateísmo alemão do século XIX, Proudhon multiplicava seus ataques ‘contra a religião e contra igreja’” (JACKSON, 1963, p. 43).

Mas essa leitura tem que ser feita com cuidado. Realmente essa postura de Proudhon o diferencia dessa tradição cristã existente no socialismo francês já que o autor ataca fervorosamente a Igreja e a própria religião. Porém, nos seus textos há constantemente uma alusão à concepção de justiça eterna, de salvação, igualdade entre homens e até mesmo um tom apocalíptico nas suas “previsões”. Portanto, Proudhon colabora, de uma certa maneira, mesmo indiretamente, com essa tradição cristã existente dentro do socialismo francês.

Dentro desse debate religioso e de diversos outros pontos fervorosamente discutidos nesses círculos políticos Proudhon, desde a publicação de seu texto sobre a propriedade, tinha um lugar de prestígio nesses focos de revolucionários refugiados, que não era somente composto por alemães.

“Por essa época, o meio parisiense atraía os *déclassés* e agitadores e revolucionários de toda a parte da Europa. O prestígio de Proudhon se espalhava rapidamente. Seu pensamento penetrava os grupos emigrados que o regime de opressão reinante na Alemanha fazia crescer sempre” (MENEZES, 1966, p.23).

A concentração de refugiados revolucionários, somados à herança da Revolução Francesa⁹, que alimentavam as idéias e as associações políticas, torna a França o berço

⁹ A Revolução Francesa deixou um legado a todos os países da Europa: o chamado espírito revolucionário. Sobre isso Hosbsbwm escreve: “Poucas vezes a incapacidade dos governos em conter o

do socialismo¹⁰. Com a grande ressalva de que o próprio desenvolvimento social vivenciado na Europa nessa primeira metade do século XIX é determinante para que ocorra uma efervescência política.

Na primeira metade do século XIX, os países mais desenvolvidos da Europa já apresentavam traços básicos do que os caracterizava como formações econômico-sociais organizadas sob a égide do capital. A Europa como um todo sentia os níveis elevados do crescimento industrial e alguns países – França e Alemanha – ainda estavam no processo de realização das suas respectivas “revoluções industriais” (HOSBSBAWM, 2003).

O modo de produção capitalista avançava, ocorria um crescimento da taxa populacional, um aumento da taxa de crescimento industrial, uma redistribuição espacial devido à industrialização – a população do campo diminui e a urbanização aumenta. Isso era visível em todo o continente, apesar de na Inglaterra esses índices serem extremamente elevados (MANTOUX, s/d). Por outro lado, as altas taxas de mecanização incidem diretamente na força de trabalho. As taxas salariais, apesar de aumentarem, não eram proporcionais aos aumentos da taxa de crescimento industrial, aliás, eram infinitamente menores. Nesse sentido, os salários reais começam sofrer uma

curso da história foi demonstrada de forma mais decisiva do que na geração pós-1815. Evitar uma segunda Revolução Francesa, ou ainda a catástrofe pior de uma revolução européia generalizada tendo como modelo a francesa, foi o objetivo supremo de todas as potências que tinham gasto mais de 20 anos para derrotar a primeira; até mesmo dos britânicos, que não simpatizavam com os absolutismos reacionários que se restabeleceram em toda a Europa e sabiam muito bem que as reformas não podiam nem deviam ser evitadas, mas que temiam uma nova expansão franco-jacobina mais do que qualquer outra contingência internacional. E, ainda assim, nunca na história da Europa e poucas vezes em qualquer outro lugar, o revolucionarismo foi tão endêmico, tão geral, tão capaz de se espalhar por propaganda deliberada como por contágio espontâneo” (HOSBSBAWM, 2003, p. 159).

¹⁰ Colaborando para explicitar o quão frutífero era esse cenário político nesse período na Europa, o autor Hobsbawm associa todas as transformações políticas ao desenvolvimento material e ao falar no seu livro *A era das Revoluções* sobre “As revoluções” (capítulo 6), destaca o ano de 1830 como um ano determinante para as questões políticas, explicando essa destinação em função da realidade: “Mas, como veremos, 1830 determina uma inovação ainda mais radical na política: o aparecimento da classe operária como uma força política autoconsciente e independente na Grã-Bretanha e na França, e dos movimentos nacionalistas em grande número de países da Europa. (...) Por trás destas grandes mudanças políticas estavam grandes mudanças no desenvolvimento social e econômico. Qualquer que seja o aspecto da vida social que avaliarmos, 1830 determina um ponto crítico: de todas as datas entre 1789 e 1848, o ano de 1830 é o mais obviamente notável. Ele aparece com igual proeminência na história da industrialização e da urbanização no continente europeu e nos Estados Unidos, na história das migrações humanas, tanto sociais quanto geográficas, e ainda na história das artes e da ideologia. E na Grã-Bretanha e na Europa Ocidental em geral, este ano determina o início daquelas décadas de crise no desenvolvimento da nova sociedade que se concluem com a derrota das revoluções de 1848 e com o gigantesco salto econômico depois de 1851” (HOSBSBAWM, 2003, p. 162).

desvalorização e a miséria das massas avança em progressão geométrica (MARX, 1983).

Assim, outra mudança também acontece: o protesto operário durante a primeira metade do século XIX descreve uma curva ascendente, especialmente da Inglaterra quando, em 1824, ocorre a conquista da legalidade da organização sindical. Percebe-se que a concretização do mundo burguês é, ao mesmo tempo, a articulação da sua negação.

A situação no continente era diferente e, desde 1815, respirava-se um clima de repressão e censura, havia um extremo controle sobre as movimentações operárias que se traduzia em confrontos brutais e perseguições. Isso refletia os baixos índices de organização operária, mas não significava uma involução neste movimento – o debate entre socialistas utópicos e anarquistas pode confirmar a efervescência política. Tal efervescência política se depara com um efeito catalisador em, aproximadamente, meados dos anos quarenta. Nesse período, inicia-se uma queda do ritmo do crescimento industrial, refletindo o esgotamento dos “benefícios” trazidos pela industrialização da primeira fase da Revolução Industrial (iniciada na segunda metade do século XVIII). Este fato piora as condições de vida dos proletários, colaborando para a articulação da classe operária.

O protesto operário adquire outras magnitudes e deixa de simplesmente se opor à burguesia. A prática política do proletário o insere de maneira autônoma nessa realidade social e esse passa a articular a supressão da burguesia convertendo-se em classe para si, ou seja, agora, a sua luta envolve os interesses de todos os trabalhadores e o objetivo é mudar a condição de classe na qual se encontra. Segundo Marx:

“As condições econômicas transformaram de início a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para esta massa uma situação comum, interesses comuns. Assim, esta massa é já uma classe com relação ao capital, mas não para si mesma. Na luta, da qual assinalamos algumas fases, esta massa se reúne, ela se constitui em classe para si mesma. O interesse que ela defende torna-se interesse da classe. Mas a luta entre classe e classe é uma luta política” (MARX, 1989b, p. 214).

É nesse contexto que as idéias socialistas afloram e o debate se intensifica ainda mais, a crítica ao modo de produção capitalista estava na ordem do dia e a abolição da propriedade privada era o meio de suprimir esse sistema.

“Era uma grande fase para o pensamento radical francês, e o socialismo estava se tornando quase que moda nos círculos literários parisienses. Nos quatro anos anteriores a 1843 nada menos de oito autores haviam publicado ataques surpreendentes ao sistema capitalista, feitos de um ângulo ou outro. Babeuf e Blanqui fulminavam a propriedade privada e pregavam a revolução sangrenta em *L'Homme Libre*; os padres católicos Lamennais e Constant defendiam as teorias do socialismo cristão; Cabet publicara um livro de êxito, a *Viagem a Içaria*, descrevendo a mais sedutora das utopias comunistas; Pierre Leroux pregava a igualdade e Louis Blanc passara às sugestões práticas em sua *Organização do Trabalho*. Proudhon tornava-se famoso pelo seu primeiro trabalho sobre a propriedade, publicado em 1840” (JACKSON, 2003, p.42).

Os estudiosos desse período descrevem como um dos motivos desse acaloramento nas discussões socialistas as divergências sobre a questão de uma centralização do poder ou não. De um lado pode-se pensar uma crescente autoridade do Estado, ou seja, uma centralização e do outro lado, uma autonomia vista como um federalismo ou mutualismo. Essa última “corrente” é também interpretada como o início dos ideais anarquistas.

Levando ao extremo essa divisão, Jackson coloca que esses dois lados podem ser analisados como socialismo autoritário e socialismo libertário, sendo esse último a “tradição habitualmente chamada de anarquismo” (JACKSON, 1963, p.8). Segundo o autor: “No clímax doutrinário de meados do século XIX houve uma grande batalha intelectual entre os autoritários e os anarquistas” (JACKSON, 1963, p. 8). José Carlos Orsi Morel, tradutor tanto da *Filosofia da Miséria* como da *Miséria da Filosofia*, também se utiliza dessa divisão para esclarecer o conflito existente entre Marx e Proudhon, apesar de considerá-la “esquemática e incompleta”:

“Os militantes do século XIX denominavam tais vertentes de socialismo ‘autoritário’ e de socialismo ‘libertário’. vertentes que por um lado englobavam idéias de homens como Babeuf, Saint-Simon, Blanqui, Marx e Engels e por outro o pensamento de um Godwin, de um Fourier, de um Owen, de um Proudhon e de um Bakunin. É claro que ambas listagens são esquemáticas e incompletas e os conceitos toscamente desenvolvidos, mas ao menos nos servem como pontos de referência” (MOREL, 2004, p. 10).

Realmente é bem simplório adotar esse tipo de referência para analisar o socialismo no século XIX, apesar de existir o debate quanto à “centralização do poder”

e “descentralização do poder”. Esses tipos de divisões colaboram para estudos sectários dentro do pensamento crítico, assim, pensando não somente em termos de ter uma “referência” como também no sentido de apreender as diferenças teóricas e práticas que havia nesse período e que catalisavam os debates políticos. Bem mais coerente – e bem mais rigorosa – mostra-se a análise de Engels ao desenvolver a concepção de socialismo utópico e socialismo científico.

Nesse momento de nossa pesquisa, importa ter claro a existência de uma agitação política nesse período e um fervoroso debate quanto às concepções de socialismo, na qual diversos autores já assumiam claramente suas posturas. É esse cenário que Marx presencia ao chegar em Paris em 1843 depois de ter sido expulso da Alemanha e, para alguns autores como Jackson, é esse período de um ano e meio em Paris, mergulhado nesse mar de idéias socialistas, que definitivamente coloca o autor nos debates sobre as questões materiais¹¹.

Marx era, diferentemente de Proudhon, desconhecido nos meios políticos e, assim, buscou conhecer esse autor tão célebre. Os autores tiveram encontros nos quais discutiram o hegelianismo, os problemas e a organização do socialismo, a propagação das idéias socialistas, etc. Proudhon e Marx não se tornaram muito próximos, até mesmo porque esses encontros duraram pouco, pois em 1844 Marx também é expulso de Paris.

I.1.3. O confronto explícito entre os autores

O tempo que Marx passou em Paris foi curto, mas com certeza o autor recebeu influências determinantes para sua “postura” socialista. Porém, nesse período, a dedicação teórica do autor passa muito mais pela elaboração da sua crítica a Hegel¹², o que também o coloca no debate sobre as questões materiais tanto quanto sobre as influências socialistas.

¹¹ A atuação política de Marx na Gazeta Renana em 1842 e 1843 releva a proximidade e a preocupação do autor com as contradições materiais da sociedade. A estadia em Paris e, conseqüentemente, o contato com o socialismo francês reforçou o caminho que já vinha sendo trilhado pelo autor.

¹² Os dois textos críticos a Hegel datam de 1843 e 1844.

A polêmica com o método de Hegel e com os Jovens hegelianos permite ao autor estudar profundamente a *Filosofia do Direito de Hegel*, o que exigiu de Marx um entendimento da sociedade civil moderna¹³ e, portanto, da economia política clássica.

“Marx estivera lendo economia de uma maneira desconexa desde o outono de 1843 e na primavera de 1844 leu e copiou trechos de todos os principais economistas desde Boisguillebert e Quesnay no final do século XVII até James Mill e Say. Ele também mencionou seu débito para com os socialistas franceses e ingleses não especificados e, entre os seus compatriotas, a Weitling, Hess e Engels¹⁴. Marx ficara muito impressionado pelo ensaio de Engels no *Deutsch-Französisches Jahrbücher* intitulado ‘Esboço de uma crítica da economia política’ e trechos dele encabeçavam as anotações de Marx em Paris” (MCLELLAN, 1990, p.120).

Assim, Marx, apesar de ser um desconhecido nos meios políticos franceses, carrega o mérito de ser um excelente filósofo. Um filósofo que já se distanciava dos Jovens Hegelianos principalmente devido ao debate sobre a prática política; Marx, ao escrever artigos para *O Rheinische Zeitung*, se envolve cada vez mais com a política e com as questões materiais.

“No final de abril ele já tinha quatro artigos para propor a Ruge¹⁵. Suas visitas a Colônia não consistiam apenas em beber champagne: ele gradualmente estava se envolvendo no movimento de oposição liberal da cidade, um envolvimento em política prática que finalmente levou a seu rompimento com os Jovens hegelianos e a assumir o controle editorial do *Rheinische Zeitung*. Apesar dos avisos de Jenny contra ‘misturar-se’ em política (uma atividade que ela escreveu como ‘a mais arriscada que há’), era quase um passo inevitável para um intelectual renano jovem de visão progressista” (MCLELLAN, 1990, p. 57).

¹³ Cabe ressaltar que a dedicação à Filosofia do Direito de Hegel desemboca não só nos estudos da economia clássica como também no estudo da Revolução Francesa. E de acordo com McLellan é esse estudo da revolução que mais influencia Marx sobre o papel da luta de classes: “Para todos os intelectuais alemães a Revolução Francesa era a revolução e Marx e seus amigos Jovens Hegelianos constantemente se comparavam aos heróis de 1789. Foi sua leitura da história da Revolução Francesa no verão de 1843 que lhe mostrou o papel da luta de classe no desenvolvimento social” (MCLELLAN, 1990, p. 109). Nesse sentido, McLellan considera um absurdo as interpretações de que Marx nesse período tem uma concepção judaico-cristã de salvação e coloca o proletariado como quem desempenhará essa função para a humanidade: “Todas estas interpretações estão equivocadas – ao menos como tentativas de explanação total. A proclamação de Marx do papel chave do proletariado era uma aplicação contemporânea da análise da Revolução Francesa delineada antes em seu artigo, quando ele falava de uma esfera social particular tendo que ‘ser vista como o crime notório de toda a sociedade de modo que a libertação desta esfera apareça como auto-emancipação universal’. O proletariado estava agora na posição que a burguesia ocupara em 1789” (MCLELLAN, 1990, p.111).

¹⁴ Engels era extremamente ativo nesses meios políticos existentes em Paris. A organização do *Deutsch-Französisches Jahrbücher* em 1843 os aproximou dando início a uma longa amizade.

¹⁵ Ruge era o editor do *Rheinische Zeitung*.

Ao ser expulso da Alemanha, Marx tenta em Paris organizar o *Deutsch-Französisches Jahrbücher* e “todos os colaboradores de *Deutsch-Französisches Jahrbücher* estavam ao menos unidos em considerar Paris tanto um abrigo como uma inspiração. As expectativas deles eram justificadas pois as revoluções de 1789 e 1830 fizeram de Paris o centro incontestável do pensamento socialista” (MCLELLAN, 1990, p. 92).

Marx buscou conhecer os círculos políticos alemães, mas seus contatos teóricos já estavam estabelecidos antes de sua chegada e restava para o autor conhecer Proudhon.

“Não levou muito tempo para que Marx conhecesse a colônia alemã em Paris. Nada menos de 85000 compatriotas seus viviam ali em 1843, inclusive grande número de refugiados políticos. A maior parte deles era de artesãos hábeis, que trabalhavam em seus ofícios de dia e se reuniam para debates à noite. Foi nesse círculo que Marx conheceu pela primeira vez socialistas da classe trabalhadora. Não teve deles uma opinião muito favorável, mas no final das contas, não fora à França para conhecer alemães, nem mesmo grandes alemães como o poeta Heine. Já estava em contato com todos os escritores alemães que precisava: Jacoby, Moses Hess e Feuerbach colaborariam no primeiro número do *Jahrbücher*. Precisava de colaboradores franceses, e foi aí que surgiu a dificuldade” (JACKSON, 1963, p. 43).

Nesse cenário, Marx estabelece um contato não tão profícuo com Proudhon mas, ao mesmo tempo, entra no cenário socialista. Jackson considera que nesse período Marx torna-se socialista:

“Marx não só se tornou socialista, como também convenceu-se de que era o único socialista autêntico. Enquanto estava em Paris, escrevera *A Sagrada Família* denunciando os irmãos Bauer e, tão logo se fixou em Bruxelas, passou a denunciar outros socialistas alemães. Havia um grupo que Karl Grün¹⁶ cometera a imprudência de chamar de Verdadeiros Socialistas: Marx o atacou num enorme livro denominado *A Ideologia Alemã*” (JACKSON, 1963, p. 49).

É claro que este trabalho que estamos a desenvolver discorda dessa idéia de “o único socialista autêntico” e também considera como verdadeira a riqueza filosófica existente dentro dessas obras citadas por Jackson, não podendo, portanto, resumi-las simplesmente a um reflexo da disputa política. Mas dessa radicalização indicada pelo

¹⁶ Karl Grün era um dos melhores amigos de Proudhon.

autor. é possível perceber que Marx entra em conflito direto com os socialistas, até mesmo porque também inicia sua própria concepção de socialismo.

Dessa maneira, o debate entre Marx e os socialistas estava instaurado. Antes de um debate direto com Proudhon, Marx estava debatendo as próprias idéias socialistas. Somado a isso, também é necessário considerar que Marx nunca abandonou os projetos de uma revolução na Alemanha e, por isso, também passou a disputar a influência teórica sobre os grupos emigrados alemães, o que também o leva ao conflito com Proudhon.

Como já foi dito, havia, nessa época, muitos emigrados alemães em Paris que variavam de intelectuais a operários. Na verdade, a França, Suíça, Holanda e Estados Unidos da América recebiam esses emigrados; os EUA, no geral, recebiam os camponeses; os países da Europa recebiam operários e artesãos desempregados que buscavam tanto trabalho como aperfeiçoamento de suas técnicas. O motivo desse grande número de alemães na França e em outros países é explicado, principalmente, por razões econômicas e políticas.

“A grande imigração alemã do século XIX se dá entre 1825 e 1860 aproximadamente, abrangendo tanto camponeses empobrecidos quanto artesãos e operários qualificados e intelectuais. As causas da imigração são variadas e imbricadas, relacionado-se basicamente a uma explosiva mistura de problemas econômicos e políticos. A ordem reacionária que se estabeleceu nos países alemães a partir de 1815, fruto da Santa Aliança e da política policialesca de Metternich, travou a possibilidade de qualquer tipo de reforma, mesmo as mais anódinas ou necessárias ao sistema. Esta situação iria explodir na Revolução de 1848 e produzirá mais tarde a hegemonia burocrática na Prússia no processo de unificação da Alemanha. (...) As *cornlaws inglesas* de 1822-24 que fecharam abruptamente o maior mercado europeu de trigo alemão, a crise econômica de 1824/25 que aumentou o desemprego e as tentativas liberais inspiradas pela revolução de 1830 na França e pela revolta polonesa de 1831, e que foram fortemente reprimidas pela polícia, forneceram os principais contingentes de camponeses, artesãos, operários e intelectuais para imigração” (MOREAL, 2004, p.13)

As colônias alemãs sofrem influência direta do socialismo francês e, principalmente, de Proudhon que, como já foi dito, tinha um prestígio considerável entre esses emigrados. O confronto político de Proudhon e Marx se dará também por uma disputa da influência teórica sobre os emigrados. Para Marx esses grupos alemães

eram estratégicos para qualquer reforma na Alemanha, já que o movimento operário alemão começa a se formar no exílio com o projeto de retorno à Alemanha para organizar os movimentos sociais. Um exemplo disso é a Liga dos Justos, que era “a mais radical das sociedades secretas alemãs e compostas por artesãos emigrados cuja finalidade era introduzir uma ‘república social’ na Alemanha” (MCLELLAN, 1990, p. 101).

Havia um clima claro de debate e disputa política, mas Marx nem sempre desconsiderou Proudhon, tanto que em 1842 refere-se a Proudhon como “o mais penetrante” escritor socialista. Porém, na medida em que Marx caminha em seus estudos econômicos, ele percebe a fragilidade teórica de Proudhon e, já em 1845, na obra *A sagrada família* – texto no qual Marx e Engels realizam um ajuste de contas com os jovens hegelianos – Marx acrescenta que Proudhon submete a base da economia política, a propriedade privada, ao primeiro exame sério e científico, sem, contudo, ir além do ponto de vista econômico.

Um outro ponto que ressalta respeito para com Proudhon é quando, em 1846, Marx o convida para ser o correspondente francês no *Comitê de Correspondência Comunista*, criado, nesse mesmo ano, por ele (Marx) e Engels. A idéia era trocar constantemente informações sobre a movimentação socialista nos diversos países. Para Marx, isso seria muito importante, pois faria com que o movimento social ultrapassasse os “limites da nacionalidade” e estivesse preparado como um todo para o “momento da ação”.

Porém, a resposta de Proudhon é negativa e extremamente agressiva, além de criticar Marx em relação a esse “momento da ação”, dizendo que qualquer revolução é apenas um apelo à força e à agitação. O autor chama o *Comitê de Correspondência Comunista* de dogmático e autoritário, dizendo:

“Se o senhor quiser, investiguemos juntos as leis da sociedade, o modo como elas se realizam, o progresso segundo o qual chegamos a descobri-las. Mas, por Deus!, depois de demolir todos os dogmatismos *a priori*, não sonhemos, de nossa parte, com a doutrinação do povo. Não caímos na contradição do seu compatriota Martin Lutero que, depois de liquidar a teologia católica, pôs-se logo, com grandes reforços de excomuniões e anátemas, a fundar uma teologia protestante. Há três séculos, a Alemanha só se ocupa em destruir o estuque de Lutero; não esboçemos para o gênero humano mais um sacrifício por novos rebocos. Aplaudo, de todo o coração, a sua idéia de confrontar

opiniões; estabeleçamos uma polémica boa e leal; ofereçamos ao mundo o exemplo de tolerância sábia e previdente; mas, pelo fato de estarmos à frente do movimento, não nos tornemos chefes de uma nova intolerância, não nos coloquemos como apóstolos de uma nova religião, ainda que da lógica e da razão” (PROUDHON, 1989, p. 202).

Proudhon também diz que suas proposições ficarão mais claras quando seu próximo livro sair, qual seja, a *Filosofia da Miséria*, e que espera “a férula” crítica de Marx. Percebe-se que o debate entre Marx e Proudhon existia antes da publicação da *Miséria da Filosofia*, em 1847. Era um debate extremamente político que envolvia desde a concepção do socialismo até a influência nos grupos alemães, mas também havia uma grande disputa teórica. Nesse último sentido, Marx era infinitamente superior a Proudhon e, provavelmente, utilizou-se dessa vantagem para tentar diminuir a influência política desse último autor.

O prestígio de Marx crescerá cada vez mais e aí sim o confronto entre esses dois autores e seus discípulos se consolidará; é a partir da publicação da *Miséria da Filosofia* que o confronto entre os autores se torna uma condição fundamental para compreender histórica e filosoficamente o desenvolvimento do pensamento socialista. O debate entre eles cristalizará questões indispensáveis ao socialismo como, por exemplo, a das alianças com os camponeses e com a classe média, o do papel dos intelectuais, dos partidos comunistas e do Estado, a concepção de luta de classes, a necessidade da subversão política, etc.

O combate político com Proudhon e, de alguma maneira, com todos os utópico-reformistas permeia as entrelinhas da *Miséria da Filosofia* e é, fortemente, mais um dos elementos que coloca o autor de frente com os assuntos materiais e, conseqüentemente, com a questão da produção no modo de produção capitalista. Confirmando a necessidade de dedicar-se à crítica da sociedade burguesa.

1.2. As bases metodológicas de Marx em 1847

Além desse caráter de combate político com Proudhon e, de alguma maneira, com todos os utópicos-reformistas, também existe na *Miséria da Filosofia* a consolidação da idéia de Marx que a realidade se apresenta como um todo interligado e orientado por um princípio constitutivo. No decorrer do estudo da obra é perceptível a articulação que o autor faz entre as categorias sociais dentro do sistema de produção

capitalista, ou seja, a necessidade da categoria *totalidade* para se analisar a realidade social e também é visível a “dependência” dessas categorias em relação ao processo de acumulação de riqueza.

Pensar a realidade através da articulação das categorias sociais e buscando um entendimento de como ocorre essa articulação permite que nessa obra Marx apresente a primeira crítica ao modo de reprodução do capital **na sua estrutura totalizante** e, portanto, contendo nessa crítica, de uma maneira ainda incipiente, a explicação de como esse capital é gerado, ou seja, um indício da teoria valor-trabalho.

É uma base metodológica que ajuda a entender o porquê essa obra contém uma formação inicial da teoria valor-trabalho. Para esclarecer melhor essa ajuda, faz-se necessário retomar alguns pontos da relação de Marx, são eles: a ruptura de Marx com a lógica de Hegel, no sentido de uma suprassunção (*Aufhebung*)¹⁷; e a dimensão que a categoria trabalho está assumindo no ideário marxista. Dimensão esta que está carregada de influência hegeliana advinda, especificamente, das categorias autonomia, autoreflexão e autoconstituição do pensamento. Estas três categorias apresentam, para Marx, as condições indispensáveis para a idéia de autonomia humana, ou seja, o homem real como resultado do seu próprio trabalho¹⁸.

Nesse sentido, os textos críticos a Hegel também são fundamentais para entender a trajetória de Marx ao encontro com a economia política clássica. Os dois pontos indicados no parágrafo anterior refletem como a influência e ruptura com o idealismo alemão fazem parte dos pilares que sustentam a elaboração de uma concepção materialista da história.

¹⁷ Adiantando possíveis confusões, convém destacar que os termos alemães *Aufhebung* (substantivo) e *aufheben* (verbo), sofreram as mais diversas traduções devido à dificuldade de encontrar um termo correspondente em português. Esquemáticamente, pode-se dizer que esse termo compreende três significados ao mesmo tempo: 1º - levantar, sustentar, erguer; 2º - anular, abolir, suprimir; 3º - conservar, poupar, preservar. É algo que se supera, suprime, mas simultaneamente mantém, conserva o que foi superado e suprimido. Na verdade, é uma categoria filosófica que revela a unidade e a totalidade do movimento dialético, porém, a dificuldade é expressar a dialética, já que a linguagem não comporta o movimento. Em português encontram-se as seguintes traduções: suprassunção, suspensão, supressão (substantivo); suprassumir, suprimir, suspender (verbo). Mais uma observação: subsunção e subsumir não fazem parte das possíveis traduções de *Aufhebung* e *aufheben*, pois significam a “ação de tomar”: sendo também uma categoria filosófica, seu significado é bem mais amplo que isso.

¹⁸ Não pretendemos cair na discussão sobre as heranças hegelianas em Marx. Esta parte da pesquisa foi considerada pertinente para demonstrar a relação Marx-Hegel, no sentido da construção do pensamento de Marx em direção à crítica da economia política e, conseqüentemente, a elaboração da sua teoria do valor.

Os textos *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* (1844), são o enfrentamento decisivo com a herança hegeliana, abrindo as portas para todos os questionamentos de Marx em relação ao sistema e ao método daquele autor. A crítica a Hegel passa, ao mesmo tempo, por uma crítica ao método desse autor (conseqüentemente por uma elaboração do método marxista) e por um estudo da economia política (conseqüentemente à crítica ao modo de produção capitalista).

É um percurso inseparável que se inicia nesse momento (1843-44) e que começa a amadurecer na *Miséria da Filosofia* quando Marx já tem claro que a filosofia hegeliana fornece as ferramentas para fundamentar a crítica da sociedade capitalista de modo conceitual-lógico, acrescentando a essas ferramentas a necessidade de ver o modo de produção capitalista do ponto de vista da *totalidade* da produção e reprodução do capital, através de um perspectiva metodológica da autoconstituição desse último¹⁹.

Explicitar a origem da base metodológica que influenciou o autor fornece elementos para entender o processo de construção do próprio método de Marx e, conseqüentemente, favorece a compreensão de como o autor está “amarrando” as categorias sociais na *Miséria da Filosofia*. Assim, nesta seção será exposto um pouco desse caminho teórico que envolve a relação de Marx com o idealismo alemão.

1.2.1. A Filosofia do Direito de Hegel

Hegel escreve as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no Traçado Fundamental* na sua maturidade (1820). É um texto no qual seu método e idéias estão claras e definidas, visto que o autor já tinha desenvolvido a *Fenomenologia do Espírito* (1807), a *Ciência da Lógica* (1816) e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817). Isso permite afirmar que a obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* é escrita dentro de um pensamento já articulado; assim, o direito para Hegel tem uma gênese anteriormente desenvolvida que está intrinsecamente ligada com a sua Lógica²⁰.

¹⁹ Convém lembrar as limitações da teoria do valor existentes nessa obra. Portanto, existem muitas ressalvas envolvidas nessa produção e reprodução do capital. No decorrer do texto será desenvolvido e explicado como Marx, no momento em que escreve *A Miséria da Filosofia*, entende o conceito de capital e desenvolve essa questão de autoconstituição.

²⁰ Antecipando o desenvolvimento desse item cabe, neste momento, lembrar que a lógica em Hegel “é a Ciência da *idéia pura*, ou seja, da idéia do elemento abstrato de *pensar*. (...) A idéia é o pensar, não como pensar formal mas como totalidade, em desenvolvimento, de suas determinações e leis próprias, que a idéia dá a si mesma: [e] não que já *tem* e encontra em si mesma.” (HEGEL, 1995, p.65). É um movimento

Dessa forma, em 1817 Hegel tem a configuração de seu sistema filosófico, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* vai refletir isso. Esse livro estrutura-se em três partes: 1ª- Ciência da Lógica, 2ª- Filosofia da Natureza e 3ª- Filosofia do Espírito; nessa última parte tem-se o espírito subjetivo, o espírito objetivo e o espírito absoluto. A Filosofia do Direito aparece como “expressão” máxima do espírito objetivo, qual seja: O Direito Abstrato, a Moralidade e a Eiticidade, sendo o espírito objetivo resultado da objetivação do espírito subjetivo, já que este último tem, na unidade da inteligência e da vontade, a liberdade, que é base do primeiro.

Nesse momento, Hegel tem claro que a liberdade é o alicerce do direito e isso vem do interior do seu sistema enciclopédico. Os princípios e pressupostos da Filosofia do Direito têm uma gênese conceitual na qual a liberdade é uma determinação essencial do espírito. aliás, é uma determinação última e suprema, constituindo-se “como ponto de partida e princípio de desenvolvimento do direito enquanto espírito objetivo” (MÜLLER, 2005, p.7).

Nesse sentido, a Filosofia do Direito está inserida na lógica hegeliana e, nela

“o ‘direito’ é apenas a expressão objetivada da *liberdade* do homem e dos homens (§ 4) e as determinações nas quais ele se expressa – Direito Abstrato, Moralidade e Eiticidade – devem entender-se como interiormente postas pelo movimento em todos sentidos fundamental das essencialidades *lógicas* (§ 2)” (LABARRIÈRE, 1983, p.8).

A estrutura lógica da Filosofia do Direito segue a lógica desenvolvida por Hegel que, segundo Müller a Introdução às *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*

“inicia condensando num só enunciado a tese fundamental do idealismo especulativo, que preside a toda apresentação do sistema enciclopédico e, também, da ciência do direito. Com efeito, basta ler o enunciado do § 1, eliminando a especificação do termo ‘direito’, para obter-se a formulação compacta da tese fundamental da dialética especulativa: ‘a ciência filosófica [...] tem por objeto a idéia [...], isto é, o conceito [...] e a sua efetivação’” (MÜLLER, 2005, p.8).

De acordo com a Filosofia do Direito, a “expressão” máxima do espírito objetivo – Direito Abstrato, Moralidade e Eiticidade – são as determinações e as condições que

do pensar que corresponde a um movimento da e na realidade e que passa por três momentos lógicos: universalidade, particularidade e singularidade.

constituem o conceito de Estado²¹. É dentro desse sistema lógico que Hegel vai conceber e apresentar o Estado como racional em si e por si e não como um dever ser, pois ele constitui a realização do espírito. Esse Estado será a determinação completa e a efetividade plena do direito, sendo que esse só terá eficácia no Estado, ou seja, o indivíduo só pode efetivar sua liberdade através do Estado.

No campo da Eticidade (que é aquele que cabe desenvolver, ainda que de forma sucinta, em virtude da crítica de Marx e da intenção dessa exposição), o homem é primeiro membro de uma família; segundo, membro da sociedade civil e, por último, cidadão. Na família, a relação acontece de forma natural e imediata: temos aí a relação matrimonial, a relação entre pais e filhos, etc. Na sociedade civil temos as relações sociais propriamente modernas, onde seus membros diferenciam-se extremamente. Nessa esfera encontram-se as relações de trabalho, os processos econômicos e a competição; é também onde se desenvolvem os conflitos e as contradições, evidenciando o dilaceramento das relações sociais. Portanto, é nessa esfera que as instituições jurídicas surgem como meio de reger os conflitos individuais. Por último – o homem como cidadão –, temos o Estado que, na verdade, é a culminação de todo o processo. Ele surge como resultado das contradições e conflitos sociais, nele se concretizam as determinações da idéia de liberdade e assim as relações políticas passam a ser aquelas que medeiam as relações entre os homens.

Segundo Hegel (§ 261),

“Em face das esferas do direito privado e do bem próprio privado, da família e da sociedade civil o Estado é, por um lado, uma necessidade *exterior* e a potência superior a elas, a cuja natureza estão subordinadas as leis bem como o interesse dessas esferas e de cuja natureza dependem; mas, por outro lado, ele é o fim *imanente* dessas esferas, e tem o seu vigor na unidade do seu fim-

²¹ O desenvolvimento dessas esferas – Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade – também segue, é claro, a lógica hegeliana. Assim, elas não podem ser pensadas como uma sucessão linear. A lógica hegeliana, que nos fornece a Idéia, é a identidade das determinações lógicas com os momentos de configuração e essa identidade, para ser alcançada, passa por “um processo de concreção do universal que, diferenciando-se em si e repondo-se segundo diferentes níveis de profundidade e de oposição, se contradiz, se cinde interiormente e, assim, se mostra negativamente em seu processo de unificação consigo na superfície das coisas. Cada momento de seu desenvolvimento alcança um nível específico de ‘determinidades’ e traz à tona um círculo particular de determinações (expressão de uma figura). Cada esfera, cada nível, é então mais rico do que o nível anterior, pois a Idéia perfaz em cada um destes um conjunto mais rico de determinações, logo, de concreção. (...) Portanto, não se pode justapor as diferentes figuras do direito (Direito Abstrato, Moralidade e a Eticidade) como se tratasse de um simples sucessão onde uma eliminaria a outra, ou como se o desenvolvimento do conceito, logicamente compreendido, fosse diferente das figuras da liberdade historicamente produzidas por ele” (ROSENFELD, 1983, p. 54).

último universal e do interesse particular dos indivíduos, em que os indivíduos têm *deveres* para com ele na medida em que, ao mesmo tempo, têm direitos em face dele (§ 155)” (HEGEL, 2005b).

Em Hegel, a supremacia do Estado em relação à sociedade civil – que acompanhou todo o pensamento político ocidental moderno²² – alcança sua forma acabada. O autor defende uma monarquia constitucional na qual o monarca “resolveria” os conflitos de uma maneira não discricionária, já que o Estado, para corresponder ao seu conceito, deveria ter uma constituição regrado efetivamente as relações de seus cidadãos.

Hegel enxergou os conflitos da sociedade moderna e soube captar o caráter contraditório do processo econômico²³. O Estado moderno vai reger as contradições que são inerentes a esse processo. ele será uma instância política que controla e supervisiona os conflitos e as contradições. Segundo o autor, “pior que o pior dos Estados é a ausência de Estados”²⁴.

1.2.2. O desenvolvimento da Idéia do Direito

De acordo com o item anterior, viu-se que a Filosofia do Direito é a expressão máxima do espírito objetivo e esse tem sua base na realização da liberdade. Porém, a

²² Para o pensamento político clássico, o Estado é a sociedade política e juridicamente organizada, ou seja, ele é a sociedade civil. Isso pode ser visto, segundo Rosenfield (1983), em Aristóteles, Cícero, Tomás de Aquino, por exemplo. Assim, essa supremacia do Estado em relação à sociedade civil está mais diretamente ligada ao pensamento político ocidental moderno.

²³ Hegel percebia as mudanças na sociedade, principalmente, devido ao processo de industrialização e as novas dimensões do comércio mundial. Assim, interessava-se pelas questões econômicas e seu conhecimento sobre economia política foi decisivo para estruturação do seu pensamento político. A economia política permite ao autor ver que havia regras presidindo os processos econômicos e que, portanto, a troca de mercadorias entre os indivíduos passava por um nível de racionalidade em que o fundamental consiste em captar as leis operantes no sistema de satisfação das diferentes necessidades individuais. Assim, Hegel através do seu sistema das necessidades, incorpora a economia política. Ou seja, ele também submete a economia à lógica.

²⁴ Quanto ao debate sobre a questão se Hegel era um defensor do Estado prussiano, cabe dizer que Hegel era um ativista político que admirava a Revolução Francesa, apesar de criticar o terror jacobino. Ele acreditava que a Revolução faria seu próprio caminho propagando-se pela Alemanha e liberando sua terra natal, tanto que, quando Napoleão, vitorioso, entra em Iena, Hegel saúda os vencedores, pois, para ele, isso representava a realização dos ideais da Revolução Francesa. Essa alegria deve-se ao fato do seu comprometimento com os ideais da humanidade, os quais devem sempre buscar a liberdade. Para Hegel, “ao privilegiarmos a acepção de idéia de liberdade, conceberemos a história como um longo – e sofrido – processo de realização desta idéia, que nasce com a liberdade de um no mundo oriental (a liberdade do monarca), passando pela liberdade de poucos no mundo greco-romano, para chegar à liberdade de todos no mundo moderno, cujo desfecho político é a Revolução Francesa” (ROSENFELD, 2002, p.17). É importante destacar que a Revolução Francesa não é o fim do processo, já que de acordo com o movimento conceitual da idéia de liberdade, a história consiste em superar etapas inferiores de evolução da humanidade, que são negadas e conservadas em estágios posteriores.

liberdade só pode se realizar através do Estado, já que esse Estado é o desenvolvimento pleno do espírito. Percebe-se, então, que o surgimento da Filosofia do Direito está inserido na lógica hegeliana. Convém, para esclarecer essa imanência, desenvolver essa lógica juntamente com as categorias que permitam entender como se dá o desenvolvimento pleno do espírito até esse culminar no Estado. Para isso, começaremos definindo o que é o conceito nessa lógica.

O conceito em Hegel é algo bem particular, ele não é meramente conceito. O conceito é o que unicamente tem efetividade e ele mesmo se dá essa efetividade. A efetividade aqui não é realidade, pois a primeira não está colocada como oposta ao pensamento.

“A efetividade (*Wirlichkeit*) é a unidade posta da reflexão e da imediaticidade, reflexão real, o que a existência (*Existenz*) só é em potência, pois, nela, o movimento do fundamento não chegou ainda a ser *uno* na multiplicidade empírica do mundo” (ROSENFELD, 1983, p. 17).

Portanto, ela é a unidade da essência e da existência, não podendo ser só existência porque esta não realiza o movimento de autodeterminação e não pode ser só essência porque uma vez que realiza o movimento de autodeterminação, ela volta à imediaticidade das coisas. Assim, a efetividade carrega em si seu próprio poder de auto-efetuação, o qual vai ao fundamento e, ao mesmo tempo, aparece na existência, permanecendo na imediaticidade do ser.

O conceito sendo o que unicamente tem efetividade e ele mesmo se dando essa efetividade, contém uma energia própria para a sua realização, ou seja, ele põe essa efetividade. Dessa maneira, o que é, é a auto-apresentação do conceito e, “tudo o que não é esta efetividade posta pelo conceito é *ser-ai*²⁵ passageiro, contingência²⁶ exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, inverdade, ilusão, etc” (HEGEL, 2005a, p. 01).

²⁵ O *ser-ai* é a determinação mais elementar e imediata de algo que é. E apesar de ser uma categoria vazia, pois é somente uma reflexão externa e não posta por ele mesmo, ele mostra como surge em princípio a determinação.

²⁶ A contingência é a possibilidade de realizar-se como efetividade. Ela não pode ser inferiorizada ou desprezada porque é um efetivo, mas esse efetivo é determinado apenas como possível e, assim, o outro ou o contrário o é igualmente. Dessa maneira, a contingência não tem um movimento de autodeterminação e, portanto, não tem fundamento – a não ser de ser contingente – podendo ser então o que ela não é. Ao poder ser o que ela não é (que, contudo, não é a sua negação) perfaz um movimento de reflexão e é posto por esta. Tem-se, então, que a possibilidade, assim como a efetividade possui nela mesma a determinação de ser mediada e não de ser mediação.

O *ser-aí* é a existência imediata e mais exterior do conceito, ou seja, é o conceito sem seu movimento de autodeterminação. Isso nos mostra que, apesar do *ser-aí* e do conceito estarem separados, eles mantêm uma relação estreita. Segundo Hegel,

“O conceito e a sua existência são dois lados, separados e unidos, como o corpo e a alma. O corpo é a mesma vida que a alma, e, contudo, ambos podem ser considerados como estando separados. Uma alma sem corpo não seria algo de vivo e inversamente, do mesmo modo. Assim como o *ser-aí* do conceito é o seu corpo, assim este obedece à alma, que o produziu” (HEGEL, 2005a, p. 01).

A unidade do *ser-aí* e do conceito é a Idéia, essa é o conceito na sua determinação completa e na sua realização plena. Não é uma idéia meramente subjetiva, a Idéia em Hegel é a estrutura racional, é o conceito completamente determinado.

A filosofia enquanto saber absoluto tem a Idéia como objeto, ou seja, o objeto da filosofia nada mais é que a determinação completa e plena do conceito. Assim, o objeto da *ciência filosófica do Direito* é a Idéia do Direito, que é a liberdade e, de acordo com Hegel, para esta ser “verdadeiramente aprendida, ela tem que ser conhecida no seu conceito e no seu *ser-aí*” (HEGEL, 2005a, p.01).

Para apreender a Idéia de liberdade faz-se necessário saber, antes, o que é a vontade, pois, a liberdade, que é o solo do Direito, solidifica-se na vontade. Isso ocorre porque toda vontade é e deve ser livre; não existe uma vontade que não seja livre, assim como não existe liberdade que se realize fora da vontade. Segundo Hegel,

“a liberdade é uma determinação fundamental da vontade. (...) Vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade só é efetiva enquanto vontade, enquanto sujeito” (HEGEL, 2005a, p.06).

Isso remete a uma passagem já aludida anteriormente, quando foi exposto que na unidade da inteligência com a vontade tem-se a liberdade. Mas como se dá essa unidade? Qual seria a conexão entre a inteligência e vontade. O caminho que esclarece a conexão é o que explica a diferença entre pensamento e vontade com a seguinte problemática: o homem seria por um lado pensar e, por outro, querer?

Para Hegel,

“a distinção entre pensamento e vontade é somente a distinção entre comportamento teórico e prático, mas eles não são como duas faculdades, senão que a vontade é um modo particular do pensamento: ela é o pensamento enquanto em vias de transpor-se

no ser-aí, enquanto impulso de dar-se ser-aí” (HEGEL, 2005a, p.6).

Esclarecendo: quando eu penso um objeto, esse objeto vira um pensamento e, portanto, perde o elemento sensível. O objeto não está mais defronte a mim e passa a ser algo que é essencialmente e imediatamente meu e não tem mais o que lhe era próprio, foi abandonada toda sua particularidade. Ele é agora uma representação e toda representação é uma universalização, pois, “tornar algo universal significa pensá-lo” (HEGEL, 2005a, p.07). Isso é o comportamento teórico; o prático, por sua vez, começa no pensamento, no próprio eu, e aparece antes de tudo como oposto ao mundo. Antes, no comportamento teórico, o eu aparece vazio, sem determinação natural, caráter, conhecimento, etc. No comportamento prático, ativo, a cada ação o eu determina-se, põe uma diferença. E as diferenças pertencem ao eu e quando o eu exterioriza essas determinações, essas diferenças – as coloca no mundo externo – elas são, na verdade, aquilo que o eu praticou, são vestígios do espírito.

Percebe-se assim, que o teórico está contido no prático. O eu, para desejar algo (comportamento prático), precisa antes representar esse algo (comportamento teórico).

“A vontade mantém o [elemento] teórico dentro de si: a vontade se determina; esta determinação é, inicialmente, algo interno: o que eu quero, eu me represento, é objeto para mim. O animal age segundo instinto, é impelido por algo interno e é, então, também, prático, mas ele não tem vontade alguma, porque ele não se representa o que deseja” (HEGEL, 2005a, p.7).

Não se pode ter vontade alguma (comportamento prático) sem inteligência (comportamento teórico), assim como alguém não pode pensar ou comportar-se teoricamente sem vontade, pois enquanto pensamos somos precisamente práticos. São comportamentos inseparáveis.

Esclarecida essa questão sob comportamento teórico e prático tem-se que

“o espírito é antes de tudo *inteligência* e que as determinações pelas quais esta, no seu desenvolvimento, progride do *sentimento* ao *pensamento*, passando pela *representação*, são o caminho de ela produzir-se como *vontade*, a qual, enquanto espírito prático em geral, é a verdade mais próxima da inteligência” (HEGEL, 2005a, p.7).

Esse caminho pelo qual a inteligência produz-se é o desenvolvimento do conceito de vontade, que seguindo a matriz lógica do desenvolvimento do conceito especulativo, nos fornece a vontade livre em si e para si, ou seja, a vontade autônoma.

Vontade essa que “torna, a própria liberdade, enquanto autodeterminação da universalidade, a sua destinação, o seu conteúdo e o seu fim” (MÜLLER, 2005, p. 9).

Dessa maneira, assim como a liberdade é o solo do Direito, a vontade autônoma é o princípio de efetuação do direito, o processo no qual as estruturas do desenvolvimento recíproco permitem que as relações humanas se dêem uma nova forma de existência. O sistema de direitos passa a ser um sistema de direitos e deveres que asseguram à vontade, através das instituições, a sua realização.

Esse sistema de direitos só se realiza através do Estado. Assim, esse é ponto de chegada da vontade autônoma. Porém, o que vem a ser o ponto terminal do processo é na verdade seu começo. A vontade autônoma, na medida em que tem a forma universal do querer (autodeterminação) ela tem o impulso de se efetivar, o impulso de ir além de si mesma. Assim, a vontade autônoma

“põe como a verdadeira mediação, pois, para poder realizar-se, necessitará repor em sua interioridade o caminho percorrido e efetuar-lo novamente na imediação em incessante transformação do devir do mundo. Na verdade, o ato-de-pôr uma determinação é um ato através do qual o conceito volta ao seu fundamento: o ato-de-suprimir o negativo põe uma positividade animada pela sua própria negatividade. Considerado desse modo, o objeto não é mais um limite, próprio do ser primeiro, mas expõe um livre movimento de autodeterminação denominado por Hegel de infinitude do conceito” (ROSENFELD, 1983, p. 49).

I.2.3. Análise do § 262

Com esses instrumentos temos condições de finalizar a apresentação da lógica de Hegel através do § 262 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, pois para Marx nesse parágrafo “encontra-se resumido todo mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral” (MARX, 2005, p.31).

Hegel desenvolve a relação família, sociedade civil e Estado. Segundo esse autor, tem-se um movimento que vai da família ao Estado que é, na verdade, o movimento do espírito livre. Esse movimento acompanha o desenvolvimento do conceito de vontade livre e, portanto, cada esfera corresponde respectivamente a cada configuração da vontade livre, que, por sua vez, corresponde a cada momento abstrato do desenvolvimento do conceito de vontade livre (universalidade, particularidade e singularidade). Assim, novamente a passagem de um para o outro também não acontece

de maneira linear e mecânica, cada uma dessas esferas contém elementos de negatividade e insuficiência que precisam ser superados (*Aufhebung*).

A família se “desintegra” na medida em que as relações naturais e imediatas não são mais suficientes para reger as relações entre os membros; nesse momento ocorre a passagem para a sociedade civil, pois os membros passam a se comportar de acordo com contratos. Na esfera da sociedade civil, os membros se diferenciam bastante, uma vez que estão submetidos às relações de trabalho e aos processos econômicos; nesse momento desenvolvem-se as contradições e os conflitos, os contratos não são mais suficientes para reger os conflitos individuais. É quando o Estado surge para controlar esses conflitos e contradições, ele é a culminação de todo esse processo. É nessa esfera que o indivíduo, através da vontade livre autônoma, “alcança” a liberdade, já que é nessa esfera que concretiza a determinação plena da Idéia de liberdade.

É seguindo o desenvolvimento do conceito especulativo de conceito – que é a matriz de todo movimento e que, ao mesmo tempo, recebe da autodeterminação da liberdade uma base fenomenológica – que Hegel formula o § 262:

“A Idéia efetiva, o espírito que se divide a si próprio nas duas esferas ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil, enquanto esferas da sua finitude, a fim de ser, a partir da idealidade delas, espírito real-efetivo infinito para si, reparte nessas esferas o material de sua efetividade finita, os indivíduos enquanto *multidão*, de modo que essa repartição aparece, no singular, *mediada* pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da sua destinação (§185 e Anot.)” (HEGEL, 2005b).

Esse parágrafo reflete a dimensão que a autodeterminação do conceito, até chegar a Idéia, adquire na tese especulativa hegeliana, pois ele evidencia que somente a Idéia é o que determina tudo, sendo, inclusive, capaz de fundamentar a realidade. De acordo com o processo de autodeterminação da Idéia, a história é o local de desenvolvimento da unidade entre pensamento e ser; assim, ela é o local onde a Idéia se realiza e, portanto, o mundo existe somente porque veio a ser em si mesmo o outro de si, ou seja, a história é uma autoposição do mundo como conceito. Isso não quer dizer que a ordem do mundo é portadora de um conhecimento lógico,

“não se trata, então, de mostrar o conteúdo lógico da existência ética, político-social, mas de apreender conceitualmente esta realidade como sendo portadora de um poder de vir a ser outra de si mesma. Com efeito, ela só é outro mediador de si, um outro que

não é apenas o de uma simples justaposição espacial, mas o da mediação que, trabalhando a imediação dada, chega a produzir uma realidade mais conforme seu conceito” (ROSENFELD, 1983, p. 18).

Para Hegel, a história conceitual realiza-se através da história dos acontecimentos e cada esfera (conceitual e histórica) guarda sua própria efetivação. O ponto central é que a história dos acontecimentos está sempre subordinada aos elementos do porvir do conceito e assim, ela “é concebida como o ordenamento dos fatos humanos segundo o processo de efetivação do absoluto” (ROSENFELD, 2002, p. 18).

Dessa maneira, em Hegel, o sujeito será sempre a Idéia, já que esta pode engendrar-se, a partir de si mesma suas determinações concretas, finitas. Assim, no § 262, o Estado sendo a Idéia efetiva, é o verdadeiro sujeito, tendo a família e a sociedade civil como suas manifestações. A Idéia “se degrada, rebaixa-se à ‘finitude’ da família e da sociedade civil, para, por meio da supra-sunção destas, produzir e gozar sua infinitude” (MARX, 2005, p. 31).

A Idéia efetiva, o Estado, quer buscar sua infinitude de qualquer maneira e as duas esferas – família e sociedade civil – são apenas o momento objetivo da Idéia infinita, ou seja, o ser finito. Assim, não serão mais as necessidades externas dessas duas esferas quem produz o Estado e sim o desenvolvimento desse que as coloca em atividade.

Não importa se a família e a sociedade civil são as bases do Estado ou se são a condição para a existência do Estado. As necessidades externas dessas duas esferas, que trouxeram à tona o Estado, subordinaram e deixaram dependentes suas leis e seus interesses – isso, em Hegel, é entendido como a essencialidade do Estado. A dependência e a subordinação são subsumidas na necessidade externa, ou seja, o Estado seria um fim imanente.

Os interesses dessas esferas não são mais “atendidos” pelo Estado, pois as vontades dessas esferas cedem às leis e interesses do Estado. Esse, como idéia efetiva, tem a capacidade de autodeterminar-se; assim, a família e a sociedade civil são apenas esferas conceituadas dele. “É o Estado que nelas se *divide*, o que as *pressupõe*; e ele o *faz*, em verdade, ‘para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real *infinito para si*’”(MARX, 2005, p.29).

Essas esferas, que são progressivamente os pressupostos do Estado, na especulação se tornam regressivamente a manifestação, fenômeno. O produzir-se a partir dessas esferas é evidenciado como o desenvolvimento pleno da Idéia e, portanto, independe de qualquer fato, a não ser da autodeterminação da Idéia mesma. A família e a sociedade civil que, na verdade, são os sujeitos reais “são convertidos em predicado do Estado, ao passo que este é elevado à posição de sujeito” (ENDERLE, 2005, p.19). Na verdade, o Estado é quem passa a determinar essas esferas, ocorrendo uma “*ontologização* da Idéia, com a conseqüente *desontologização* da realidade empírica. Em Hegel, família e sociedade civil são *produzidas* pela Idéia de Estado, engendradas por ela” (ENDERLE, 2005, p. 19).

Na lógica hegeliana, através da Filosofia do Direito, percebe-se que toda a complexidade da tese especulativa acaba se prendendo na Idéia, que passa a ter como finalidade apenas o movimento lógico. A questão não passa pelo fato de Hegel ter ou não dimensão de que sua lógica apenas ajuda a legitimar o existente, já que este é determinado através e de acordo com os movimentos dos conceitos. É sim pelo fato de que essa lógica tem um papel fundamental na apreensão da negatividade da realidade, sendo esta dialética, contraditória, e não o pensamento por si só. Em outras palavras,

“O sistema, ou seja, a filosofia e o seu método, é uma tomada de consciência da realidade. Esta intervenção modifica a realidade e o saber tem consciência disso, até abalar e despedaçar o sistema que o torna possível. Esta é a dialética e é a dialética da realidade, que, no sistema hegeliano (...) estará às avessas, porque se apoiava sobre a consciência, sobre o pensamento e não sobre a realidade” (SICHIROLLO, 1973, p. 48).

Mesmo estando “às avessas” essa dialética influenciou Marx, pois a construção do real feita através dessa lógica expõe a possibilidade de se apreender o real considerando as suas contradições. O que destaca não somente as contradições da sociedade moderna como também uma idéia de autodeterminação desse real; Marx discordou dessa autodeterminação realizada pelo pensamento, mas não descartou a capacidade de se apreender o real dado um princípio “orientador”.

1.2.4. A relação de Marx com a filosofia hegeliana

O princípio de autoconstituição da Idéia fornece o entendimento de um princípio teórico de constituição da realidade. Essa lógica atinge diretamente o pensamento de Marx, ao despertar, entre outras coisas, a preocupação do autor em entender como se

forma a realidade burguesa, quais são os elementos que a constituem e como se insere a ação humana nesse processo de construção social.

Quase sempre o espírito tem uma autonomia que autoconstitui a realidade, assim, essa última se mostra de maneira fetichizada e enrijecida, pois está presa a uma dialética conceitual que se apóia em si mesma e os componentes reais já aparecem negados no momento da universalidade. É como se ocorresse uma substituição da dialética histórico-social por uma dialética apenas conceitual. Porém, é através desse princípio de autoconstituição – que em Hegel se mostra como um princípio de autonomia do pensamento – que Marx caminhará para uma sistematização teórica da realidade burguesa, revelando seu princípio constitutivo, qual seja, o capital.

O questionamento de Marx em relação a esse princípio começa no seu envolvimento com os Jovens Hegelianos. Em resumo, esses jovens tinham um fascínio pela filosofia hegeliana – já que essa era a explicitação da liberdade universal e da autoreflexão intelectual em termos conceitual-lógicos – mas, ao mesmo tempo, discordavam quanto ao pensamento político de Hegel, que legitimava a realidade repressiva do Estado prussiano.

Muitos dos Jovens Hegelianos tentaram livrar-se do pensamento político de Hegel deixando de lado a capacidade teórica da filosofia desse autor, ou seja, ignoraram a capacidade sistemática da teoria construtiva de Hegel. Marx viu que esse duplo caráter – liberdade conceitual e liberdade abstrata burguesa²⁷ – da filosofia hegeliana não podia ser separado, pois a dialética da liberdade fornecia um domínio do conceito sobre o real que desembocava na Filosofia do Direito. Além do mais, a Filosofia do Direito tem um potencial crítico, uma vez que “admite” as contradições dentro da sociedade civil.

Marx em nenhum momento nega o domínio do conceito sobre o real existente nessa teoria. Porém, mesmo assim, a filosofia hegeliana mantém a capacidade de construir teoricamente a realidade burguesa²⁸, fortalecendo a idéia de que qualquer crítica tem que ser fundamentada de modo teórico. Os Jovens Hegelianos não vêem isso e, segundo Marx, abandonam essa idéia ao negarem o pensamento político de Hegel.

²⁷ No item anterior já desenvolvemos a concepção de Estado em Hegel. Neste momento, convém retomar que esse Estado é um Estado de direito e é ele quem assegura, através do jurídico, os direitos e deveres dos cidadãos, garantindo a liberdade universal do indivíduo. Os jovens hegelianos, conscientes da realidade do Estado prussiano, entendiam o pensamento político de Hegel como a idéia de uma liberdade abstrata – não no sentido de falta de determinação e, sim, por não corresponder ao real.

²⁸ Conforme o andamento do texto ficará claro a capacidade dessa filosofia de apresentar o real e como Marx absorve e, ao mesmo tempo, nega essa capacidade.

É esse um dos caminhos que começa a ocasionar um distanciamento entre Marx e os Jovens Hegelianos, pois o primeiro, por não ver uma separação, passa a querer esclarecer e determinar o alcance e validade da filosofia dialética de Hegel. Marx se prende na capacidade construtiva dessa filosofia e a utiliza para a elaboração da base intelectual do seu pensamento.

Em nenhum momento o autor desconsidera a inadequação entre a filosofia sistemática e a filosofia política de Hegel. Essa incoerência fornecia a Marx as bases para entender que dentro desse sistema a realidade sempre estaria submetida ao domínio da teoria e esta última nunca ignoraria as contradições do real, como também não proporia uma superação destas contradições. Era preciso admitir a inseparabilidade das “duas” filosofias, e é aí que se encontra o início da relação de “amor e ódio” de Marx por seu mestre. A questão era entender como a filosofia hegeliana encontra sua validade objetiva, ou seja, sua capacidade de apreender as estruturas do real, ao permitir um domínio teórico que não questiona a realidade e, ao mesmo tempo, também não “inventa”²⁹ elementos que expliquem as contradições existentes na realidade.

É como se essa teoria ocultasse em si uma explicação da realidade ao “escancarar” as contradições do real, uma vez que essas são subsumidas por ela. E, ao mesmo tempo, enfatizasse essas contradições, já que elas não encontram respaldo na sua própria idéia de liberdade.

“Marx vira, entretanto, muito bem, que, no momento em que a filosofia experimenta sua validade objetiva, encontrando uma realidade oposta à idéia de autonomia e de liberdade, tem de ser entendida enquanto fundo crítico de habilidade explicativa, incluindo, simultaneamente, sua autocrítica. Se Marx dava-se conta disso, percebia também a irracionalidade do mundo real desencavada pela capacidade racional da filosofia. Nesta tese, aparentemente paradoxal, encontra-se o princípio posterior de sua análise crítica: a análise objetiva tem de pressupor e reconstruir a ‘racionalidade interna’ da realidade objetiva, mostrando, de tal maneira, as condições reais de sua realização” (FLICKINGER, 1986, p.30-31).

Como suspender (*Aufhebung*) essa dialética conceitual sem perder seu caráter crítico? Como conservar a dialética retirando dessa seus elementos idealistas? Como

²⁹ Referimo-nos, nesse momento, à capacidade que a filosofia hegeliana tem de não se “apegar” a elementos transcendentais para explicar a realidade. Hegel rompe com uma tradição filosófica que nunca via nos homens a “responsabilidade” sobre a realidade existente, encontrando em categorias como, a religião, a natureza, a razão, etc. a chave explicativa para o real e para a possibilidade de torná-lo “melhor”.

tirar a “carapaça mística” da dialética hegeliana? Para Marx, isso só seria possível através de uma crítica filosófica da própria filosofia, mantendo a idéia de um princípio teórico de autoconstituição do real, porém, esse princípio tem que ser capaz de revelar as mediações abstratas da realidade.

Marx vai a fundo nas determinações da dialética hegeliana e, nesse caminho, vem à tona mais que uma inadequação entre a liberdade universal conceitual-lógica e a filosofia política de Hegel. Pois, por um lado, o Estado do direito hegeliano mediatizava as relações sociais de modo abstrato e, portanto, fornecia uma idéia abstrata de liberdade universal. Por outro lado, a dialética hegeliana fundamentava a liberdade universal, tornando-a uma liberdade concreta do conceito lógico.

Ou seja, o movimento de determinação da liberdade, que se realiza através do pensamento autônomo e autoconstituído, leva Hegel a apresentar uma realidade política de modo dialético. Tal era a ferramenta que “escancarava” as contradições e, ao mesmo tempo, enrijecia a realidade. Necessitava-se de um entendimento modificado da dialética hegeliana, levando em conta seus próprios argumentos e, portanto, validando-a metodologicamente quanto à sua perspectiva crítica de evidenciar uma sociedade determinada pelo modo de reprodução do capital.

Para isso, o “caroço racional” da dialética hegeliana precisava ser buscado também em uma idéia de autonomia e autoconstituição, mas para Marx, era preciso levar isso ao nível material. Nesse contexto entra em cena a idéia de autonomia humana e essa sendo resultado do próprio trabalho do homem que cria o mundo. Assim, inevitavelmente, Marx se concentra em um estudo da *Fenomenologia do Espírito*. Nessa obra Hegel desenvolve claramente que autoreflexividade e autonomia do pensamento expressam a autoconsciência e, somente a partir desta, tem-se os caminhos para a autonomia e liberdade da razão humana.

“Referindo-se à *Fenomenologia do Espírito*, devido à sua dialética da auto-reflexão humana, Marx ligaria seu próprio pensamento à velha tradição cartesiana da teoria da autoconsciência, na qual se formulara a fundamentação da autonomia e liberdade da razão humana, colocada como princípio básico de todo conhecimento científico: tradição esta que provocou diversos esboços de legitimação a partir de Descartes, através de Kant e Fichte, até a filosofia hegeliana. Em outras palavras, o fascínio desta tradição do pensamento liberal, expresso na *Fenomenologia do Espírito*, encadearia Marx ao modelo fundamentador da autonomia humana enquanto modelo

de auto-reflexão: a autotematização do homem no seu conhecimento objetivo – resultado da dialética fenomenológica –, passando a ser o modelo estrutural de sua auto-realização suposta ao nível material, isto é, no trabalho produtivo” (FLICKINGER, 1986, p.60).

A questão para Marx é: não ignorar a dialética enquanto dialética da autoreflexão. Esta é a porta de entrada para a sua perspectiva de autonomia humana e, conseqüentemente, de autorealização do homem através do trabalho. A consciência imediata recebe em Hegel mais um adjetivo, qual seja: ingênua. O processo que leva a consciência ingênua e imediata ao saber é nada mais que: uma revelação de mediações, construídas através de relações autoreflexivas da própria consciência. É um caminho no qual a consciência ingênua destrói a imediatez de seu acesso às informações que tem do mundo objetivo.

Ao final desse caminho surge o “mundo invertido”, o qual só pode existir devido à consciência enquanto algo autoreflexivo. O invertido determina-se como verdadeiro e se torna a consciência filosófica, trazendo à tona, através de sua inversão, a contradição, sendo esta última sua preocupação essencial, pois a sua verdade só pode ser no aparecer aparente (enganador) do mundo objetivo. Ou seja, a consciência ingênua manifesta o engano visando a autoreflexividade constituidora do saber, que “fornece” o mundo invertido, a autoconsciência. Esse mundo invertido é o real existente, pois o processo de autoreflexão do saber é a autotematização da consciência que, na verdade, é o desenvolvimento do espírito. A dialética da autoreflexividade é determinante para existir a autoconsciência e, esta última abre caminho para fundamentar a idéia de autonomia humana também como autoreflexão, pois essa dialética que constitui o saber, revelando a autoconsciência, resulta em uma confirmação do homem no conhecimento objetivo dele mesmo.

Como se dá essa confirmação? Através do trabalho. A autoconsciência chega a si mesma pelo trabalho e, esse realiza e objetiva o homem. “Hegel [...] entende o trabalho como essência, como essência do homem que se confirma” (MARX, 2005, p.56).

“Logo, é pelo trabalho, e somente pelo trabalho, que o homem se realiza objetivamente como homem. Só depois de haver produzido um objeto artificial é que o homem é real e objetivamente algo mais e diferente de um Ser natural; e é apenas nesse produto real e objetivo que ele toma de fato consciência de

sua realidade humana subjetiva. Portanto, é pelo trabalho que o homem é um Ser sobre-natural real e consciente de sua realidade: ao trabalhar, ele é Espírito encarnado, é mundo histórico, é História objetivada” (KOJÈVE, 2002, p.28).

A fundamentação da autonomia humana pela autoconsciência passa também pela esfera do reconhecimento, porque a autoconsciência é em si e para si e, por isso, só pode existir quando um outro a reconhece. Dessa maneira, a dialética da autoreflexividade inclui o reconhecimento de um ser pelo outro, ou seja, na determinação da autoconsciência revela-se uma idéia de autonomia humana que implica sempre uma realidade humana social.

“(…) o homem, para ser homem de forma verdadeira e verídica, e saber que é, deve impor a idéia que tem de si aos outros: deve fazer-se reconhecer pelos outros (no caso-limite ideal: por todos os outros). Ou ainda: deve transformar o mundo (natural e humano) onde não é reconhecido em um mundo onde esse reconhecimento se efetue. Essa transformação do mundo hostil a um projeto humano em um mundo que esteja de acordo com esse projeto chama-se ação, atividade” (KOJÈVE, 2002, p.17).

Hegel não “descobre” a categoria trabalho³⁰, mas é ele quem introduz o “tornar-se homem através do trabalho”, influenciando diretamente a concepção de trabalho adquirida por Marx. Segundo esse último autor:

“A grandeza da fenomenologia hegeliana e de seu resultado final – a dialética da negatividade da qualidade de princípio motor e gerador – consiste, de uma parte, em que Hegel compreenda a autogeração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, exteriorização e suspensão desta exteriorização; em que compreenda então a essência do trabalho e conceba o homem objetivo, verdadeiro, portanto o homem real como resultado do seu próprio trabalho” (MARX, 1974, p.43).

Aqui cabe uma importante observação: o processo de determinação da autoconsciência, como foi visto, inclui necessariamente a autoreflexão, ao ponto de ter claro que, o aparecer enganador do mundo é, na verdade, a percepção superficial empiricista. Porém, sabe-se que em Hegel a lógica é o real – “é o Estado que serve para provar a lógica” – assim, a consciência filosófica (autoconsciência) ao dar-se conta do mundo invertido revela, na verdade, o próprio real existente. Isso conduz Marx ao

³⁰ Cabe destacar que, apesar da concepção negativa que o trabalho tem durante a Antiguidade e Idade Média, Hesíodo (século VIII a.C.) é considerado o primeiro pensador a revelar a positividade do trabalho. Aristóteles (século IV a.C.) é o primeiro a associar trabalho e valor.

seguinte caminho: se a autoconsciência só é determinada através de um processo de autoreflexão dependente do trabalho humano e, como resultado final, chega-se à própria realidade contraditória, essa contradição não se esgota em uma contradição lógico-formal, existe na verdade uma estrutura contraditória. Assim, a dialética fenomenológica, além de mostrar o homem como configuração do espírito – devido o trabalho –, traz à tona também a alienação desse homem, ou seja, a autogeração do homem vem, nessa sociedade, de um trabalho estranhado.

O modelo autoreflexivo do trabalho da *Fenomenologia do Espírito* fornece a Marx a ferramenta ideal para seu manuscrito de 1844, a categoria “Trabalho Estranhado”³¹. As formas sociais resultantes desse trabalho impediam a autorealização da autonomia humana, tal impedimento só poderia acontecer devido a deformações reais dentro desse próprio trabalho. Esse contexto é fundamental para as futuras concepções de Marx sobre o trabalho produtivo e trabalho assalariado.

Tem-se, assim, um Marx totalmente influenciado pela idéia de autonomia, autoconstituição e autoreflexão, reconstruída fenomenologicamente pela idéia de autogeração do homem no trabalho. Dentro da própria filosofia hegeliana³², o autor encontrou elementos que retiravam desta última alguns dos seus artefatos místicos, porém, esse caminho não estava completo. Era preciso continuar a realização dessa filosofia para conseguir “escancarar” a realidade da constituição do real de maneira dialética.

Marx, apesar de não ter consciência da dimensão da estrutura de produção e reprodução do capital, vê que a passagem das determinações reflexionantes da constituição da autoconsciência para as relações materiais da sociedade fornecia uma utópica auto-realização do homem. A realidade, além de não representar uma sociedade provida de liberdade, refletia uma enorme miséria material para a maioria dos seres humanos.

³¹ Sabe-se que em 1844 o autor escreve uma série de manuscritos conhecidos como *Manuscritos Econômico-Filosóficos*: acredita-se que todos estes manuscritos são influenciados pelas categorias reflexivas hegelianas, principalmente devido à interiorização e particularidade que Marx passa de cada categoria analisada. Porém, isso seria um outro tema de pesquisa.

³² Como já foi visto, para Marx, Hegel, sem ter a intenção disso, fornece na sua própria filosofia os meios para transcendê-la. “Pensar o princípio teórico de Hegel até seus limites objetivos foi, portanto, a primeira idéia metodológica oculta, visando transcender a pouca inteligência de sua auto-interpretação e liberando, assim, seu potencial sistemático de reconstrução crítica da realidade” (FLICKINGER, 1986, p. 29).

Nesse sentido, a análise social através da dialética fenomenológica expressa a deformação sofrida pelos homens nessa sociedade; porém, os fatos econômicos que poderiam explicar essas deformações não são sistematizados por essas categorias reflexionantes. Aliás, na maioria das vezes, nem suas origens são desveladas. Analisar os fatos utilizando afirmativamente essa metodologia reflexiva leva apenas à constituição de estruturas internas de fatos econômicos particulares. Mesmo com uma rede de categorias reflexionantes, Marx ainda não conseguia entender vários pontos da reconstrução da sociedade burguesa, justamente por não conseguir apreendê-la no seu todo.

A questão não era abandonar essa metodologia – Marx estava convencido dela – e em linhas anteriores, tentou-se explicar o porquê. Também não estava em xeque a construção da realidade burguesa através de um princípio teórico autônomo, autoconstituído e autoreflexionante. Contudo, era necessário reconsiderar esse meio metodológico – inversão da dialética –, pois não correspondia ao processo da reprodução material como um todo. Tornava-se necessário que tal reconsideração buscasse, ainda através desse princípio autônomo, a constituição do próprio capitalismo, dada sua predominância como atual modo de reprodução material.

“Quanto a isto, uma só condição fora prefigurada: a análise da sociedade capitalista como um todo exigia a rede reflexionante de categorias referentes a uma totalidade objetiva, totalidade esta que se encontrava, única e simplesmente, no próprio capital, já que este, enquanto poder dominante, pretendia estender-se através da sociedade como um todo. O ponto de vista da racionalidade do capital oferecia-se, assim, como instância categorial de análise. Ao invés de tentar analisar os fatos particulares da economia política, tentativa esta que conduziria apenas às relações reflexionantes, sem princípio determinado de referência, o capital, como princípio da síntese social, devia marcar o quadro da análise, subordinando os fatos e organizando as categorias econômicas sob sua própria ‘razão’” (FLICKINGER, 1986, p.87).

O “poder” do capital de envolver todas as categorias sociais para a finalidade de sua reprodução, revela a estrutura totalizante dele. Porém, fornece, pela negativa, um ponto essencial para Marx: o envolvimento de categorias que não eram próprias de sua reprodução. Ou seja, o seu processo de reprodução é dependente não só das categorias adequadas a ele, como também de categorias que envolvem a “mera” sobrevivência do homem. O capital não se constitui por si mesmo, ele é a expressão das relações sociais

dos homens, que surgem através do trabalho. Isso significa que a autonomia humana também é subsumida por esse processo de reprodução do capital, e aí se apresenta a “insuficiência objetiva quanto à constituição autônoma do capital enquanto estrutura totalitária” (FLICKINGER, 1986, p. 92).

“A ‘materialização da dialética’, pretensão explícita de Marx, deveria refletir, portanto, a **falsa autoconstituição do capital**, provando a inviabilidade de reconstruí-lo sem recorrer aos momentos não-fundamentais nas suas próprias categorias. Este é o mistério a ser descoberto a seguir” (FLICKINGER, 1986, p. 92)³³.

A autonomia humana dependente da autoreflexão da consciência pelo trabalho, estando incluída no processo de constituição do capital, se torna uma condição explícita de impedimento da reprodução do capital. Assim, o homem não “desaparece” na maturidade de Marx, a autonomia humana nunca foi esquecida por este autor. Porém, a sua inversão metodológica o põe em um caminho de crítica à economia política como um todo. Ou seja, a questão em cena passa a ser a reprodução material e social do homem através de um princípio totalizante da realidade objetiva, que, por ser totalizante, carrega em si uma categoria que o “destrói”, qual seja o trabalho humano não alienado.

Nesse contexto, a questão da liberdade e autonomia humanas também necessita de uma “inversão”. A dialética fenomenológica de autogeração, trazia junto de si uma idéia de liberdade e autonomia também deformadas. Era preciso pensar essas duas categorias dentro desse sistema totalizante de reprodução do capital e, novamente, utilizar afirmativamente o modelo de Hegel não daria certo. Esse é um dos pontos que mais distancia Marx da *Fenomenologia do Espírito*: a liberdade e a autonomia na sociedade capitalista passam por outra esfera que não a do reconhecimento. O autor transforma sua visão de liberdade, abandonando qualquer idéia de democracia universal, ou “verdadeira democracia”.

Isso é visível nos textos *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Apesar da diferença cronológica entre os dois ser mínima (um ano), no primeiro texto Marx se mostra “apegado” à idéia de liberdade universal realizada através da “verdadeira democracia”; já no segundo, está

³³ Grifo do autor.

claro para o autor a associação entre liberdade e “emancipação humana”, isto é, comunismo.

O caminho que está sendo trilhado por Marx na consolidação do seu método, evidencia os elementos que estão atuando diretamente na sua concepção de trabalho. A partir da determinante influência das categorias autonomia, autoconstituição e autoreflexão, pode-se afirmar que Marx passa sempre pela apreensão da filosofia hegeliana considerando seus dois “lados” inseparáveis e, portanto, sempre estabelecendo um relação de negação e conservação através da própria filosofia.

Esse duplo caráter passa a “guiar” a influência hegeliana em Marx, ao ponto desse último autor ver, claramente, uma contradição entre sistema e método nessa filosofia. Contradição essa que jamais será “resolvida” justamente, porque é ela quem fornece o brilhantismo de uma teoria construtiva, não transcendente e que aponta a realização de um princípio de liberdade universal.

I.2.5. A contradição entre sistema e método

Essa “incompatibilidade” existente entre sistema e método em Hegel é vista por Lukács como uma unidade entre lógica e ontologia. Um dos principais elementos que permitem a intelecção dessa unidade é a importância que o presente³⁴ assume na filosofia hegeliana e como este, apesar de ser o “reino da razão”³⁵, se mostra repleto de contradição, sendo essa a categoria “lógico-gnosiológica central”.

“A contraditoriedade como fundamento da filosofia e, em combinação com isso, o presente real como realização da razão constituem, por conseguinte, os marcos ontológicos do

³⁴ Cabe uma breve observação sobre o presente em Hegel: aquele, assim como a contradição, também tem um papel central na filosofia hegeliana. Porém, essa dimensão dada ao presente traz junto todo um debate sobre o fim da história, pois, por um lado, esse presente é a realização da Idéia, uma vez que ele é a efetivação das potencialidades internas da dialética e, portanto, dentro do sistema hegeliano a saída desse estágio seria uma impossibilidade lógica. Mas, por outro lado, as categorias lógicas são componentes dinâmicas do movimento da realidade, que devido a uma contradição insuperável – articulação entre dialética e historicidade real –, nunca pára. Assim, essas categorias podem ser entendidas como “graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo” (LUKÁCS, 1979, p.27), sendo que esse caminho tende ao infinito, já que a contradição nunca é superada e, portanto, o movimento nunca cessa. Essa questão do fim da história envolve um problema – levantado primeiramente por Engels e depois por diversos marxistas – que diz respeito à contradição existente entre sistema e método em Hegel. Esta contradição se origina da articulação que esse autor faz entre lógica e ontologia.

³⁵ O presente, para Hegel, é a realidade pós-revolucionária que apresenta uma situação nova na qual a contradição burguesa está bem clara. Nesse meio, o autor não nega, como a maioria dos pensadores do seu tempo, a relevância da razão e também não diz que essa contradição será superada. Hegel destaca-se por afirmar esse presente como sendo o reino da razão, o qual apresenta uma contraditoriedade real permanente.

pensamento hegeliano. Essa combinação faz com que lógica e ontologia se explicitem e articulem em Hegel num grau de intimidade e de intensidade até então desconhecido”. (LUKÁCS, 1979, p.10)

A contradição para esse autor não é uma sucessão de etapas que formam a realidade, não é uma série de momentos que formam o pensamento quando este tenta apreender o mundo e nem é um simples movimento da realidade que inevitavelmente acontece. Ela é o fundamento da filosofia porque esta é a verdadeira realidade que sofre constantemente a ação humana, carregando em si a contraditoriedade. Nesse sentido, a contradição é colocada por Hegel como um problema ontológico e, conseqüentemente, jamais pode ser superada (ontologia), nem mesmo no plano filosófico, pois este contém a realização plena da Idéia e, portanto, é o real efetivo (lógica). Segue-se, então, que a própria realidade é contraditória, assim como todo o pensamento racional sobre ela.

Esse princípio da filosofia de Hegel é algo particularmente novo, pois como a contradição não é superada definitivamente, admite-se uma realidade processual contraditória, cuja dinâmica é a articulação entre dialética e historicidade real. Tem-se, então, uma processualidade do pensamento que é, na verdade, conseqüência da processualidade de toda a realidade e, portanto, nunca cessa, mesmo quando se chega à Idéia Absoluta. Assim, esse autor vê a contradição de seu tempo como “a culminação de um processo dialético que, partindo da natureza inorgânica e atravessando a vida e a sociedade, explicitou-se até alcançar aquele ponto culminante” (LUKÁCS, 1979, p. 11). A contradição faz parte da análise do presente histórico que Hegel tanto valoriza e a existência dela não induz a um caminho de superação e, conseqüentemente, de especulações sobre um dever-ser. Hegel nega o dever-ser em face do que é, justamente devido a um sistema que pretende apreender o presente expondo categorias lógicas idênticas ao real, ao ponto de que todas as seqüências, hierarquias e conexões destas também correspondam à realidade.

Isso traz à tona um primeiro esclarecimento sobre a objetividade do idealismo nesse autor, primeiro porque castra uma série de elucubrações de uma ontologia que estava presa a diversos “dever ser” transcendententes – religião, moral, natureza, etc. – e, segundo, porque deixa a realidade totalmente passível de intelecção, sendo essa

extremamente central do ponto de vista daquilo que é (algo), a partir, é claro, de uma efetividade³⁶. Em Hegel tem-se

“uma notável objetividade, que se situa acima das intenções e dos desejos. Já nisso está presente a nova ontologia, cuja adequada compreensão é a meta última de todo seu pensamento: ou seja, a posição central e máxima da realidade no sistema global, a supremacia ontológica do ser-precisamente-assim da realidade com relação a todas as demais categorias, subjetivas e objetivas” (LUKÁCS, 1979,p.17).

É claro que esse ser-precisamente-assim está fundamentado em uma lógica e, por isso, de certa maneira Hegel também fica preso em uma ontologia transcendente. Mas, ao mesmo tempo, essa lógica não pretende provar o existente e nem fazer generalizações para se entender a realidade; ao contrário, a necessidade de no presente existir a coincidência entre Idéia e real se dá de uma maneira em que é o existente que deve provar a lógica.

A lógica hegeliana, seus caminhos e conexões não são apenas determinações do pensamento, eles são elementos da dinâmica da realidade; por exemplo, o Estado servindo para provar uma lógica. Tem-se um idealismo objetivo que permite uma construção conceitual-formal da realidade totalmente dependente de componentes reais e não de criações metafísicas. É claro que tal idealismo tem que ser visto ressaltando as limitações dessa construção, já que o sistema de Hegel enrijecia toda a realidade.³⁷

Percebe-se uma construção conceitual-formal da realidade subordinada a uma lógica que expressa, através do movimento do conceito, as conexões reais em seu mais alto grau de generalizações. Mas, ao mesmo tempo, essa lógica não assume as formas da realidade e depois as expõe como um movimento que segue uma lei mecânica e geral

³⁶ Retomando que efetividade remete a uma realidade que “é” no sentido de uma apreensão e determinação conceitual e não como um apreensão da representação, do ser-aí.

³⁷ Novamente, todo esse debate abarca a questão da contradição entre sistema e método em Hegel. Aqui, não há intenção em levantar todos os pontos que explicitam essa contradição, mas sim deixar claro que Hegel tem um idealismo objetivo que o difere de todos os idealistas anteriores e, apesar de todas as limitações que tal construção carrega, o idealismo hegeliano, por ter essa particularidade, fornece a base determinante para o método materialista de Marx. Ao final desse item imagina-se ter deixado claro esta base. Convém frisar que essa pesquisa não se concentra na inversão do método idealista de Hegel feita por Marx, mas sim trilhar a influência desse idealismo objetivo na construção de uma crítica à economia política e, portanto, na elaboração da teoria valor-trabalho, juntamente com o entendimento da autogeração do homem e de sua realidade através de um princípio material, qual seja, o trabalho. A explicitação desse idealismo objetivo foi bem colocada por Lukács em um capítulo da *Ontologia do ser social* intitulado “A falsa e verdadeira ontologia de Hegel”. Esse capítulo foi publicado no Brasil como um livro: LUKÁCS, Georg. *A falsa e verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

– ela coexiste com as formas objetivas da realidade, sendo uma expressão da essência real destas formas, uma vez que, estas são completamente subsumidas por ela. Ou seja, é uma lógica que não generaliza e esquematiza através de sucessões lógicas a realidade, e sim a torna objetiva, apresentando os momentos de constituição dessa e incorporando todas as conexões reais existentes nela. Segundo Marx, em Hegel “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve para provar o Estado mas é o Estado que serve para provar a lógica” (MARX, 2005, p. 46).

A partir do momento em que os elementos do movimento da realidade são determinantes para o desenvolvimento da Idéia Absoluta e que essa carrega em si toda a contradição real, tem-se, então, uma lógica que é implantada ontologicamente na qual o espírito pode ser entendido, de acordo com Lukács, como uma “entidade social”.

“a lógica hegeliana (...) não é uma lógica formal, mas uma indissolúvel unidade espiritual de lógica e ontologia. Por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão somente na forma de categorias lógicas; por outro lado, as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo” (LUKÁCS, 1979, p. 27).

- Assim, essa lógica tem sua gênese na realidade no sentido de buscar um entendimento das mediações e conexões das formas objetivas reais e de admitir o real existente. Dessa maneira, ocorre uma unificação entre o pensamento e da realidade, sendo que esse pensamento não se prende a nenhum elemento transcendente e objetiva a realidade incorporando a multiplicidade dos fatos e a presença permanente da contradição.

Essa apreensão e unificação da realidade no pensamento fornece objetividades que foram originalmente produzidas pelo desenrolar do movimento dinâmico-dialético da história. Além disso, é preciso destacar que, em Hegel, esse movimento está intrinsecamente ligado à ação humana, o reino da razão é produto dos próprios homens, esse é concebido e representado como um mundo imanentemente autocriado. As contradições internas que são motoras e movidas “se verificam na gênese do homem que cria e compreende o seu mundo” (LUKÁCS, 1979, p. 30).

Hegel vê que a contraditoriedade do real encontra-se na relação homem com a natureza³⁸, na medida em que a ação humana constrói o mundo estabelecendo um processo de afastamento da imediaticidade das relações naturais. O autor abre o caminho para dar ênfase à relação entre homem e sociedade, na qual o espírito é a expressão dessa interação. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que esse espírito é a identidade entre Idéia e real, ele também expressa a relação homem e sociedade. Assim, apesar de ocorrer uma identidade entre sujeito e objeto, em Hegel, essa identidade tem um caráter progressista, já que é tirado do plano gnosiológico a coincidência idéia-realidade, pois existe uma imanência, em última instância, do sujeito. Isso faz com que a identidade sujeito-objeto não se dê apenas como coincidência entre conteúdo do reflexo e objeto real, já que a Idéia é a própria prática dos homens, no sentido dessa prática ser o próprio pensamento e no sentido dela ter causas e conseqüências muito diferentes do que esses homens pensaram, sentiram e quiseram. Dessa forma, há uma abertura de possibilidades para novos caminhos do pensamento³⁹, mas sempre presa a componentes reais, pois as duas realidades – sujeito e objeto – são imanentes e não permitem uma idéia transcendente⁴⁰.

³⁸ As discussões sobre como se dá a relação entre homem e natureza sempre permeou o pensamento filosófico. O Renascimento (século XV) e o Iluminismo (século XVIII) marcam o desenvolvimento de tendências, entre outras, que visam enfatizar uma indissolúvel relação homem-natureza sem elementos transcendentais-teológicos. Não convém delinear como se deram esses pensamentos e como, muitas vezes, essa relação foi feita de maneira hierárquica e homogênea. Aqui cabe ressaltar que a teoria hegeliana da natureza e da história dos homens continua nesse caminho progressista da Idade Moderna – com toda uma série de problemas que também derivam da sua rigidez lógica –, mas esse autor avança, pois em sua concepção a natureza apenas prepara e funda o desenvolvimento dos homens, da sociedade e da história. Assim, ela é somente uma base, uma pré-história na qual se desenvolve, através das ações humanas, categorias e conexões qualitativamente novas que vão além dela mesma. Ou seja, ela é “muda” e existe independentemente dos homens, apesar de ser o alicerce para a atividade destes. Isso fornece também uma hierarquia sociedade-natureza, mas que se orienta de maneira muito mais enérgica em direção à organização dos homens.

³⁹ Na verdade, afirmar que em Hegel tem-se uma possibilidade de “novos caminhos para o pensamento” traz à tona, novamente, a contradição entre sistema e método. Assim, cabe retomar que a lógica hegeliana apresenta a limitação de enrijecer a realidade mas, ao mesmo tempo admite e se prende aos componentes reais desta e, portanto, admite a dinâmica histórico social.

⁴⁰ É claro que a identidade sujeito-objeto é absurda e violenta a realidade. Hegel necessita desse recurso para passar de uma totalidade ontológica para um sistema lógico, mas isso não tira o caráter progressista de como esse autor coloca essa identidade. As teorias da mimese, no geral, separam esses momentos, “respeitando” uma série de mediações existentes entre realidade heterogênea e homogeneização do pensamento, mas ao colocarem essa coincidência no plano gnosiológico, perdem exatamente essa heterogeneidade, dificultando uma orientação no sentido da realidade objetiva, já que o “encontro” apenas nesse plano fornece campo para qualquer elemento subjetivo-transcendente que independe da realidade existente. Essa identidade é bem polêmica e seria necessário maior atenção a esse ponto: porém, a preocupação é destacar como essa identidade, junto com diversos pontos já levantados, torna a lógica hegeliana algo particularmente novo, com elementos determinantes para que Marx desenvolva seu método de crítica à realidade burguesa.

A ênfase aqui é mostrar que essa identidade sujeito-objeto está totalmente vinculada com a maneira segundo a qual Hegel vê a relação homem-natureza e, portanto, reforça o entendimento de um mundo que é constantemente autocriado, apesar da lógica hegeliana freqüentemente obscurecer esse fato. Dessa maneira, em diversos momentos o autor não consegue proceder suas análises sem falar diretamente da finalidade e do meio no processo de trabalho. É somente pelo trabalho que o homem se realiza objetivamente como homem e, somente através deste último, a consciência chega a si mesma. Nesse ponto o sistema hegeliano se mostra mais uma vez “progressista”, pois junto desta concepção de trabalho tem-se uma nova forma de entender a teleologia. Esta passa a estar totalmente vinculada ao trabalho, em contraposição a uma teleologia guiada pela transcendência e que, portanto, permitia um domínio exclusivo da causalidade da natureza. Com a teleologia do trabalho, Hegel traz à tona o domínio que o homem pode ter da natureza através de um princípio de desenvolvimento que se torna cada vez mais complexo e completo, qual seja: a astúcia da razão.

O autor não separa a causalidade da natureza da teleologia do trabalho, mas faz uma diferenciação demonstrando, ao mesmo tempo, a inter-relação existente entre as duas. A maneira como se dá o entrelaçamento dessas duas categorias é o que impulsiona o desenvolvimento humano através de uma dinâmica dialética imanente. Apesar desse avanço na concepção de trabalho e sua conexão com a teleologia, tem-se novamente um domínio da lógica sobre essas categorias, fazendo com que toda essa inter-relação torne-se algo meramente ilustrativo, pois o sujeito que realiza a ação “aparece” depois da Idéia.

Como se demonstrou, o desenvolvimento da Idéia percorre um caminho de passagens lógicas do conceito até se realizar. Sem entrar na questão da negatividade que existe nos momentos lógicos, pode-se dizer que o movimento da Idéia segue uma dedução lógico-imanente. Hegel entende a natureza também nesse contexto, a ponto de ocorrer um processo lógico imanente de superação dessa⁴¹; nesse percurso, é necessário que a Idéia tenha livre passagem para se autodeterminar sem que seja necessário o sujeito, pois a lógica hegeliana, além de separar natureza e sociedade – o homem faz parte da segunda – em termos de um movimento lógico, ela também estabelece uma

⁴¹ Superação no sentido de afastamento da naturalidade através de mediações.

hierarquia entre as categorias que edificam o sistema, colocando a natureza subordinada à sociedade – em termos lógicos também, ou seja, dentro de um movimento. Assim, ocorre um movimento de autodeterminação da Idéia em um momento em que ainda não ocorreu logicamente o surgimento da vida. Hegel vai tão a fundo no seu sistema que torna uma necessidade lógica o surgimento da vida e da sociedade sobre a Terra.

Dessa maneira, como se dá esse movimento da Idéia no momento no qual logicamente o sujeito não existe, mas o desenvolvimento da Idéia sim? O autor sai dessa problemática – que na verdade é mais uma vez a contradição entre seu sistema e método – apresentando a teleologia, que como vimos impulsiona o movimento, como categoria própria da natureza, a ponto dessa ser deduzida da dialética do mecanicismo e do quimismo. O autor faz isso para conseguir dar livre passagem ao movimento da Idéia sem a necessidade de um sujeito.

Ou seja:

“Por um lado, Hegel descobre no trabalho o princípio no qual se expressa a forma autêntica da teleologia, a posição e realização real da finalidade por parte de um sujeito consciente; por outro lado, essa genuína categoria ontológica é incorporada no meio homogêneo de uma sistemática na qual imperam os princípios lógicos. Segundo tal sistemática, a teleologia surge num estágio que não produziu ainda nem a vida, nem o homem, nem a sociedade. Com efeito, a vida – em conformidade com os princípios lógicos de explicitação do sujeito-objeto idêntico – só pode se tornar figura no estágio da Idéia; e a teleologia tem precisamente a função lógico sistemática de conduzir do estágio do conceito àquele da Idéia. Com isso, a hierarquia lógica leva ao seguinte absurdo: a categoria do trabalho é desenvolvida antes que, na seqüência evolutiva lógica-ontológica, tenha surgido a vida” (LUKÁCS, 1979, p. 57).

Ao mesmo tempo em que Hegel reconhece a imanência realista do trabalho, ele se esquivava disso para não pôr abaixo todo seu sistema. A maneira como Marx está vendo isso reflete-se destacando que essa concepção, de certa maneira, entrelaça a natureza e a sociedade. A partir do momento em que ocorre o “surgimento da vida”, o processo teleológico torna-se unitário e o processo lógico de explicitação da Idéia volta a percorrer o caminho trilhado pela lógica, porém agora não somente enquanto Idéia, mas também enquanto própria realidade.

Isso fornece então uma nova concepção de teleologia que, além de direcionar a construção teórica da realidade para o homem, reafirma a idéia de um mundo

imanentemente autocriado por este através do trabalho. A lógica hegeliana, como foi dito, ofusca essa compreensão, mas não consegue impedir uma inflexão no pensamento filosófico, já que também não abre mão de elementos ontológicos no decorrer de seu desenvolvimento.

Na verdade, todas essas categorias explicativas do sistema hegeliano – presente, contradição, processualidade, dever-ser, autocriação da realidade pelos homens, autonomia do pensamento, identidade sujeito-objeto, teleologia/causalidade da natureza – faz com que Hegel “encare” e compreenda a realidade na sua época que, como já foi visto, é a própria ascensão da contradição burguesa. Marx capta essa dimensão da lógica hegeliana e afirma ser Hegel o primeiro e único pensador a conseguir descrever a realidade burguesa de modo conceitual-lógico, sendo que apenas dessa maneira é possível fazer uma análise crítica do *status quo* da realidade social. Segundo Flickinger (1986),

“Marx sempre teve a aguçada consciência da força explicadora da teoria hegeliana, capaz de apresentar a realidade social tal como fora então e de modo coerente. Por isso, sua oposição referia-se apenas à deficiência da perspectiva transcendente do ‘idealismo’ de Hegel, que impedira a este a ultrapassagem da mera representação conceitual da realidade social. (...) Assim, o duplo caráter da relação com Hegel manifestou-se na convicção de Marx de ter encontrado neste, por um lado, a teoria mais avançada e capaz de reproduzir a realidade social burguesa de modo adequado, sobretudo no que diz respeito a reprodução abstrata do poder real do capital – sem que fosse, por outro lado, capaz de criticá-lo” (FLICKINGER, 1986, p.18).

Marx está trilhando esse caminho quando escreve *A Miséria da Filosofia*; a filosofia hegeliana fornece a Marx elementos que o prendem no entendimento de como se constrói teoricamente essa realidade burguesa, considerando que essa é constantemente construída e reconstruída pela ação humana, ou seja, inverter a dialética hegeliana é, na verdade, inverter o princípio criador da realidade, mas já revelando a determinação que essa sofre devido às necessidades do capital.

Capítulo II – Valor e trabalho no modo de produção capitalista

No capítulo anterior destacamos duas influências teóricas determinantes para o estudo do valor na *Miséria da Filosofia* e, ao mesmo tempo, contextualizou-se política e teoricamente essa obra. Porém, antes de desenvolver como, em 1847, Marx apresenta uma formação da teoria do valor-trabalho, resta ainda apresentar como o valor e o trabalho, tornam-se essenciais ao modo de produção capitalista somente do ponto de vista da sua unidade. Entender a dimensão dessa unidade requer a explicitação de como o surgimento das questões sobre valor e trabalho acompanha o advento do capitalismo. Para tanto, é inevitável estabelecer um paralelo entre o desenvolvimento do modo de produção capitalista e as novas concepções teóricas inauguradas graças à nova maneira de organizar a produção. A exigência de uma teorização sobre valor e trabalho acompanhou as transformações econômicas, sociais e políticas que consolidaram um modo de produção no qual mudou-se radicalmente tanto a forma segundo a qual os homens aparecem no seu relacionamento com seus meios de produção, assim como com os objetivos da produção. Respectivamente, o surgimento da propriedade privada tal como a conhecemos hoje e a produção com o objetivo de acumular riqueza exigiram, inevitavelmente, a definição do valor de uma mercadoria.

Definir a grandeza de valor é condição *sine qua non* para se elaborar as maneiras de como adquirir riqueza. Não obstante, no momento em que a necessidade da definição do valor se acirra, dado o progresso do modo de produção capitalista, também presencia-se cada vez mais a associação entre valor e trabalho. Isso porque a nova maneira de produzir visa acumular riqueza através da exploração do trabalho – mais precisamente da exploração do trabalho livre. Assim, as primeiras teorizações sobre valor, mesmo sem ter clareza que a riqueza provinha do trabalho, discorreram em algum momento sobre este último. Algo muito natural de ocorrer não só porque a explicação sobre a riqueza estava “escondida” nele, como também porque a partir do momento em que mudam as condições de organização das condições materiais de vida, mudam-se, concomitantemente, a concepção e o sentido do trabalho.

Dessa maneira, o trabalho também é atingido pelas transformações econômicas, sociais e políticas, requerendo novas teorizações sobre ele. Porém, com uma grande ressalva: considerando o trabalho como uma categoria decisiva para a estruturação da

sociedade – no sentido da organização produtiva e das relações sociais edificadas sobre a base material da sociedade –, ele, ao mesmo tempo em que sofre mudanças devido às transformações na realidade, também determina essas transformações. Com o duplo papel de ser determinado e determinante da realidade social, o trabalho assume o valor de uso de gerar riqueza, mas junto a isso continua a produzir valores de uso para a reprodução das condições materiais de vida. Por isso, a associação valor-trabalho tem que ser apreendida do ponto de vista do desenvolvimento de um modo de produção historicamente determinado e não do ponto de vista de uma naturalização das relações de produção.

Para abordar a questão do valor e do trabalho com a dimensão enfatizada no último parágrafo, este capítulo procurará encadear as mudanças nas concepções dessas categorias e as transformações na realidade social com a singular forma capitalista de produzir. Para tanto, será discutido, em primeiro lugar, o valor e o trabalho no decorrer das sistematizações sobre a economia e, depois, valor e trabalho no decorrer do desenvolvimento da produção – ou seja, no decorrer do movimento da propriedade privada, da divisão do trabalho, da troca e do capital.

II.1. Ciência econômica, valor e trabalho

Os economistas clássicos, ao definir a economia política como o estudo do processo social de produção e circulação, davam relevância ao trabalho envolvido nesse processo. Essa postura atingiu seu ponto mais alto nas obras de Marx. Todavia, na medida em que os autores chamados “neoclássicos” foram dominando a “ciência econômica”, a partir das últimas décadas do século XIX, o caráter social do processo econômico foi paulatinamente deixado de lado e, com isso, também a categoria trabalho⁴². Essa mudança de rumo pode ser observada nas concepções de diversos autores citados por Lionel Robbins no primeiro capítulo de seu livro *Ensayo Naturaleza y significación de la Ciencia Económica* (1951), escrito no início da década de trinta do século XX. Este autor sintetizou a concepção neoclássica de economia e seu livro

⁴² A escola de pensamento neoclássica, também conhecida como marginalista, surge com três autores em diferentes países: Léon Walras (1834 – 1910), na França; W. Stanley Jevons (1835 – 1882), na Inglaterra e Carl Menger (1840 – 1921), na Áustria. E foi em seguida desenvolvida na Europa por outros autores que receberam destaque, tais como: Alfred Marshall, Eugene Böhm-Bawerk, Vilfredo Pareto e Arthur Pigou.

passou a ser, dentre inúmeros outros livros apologéticos dessa economia, um guia filosófico para o entendimento do que é a ciência econômica⁴³. Para ele,

“El economista estudia la distribución de medios que son escasos. Se interesa en la forma en que los diversos grados de escasez de los diferentes bienes originan distintos coeficientes de valuación entre ellos, y en la forma en que los cambios en las condiciones de escasez afectan a esos coeficientes, ya provengan de modificaciones de los fins o de los medios, de la demanda o de la oferta. *La economía es la ciencia que estudia la conducta humana como una relación entre fines y medios limitados que tienen diversa aplicación*⁴⁴” (ROBBINS, 1951, p. 39).

Nessa perspectiva, a ciência econômica atual propõe-se a estudar as atividades que os homens desenvolvem para satisfazer as suas necessidades⁴⁵. A satisfação de grande parte das necessidades é realizada através da aquisição de bens econômicos. Adquirindo um conjunto de bens econômicos, o sujeito, ou a sociedade, estabelece a sua riqueza na forma de patrimônio ou de renda⁴⁶. Bem econômico é todo objeto que tem a capacidade de satisfazer uma necessidade humana e cuja disponibilidade é limitada. Dessa maneira, o bem econômico também pode ser entendido como um objeto que tem *utilidade* e que seja *escasso*. Do ponto de vista econômico, o objeto útil transcende o juízo de valor, pois ao satisfazer uma necessidade, não importa se o objeto é nocivo ou não ao indivíduo.

Essa ciência considera a importância de outros aspectos para estudar essas atividades como, por exemplo, o campo da tecnologia, do direito, da moral, etc. Porém, o seu modo de entender as atividades dos homens é particular, já que tem a preocupação em considerar o processo de *satisfação das necessidades, através da aquisição de bens que tenham utilidade*.

Para tanto, essa ciência econômica atual considera duas circunstâncias fundamentais:

⁴³ Para uma crítica marxista contundente dessa definição, ver SWEEZY, Paul. *Teoria do desenvolvimento capitalista*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

⁴⁴ Grifo meu.

⁴⁵ A maneira como a ciência econômica estuda as atividades que os homens desenvolvem para satisfazer as suas necessidades (função de produção, otimização da produção, equilíbrio geral, etc.) não é objeto desta pesquisa e nem deste seção 1.1. Por ora, pretende-se apresentar qual é a proposta da ciência econômica atual em relação ao seu objeto de estudo, que é a sociedade.

⁴⁶ Patrimônio ou riqueza é o *estoque* de bens disponíveis para os sujeitos, ou para a sociedade em um dado momento; renda é um *fluxo* de bens que se tornam disponíveis para os sujeitos, ou para a sociedade, em consequência das atividades que desenvolvem, em um dado período.

1. *As necessidades humanas são diversas e infinitas.* Primeiro, cada necessidade traz consigo outras necessidades mais particulares e específicas. Por exemplo: a necessidade de se vestir implica considerar requisitos como o tipo de tecido, o clima, o poder aquisitivo, a preferência por certo tipo de roupa, a cultura, a religião, etc. E, segundo, porque as necessidades se desenvolvem de maneira ilimitada ao longo do tempo – as necessidades dos homens de hoje não são as mesmas dos homens de quinhentos anos atrás. Por exemplo: a locomoção por meios mecânicos é uma necessidade atual que inexistia há tempos atrás.
2. *Os bens econômicos com os quais os homens satisfazem suas necessidades são limitados.* No geral, os bens econômicos que satisfazem as necessidades humanas não estão disponíveis imediatamente e, portanto, precisam ser produzidos. A produção encontra diversos limites como, por exemplo, limite da força de trabalho, limite das forças físicas e mentais do homem, limite da vontade humana, limite do tempo que o homem dispõe, limite dos recursos naturais, etc.

Estas duas circunstâncias fundamentais – necessidades ilimitadas e bens econômicos limitados – implicam que as ações humanas sejam determinadas por escolhas. Já que não é possível satisfazer todas as necessidades, deve-se escolher obter certos fins ao invés de outros e, portanto, escolher certos meios ao invés de outros. Assim, a ação humana tem uma característica particular que é ser necessariamente uma escolha. Dessa maneira, resumidamente, pode-se dizer que, na linha do já citado Robbins, a “ciência econômica estuda as ações que os homens realizam para satisfazer suas necessidades enquanto estas ações comportam escolhas em consequência da limitação dos meios que podem tornar-se disponíveis para a satisfação dessas necessidades” (NAPOLEONI, 1997, p. 25).

As atividades econômicas concentram-se, então, em satisfazer necessidades através da produção de objetos úteis – considerando que a utilidade é inerente ao objeto, caso contrário, esse não é um bem econômico. A troca de bens é dependente de uma função demanda⁴⁷, sob a hipótese de que os consumidores estão maximizando sua utilidade.

⁴⁷ $Q = f(p)$, Q é quantidade demandada e p é preço. Ou seja, a quantidade demandada depende do preço.

Percebe-se que qualquer menção à questão do valor é desnecessária. O objetivo é satisfazer as necessidades através da obtenção de bens úteis. Os grandes desafios são entender os tipos de escolha dos indivíduos e desenvolver um ótimo funcionamento das atividades de produção de bens. A teoria do valor é posta completamente de lado.

Para essa escola, segundo Maurice Dobb, a “moda” é dizer

“que a teoria do valor é desnecessária e que todas as proposições indispensáveis podem ser enunciadas simplesmente em termos de uma teoria empírica de preços. Dizem que uma teoria que representa as relações de troca como funções de determinadas preferências humanas expressas no comportamento humano é tudo o que uma verdadeira ciência econômica deveria ter, ou pelo menos necessita ter, e que tal teoria, *ipso facto*, constitui a única teoria do valor que pode existir quando o valor é definido corretamente” (DOBB, 1978, p. 10).

Essa negligência com a teoria do valor é totalmente coerente, pois a ciência econômica atual, apesar de sofrer transformações durante o século XX, segue a tendência neoclássica de pensamento econômico. A escola de pensamento neoclássica, ou marginalista, baseou-se – desde sua origem – em uma concepção oposta à dos clássicos e de Marx, ou seja, está fundada numa interpretação individualista de caráter psicológico. Em consequência, a lei do valor baseada no trabalho foi ignorada ou recusada.

“Nas últimas décadas do século XIX, a Revolução Marginalista procurou subverter os alicerces da Crítica da Economia Política, abandonando a investigação sobre as leis do movimento do capitalismo, para postular as condições de equilíbrio no processo de troca. O ataque marginalista incidiu, desde logo, sobre a Teoria do Valor-Trabalho, que explicava a forma-valor dos produtos a partir das relações entre produtores independentes, para se fixar no conceito de *utilidade*, que realça as relações entre os indivíduos e bens escassos” (BELLUZZO, 1998, p. 68).

A escola marginalista, ao atacar a teoria do valor-trabalho, estabelece outra maneira de entender o funcionamento da sociedade. Fixando a utilidade como fundamento do valor, a sociedade passa a ser analisada do ponto de vista das preferências individuais. O processo de troca é determinado pelas escolhas, sendo, portanto, dependente das posições subjetivas dos agentes. São esses que estabelecem qual a utilidade de um produto e decidem realizar ou não uma troca. Isso implica uma radical mudança nas teorias da produção e distribuição. Categorias até então consideradas relevantes para a explicação do modo de produção capitalista – mais-valia,

capital, classes sociais, valor da força de trabalho, valor do produto do trabalho, etc. – são desconsideradas e, no lugar, os fatores de produção – terra, capital⁴⁸ e trabalho –, vistos como elementos físicos (desligados do social) assumem os papéis principais.

Esses três fatores de produção considerados pela economia neoclássica sempre estiveram presentes na história do pensamento econômico. Os teóricos da economia política clássica elaboraram suas grandes questões através desses conceitos. Smith, considerado um dos precursores da teoria do valor-trabalho, afirma no capítulo seis, sobre “Fatores que compõem o preço das mercadorias”, do seu livro *A riqueza das nações* (1983), que trabalho, capital e terra são fonte de valor e de renda, aparentando uma negação em relação a sua suposta teoria do valor-trabalho. É esse capítulo que fornece o arcabouço teórico da escola marginalista e é por isso que essa escola também será conhecida como “neo” clássica.

Os fatores de produção, para a economia neoclássica, são os elementos universais de toda a produção e a melhor alocação desses fatores fornece uma situação eficiente na produção e na distribuição. “Capitalistas e trabalhadores, ambos apresentam-se no mercado enquanto proprietários de fatores de produção cujos ‘serviços’ se dispõem a vender em troca de uma remuneração” (BELLUZZO, 1998, p.71). A eficiência na produção é atingida através de uma *função de produção* e com

⁴⁸ O conceito de capital utilizado pela escola neoclássica é diferente do conceito de capital anteriormente definido pelas economistas clássicos. Marx foi quem definiu o conceito de capital de maneira mais plena, pois até então as definições limitavam a ver o capital como um instrumento material (inclusive como dinheiro) necessário para se realizar a produção, que gerava um retorno (remuneração) devido ao risco que o proprietário corria ao realizar um investimento. Não existia uma preocupação em apreender como surgia esse capital. Para Marx, “a produção de mercadorias e o comércio, forma desenvolvida da circulação de mercadorias, constituem as condições históricas que dão origem ao capital. O comércio e o mercado mundial inauguram no século XVI a moderna história do capital” (MARX, 1968, p. 165). Isso porque, dada uma pré-acumulação de riqueza monetária, é a partir da circulação de mercadorias que é possível “produzir” capital, considerando, é claro, a existência de trabalho livre. É somente através dessa mercadoria especial, o trabalho livre, que é possível gerar capital, pois esse nada mais é que trabalho não pago acumulado. O capital não se autovaloriza. Isso será melhor desenvolvido na seção 1.2 deste capítulo; por agora cabe ressaltar que economia neoclássica, além de definir o capital como um simples fator material de produção, também o considera produtivo, ou seja, ele “cria” valor. Para essa escola, o capital é uma quantia de dinheiro controlada pelos capitalistas e seu papel apenas se realiza no momento em que o capitalista compra máquinas, matéria-prima para produzir bens econômicos, que serão vendidos gerando lucro para os donos do capital. Ou seja, ao capital cabe o mérito do retorno dos investimentos, ele é produtivo. Essa é uma enorme diferença entre Marx e a economia neoclássica, porque, para esse autor, o capital não tem a capacidade de gerar valor. Marx o considera um fator de produção sim, como a terra e o trabalho, porém, no sentido da participação do processo produtivo na qualidade de contratar, inclusive, força de trabalho – a verdadeira responsável pela geração do valor. Uma máquina no decorrer do tempo sofre depreciação, a cada porcentagem de depreciação ela transfere valor aos produtos, até o ponto dela se tornar inutilizável. Jamais uma máquina cria valor, diferentemente da força de trabalho. A economia neoclássica utiliza esse recurso teórico – capital gerando valor – de uma maneira ideológica, podendo assim, justificar os lucros dos capitalistas.

essa se determina a quantidade de produto a ser gerado, dadas certas quantias de terra, trabalho e capital. Essa é a linha de raciocínio central da escola neoclássica.

“No ensino da economia política neoclássica predomina o conceito de função de produção, no qual os preços relativos dos fatores se apresentam como função das proporções em que esses fatores são empregados – para certo estado do conhecimento técnico. Esse predomínio teve um efeito negativo sobre o desenvolvimento do assunto: com efeito, ao concentrar a atenção sobre o problema das proporções fatoriais, desviou-a de problemas mais difíceis – mas que proporcionam maiores recompensas – como as influências que afetam a oferta dos fatores e as causas e conseqüências das mudanças no conhecimento técnico. Ademais, a função de produção constitui-se em um potente instrumento de deformação pedagógica. O aluno de teoria econômica aprende a escrever $O = f(L, C)$, onde L é uma quantidade de trabalho, C , uma quantidade de capital e O , uma quantidade de produto. É ensinado a supor que todos os trabalhadores são homogêneos, e a medir L em horas/homem de trabalho; é dito algo acerca do problema relativo aos números-índices que surge ao se escolher uma unidade de produto. Mas logo o estudante é arrastado ao problema seguinte, na esperança de que se esqueça de perguntar em que unidade C é medido. Antes que se lhe ocorra fazê-lo, já se tornou professor. Assim, tais hábitos pouco rigorosos de pensamento se transmitem de uma geração a outra” (ROBINSON⁴⁹ apud BELLUZZO, 1998, p. 67).

A ênfase em estudar a economia através de uma função de produção elimina as contradições e os conflitos da sociedade e a escola neoclássica se preocupou, então, em consolidar o raciocínio matemático, procurando isolar os fatos econômicos de outros elementos da realidade social. Por isso que, após a “revolução marginalista”, pode-se pensar, resumidamente, a ciência econômica da seguinte maneira: existem dois campos de análise dentro da economia política, o campo marxista e o campo burguês (com diversas ramificações). O campo burguês não problematiza a relação capitalista, não lhe confere um caráter histórico. Já o campo marxista considera essa relação como uma realidade historicamente determinada e, portanto, as categorias consideradas não reconhecem uma naturalização das relações e, sim, seu caráter social contraditório.

Nesse sentido, a escola neoclássica assume o discurso de um mundo harmônico que tende ao equilíbrio, tomando por base: 1- a sociedade não é dividida em classes; 2- o produto social é repartido entre os diversos prestadores de serviços produtivos

⁴⁹ A referência aqui é à economista inglesa Joan Robinson (1903 – 1983), reconhecida como emérita keynesiana.

segundo regras objetivas de tipo natural: 3- o valor é uma realidade natural do produto, ele é a utilidade, ou seja, a capacidade de satisfazer necessidades.

Essa concepção teórica sofreu, porém – como foi dito acima –, algumas mudanças (destacando-se aí a chamada “revolução keynesiana”) devido a razões relativas à história da realidade social e econômica do capitalismo⁵⁰ e até mesmo por razões de caráter formal, ou seja, “razões que correspondem à verificação lógica da coerência interna do discurso marginalista” (NAPOLEONI, 1991, p. 13). Assim, o pensamento neoclássico vem recuando em alguns de seus preceitos básicos, admitindo, principalmente, os limites e as possibilidades de aplicações de sua teoria. Atualmente, o controle macroeconômico, o planejamento, a mediação do Estado no mercado (regulação da demanda, regulação da distribuição, programação do processo produtivo e do consumo), que até poucas décadas atrás eram práticas condenáveis, inserem-se, embora ainda modestamente, nos debates dos economistas.

Mas especificamente em relação à teoria do valor-trabalho a aversão continua. Teóricos como, por exemplo, Piero Sraffa (1898 – 1983), no início dos anos sessenta do século XX, reacenderam o debate em torno dessa teoria, afirmando sua pertinência para as grandes questões econômicas. Porém, o debate não trouxe grandes resultados, pois ainda existe uma resistência dentro do pensamento econômico à categoria “valor”⁵¹.

A escola de pensamento neoclássica nunca se preocupou em elaborar uma medida invariável do valor, como tentou fazer a economia política clássica. Dessa ausência surgiu uma redução teórica no campo da ciência econômica, que passou a se dedicar em estabelecer leis econômicas que resultam do comportamento das empresas e dos consumidores que procuram maximizar sua utilidade, em um mundo de escassez. O valor, para essa corrente de pensamento, não tem uma só causa, mas diversas, e qualquer teoria que tente elaborar *uma* causa é totalmente falsa. Essa escola baseia-se

⁵⁰ Crise de superprodução em 1929, desigualdades econômicas e sociais marcantes, desastres ambientais, persistência de países subdesenvolvidos na maior parte do mundo, etc; em suma, a história do capitalismo tem sido marcada por contradições, desequilíbrios, crises, o que, mesmo a contragosto dos autores neoclássicos, acabou por impor certas mudanças de concepção. Um exemplo marcante foi a teoria formulada por John Maynard Keynes (1883 – 1946), publicada em 1935 (*Teoria geral do emprego, do juro e da moeda*) que, além de influenciar fortemente a política econômica dos países capitalistas desenvolvidos, ocasionou um progresso da teoria macroeconômica.

⁵¹ Sobre esse assunto consultar BELLUZO, Luiz Gonzaga de Mello. *Valor e Capitalismo*. Campinas: UNICAMP, IE, 1998. (Coleção 30 anos de Economia)

em uma teoria subjetiva do valor, o que reabre as portas para um dos maiores mal entendidos da ciência econômica, qual seja: a transformação dos valores em preços⁵².

A teoria do valor para a corrente neoclássica de pensamento econômico é algo supérfluo, justamente porque torna obscuro qualquer tipo de problema econômico, que poderia ser mais claro sem teorização sobre esse.

⁵² A transformação de valores em preços é típico de uma sociedade mercantil, na qual a troca não é ocasional e sim sistemática. Nessa sociedade os produtores são independentes – propriedade privada –, o produto é criado pensando na troca e não no consumo imediato e, por isso, os produtos só são consumidos através da troca, deixando então de serem produtos para se tornarem mercadorias. Mercadoria é o produto gerado com o fim de ser trocado, através de trabalhos privados. Assim, na sociedade mercantil, os trabalhos privados só se tornam sociais através da troca de mercadorias. O valor só poderia coincidir com o preço se as mercadorias fossem trocadas pela quantidade de trabalhos contidos nelas, ou seja, valor da força de trabalho mais matérias-primas. Porém, na sociedade mercantil, a mercadoria é trocada pelo valor do produto do trabalho, ou seja, valor da força de trabalho, mais matérias-primas, mais o *lucro*, pois a troca pela troca visa o acúmulo de riqueza. A existência do lucro “atrapalha” a realização da troca de produtos de maneira equivalente. Antes – sociedade pré-mercantil –, mesmo que cada produto tivesse quantidades diferentes de trabalhos incorporados e quantidades diferentes de matéria prima, o “cálculo” para realizar a troca de equivalentes se dava com base em um *certo* tempo de trabalho gasto para produzir a mercadoria. Com a existência do lucro, o “cálculo” se dá em cima do produto do tempo de trabalho pelo qual ela é trocada, que é totalmente *dependente* da determinação da variação do lucro. Variação essa que está intrinsecamente ligada à taxa de exploração do trabalhador. A troca de equivalentes só pode ser restabelecida uma vez que se determine esse grau de exploração, ou seja, a taxa de extração de mais-valia, que nada mais é que a relação entre trabalho pago (capital variável ou força de trabalho) e trabalho não pago (mais-valia). Assim, o valor de uma mercadoria representa a quantidade de trabalho incorporado (trabalho pago ou capital variável ou força de trabalho), mais a matéria prima (capital constante), mais a mais-valia (trabalho não pago) contida nela. Transformar esse valor em preço representa um dos maiores problemas da ciência econômica, pois a taxa de mais-valia, que é o que determina o grau de exploração do trabalhador, apesar de ser a proposição fundamental para se definir o lucro, não é idêntica à taxa de lucro. Essa última é a relação entre mais-valia e capital total (capital variável, mais capital constante), indicando o grau de valorização do capital, o que é diferente do grau de exploração do trabalhador (taxa de mais-valia) que é a relação entre mais-valia e capital variável. A taxa de mais-valia fornece a diferença entre o gasto do capitalista com força de trabalho e o que ele não pagou pelos produtos que o trabalho desses trabalhadores produziu; a taxa de lucro fornece a diferença entre o que esse capitalista não pagou pelos produtos produzidos pelos trabalhadores e o custo total desse capitalista. Ou seja, o lucro fornece uma “ilusão” de que o sobreproduto (o excedente) foi criado pelo capital em conjunto e, não somente pelo capital variável. Isso inclui em sua determinação outros elementos que não a taxa de mais-valia. É nessa relação entre taxa de mais-valia e taxa de lucro que consiste todo o problema da transformação do valor em preço, porque o preço de produção será capital variável, mais capital constante, mais lucro médio e o valor será capital constante, mais capital variável, mais mais-valia. Por isso, necessariamente existe uma diferença entre valor e preço, eles não podem ser iguais. Uma terceira mercadoria surge para realizar a troca (o dinheiro), exatamente porque há incompatibilidade existente entre valor e preço, pois o preço não se baseia na quantidade de tempo de trabalho necessário para produzir uma mercadoria. Apesar dele ser a expressão numérica do valor, as medidas do valor e do preço não são as mesmas. É uma contradição intrínseca do capitalismo porque os produtos do trabalho só são valores quando contêm uma mesma substância social – o trabalho abstrato –, porém, esse trabalho representa diversas quantidades de trabalho e de habilidade. Uma vez que esse trabalho se concretiza em uma mercadoria específica, essa é particular, porém, ela pode ser trocada por qualquer outra mercadoria que seja a objetivação do mesmo tempo de trabalho. Isso significa que, na condição de valor, ao mesmo tempo em que é uma mercadoria particular, ela tem que ser universal para poder ser trocada. É aí que a mediação do dinheiro torna-se cada vez mais necessária, na qualidade de tornar equivalente essa troca de gasto indiferenciado de trabalho humano. E como o dinheiro é a expressão monetária do preço, a incompatibilidade já está “escancarada” anteriormente à determinação do preço. Essa contradição tem que ser assumida quando se estuda a teoria do valor, pois torna impossível o entendimento da troca de equivalentes.

“Uma das maiores idéias metafísicas em Economia traduz-se na palavra ‘valor’. O que é valor e de onde ele deriva? Não significa necessariamente o bem que os bens econômicos podem fazer-nos... Não significa preços de mercado que variam ocasionalmente sob a influência de acidentes casuais, nem tampouco uma média histórica de preços reais. Na verdade, não é simplesmente um preço: é algo que explica de que modo os preços vieram a ser o que são. O que é? Onde o encontraremos? Como todos os conceitos metafísicos, quando tentamos fixá-lo verificamos que é apenas uma palavra”(ROBINSON apud BELLUZZO, 1998, p. 93).

Ao contrário da economia neoclássica, considera-se, aqui, impossível pensar a sociedade capitalista sem uma teoria do valor. Como pensar a troca e a distribuição sem ter uma constante que determina os valores da mercadoria e dos rendimentos? Uma teoria subjetiva do valor ou uma teoria do valor que se determine por uma medida variável são dependentes de outros valores. Isso implica criar determinações que sempre estariam “flutuando” nas definições e que, portanto, impediriam o entendimento do equilíbrio⁵³ ou do movimento de todo o sistema.

Segundo Dobb,

“...uma condição essencial de uma teoria do valor é que ela deve resolver o problema da distribuição (isto é, determinar o preço da força de trabalho, do capital e da terra), bem como o problema do valor das mercadorias, e deve fazê-lo, não somente porque o primeiro problema é uma parte importante e até essencial das investigações práticas com que se ocupa a Economia Política, mas porque não pode ser determinado sem o outro. Em outras palavras, nem o problema da distribuição, nem o da troca de mercadorias podem ser corretamente tratados como ‘sistema isolados’. Exprimindo-o em termos mais gerais, um princípio de valor não é adequado quando simplesmente coloca o valor em

⁵³ O equilíbrio considerado aqui não é o equilíbrio clássico – mão invisível – e também não é o equilíbrio neoclássico – oferta igual a demanda. Segundo Marx, quando a produção visava somente o valor de uso, a troca dava-se apenas com excedentes residuais do consumo. A troca com quantidades iguais de trabalho incorporado dificilmente era uma troca de equivalentes, porém, dado o caráter ocasional da troca e a pequena quantidade trocada essa desigualdade não era um problema. Com o surgimento da troca sistemática, de vários produtores independentes, intencionalmente organizada para acumular riqueza, tomou-se necessário definir o valor dos produtos. Mas é uma definição de valor que considera o trabalho apropriado pelo capitalista e, portanto, a troca de equivalentes se dará considerando a exploração do trabalho. Assim, a lei do valor estabelece uma troca de equivalentes a partir de uma validação do caráter privado dos trabalhos, dado que uma parte da quantidade desse trabalho foi apropriada pelo capitalista. Dessa maneira, a lei do valor cumpre a função de regular a produção social, na qual sempre haverá desequilíbrios e instabilidades devido a sua própria atuação. O equilíbrio, nesse sentido, é uma tendência que tenta atenuar os desequilíbrios e flutuações que jamais serão estáveis. A lei do valor regulará a distribuição dos meios de produção e da força de trabalho, mas nunca atuará como uma lei de equilíbrio. É dessa maneira que se dá a troca de equivalente e o equilíbrio no modo de produção capitalista.

termos de outro valor particular: *as constantes determinantes devem exprimir uma relação com alguma quantidade que não seja ela mesma um valor*" (DOBB, 1978, p. 15).

Nesse sentido, saber o que é o valor e como ele é determinado torna-se fundamental para entender a realização da troca e como se forma a riqueza, já que "a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma 'imensa coleção de mercadorias'" (MARX, 1983, p. 45). Entender o valor é, na verdade, apreender a nova maneira como está sendo organizada a sociedade e, conseqüentemente, apreender as novas concepções que estão sendo pensadas.

O surgimento de condições favoráveis para a tomada da economia como tema específico de estudo e debate está totalmente vinculado com as profundas rupturas e transformações que se processam na transição do feudalismo para o capitalismo, a partir do século XV. É um momento em que se assiste, ao mesmo tempo, uma desintegração da sociedade feudal e nascimento da sociedade burguesa⁵⁴.

Segundo Belluzzo (1998),

"O conceito de sociedade econômica é o resultado das transformações ocorridas na Europa Ocidental, que culminaram com a Revolução Industrial na Inglaterra, e a Revolução Francesa, no Continente. As três últimas décadas do século XVIII assistiram à eclosão de uma revolução – econômica e política – cujos contornos se esboçaram séculos antes. O renascimento do comércio comprometera a base econômica do feudalismo, já desgastada desde as Cruzadas pelo depauperamento e até mesmo pelo extermínio físico da mão-de-obra. O processo de formação dos Estados nacionais solapara o poder político dos senhores

⁵⁴ A articulação realidade-pensamento não acontece de maneira imediata e nem é uma interação linear de causa e conseqüência. Entender o surgimento de uma nova concepção econômica a partir de grandes transformações sociais implica, necessariamente, admitir a processualidade histórica na qual "a reflexão sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue sobretudo um caminho oposto ao desenvolvimento real. Começa *post festum* e, por isso, com os resultados definitivos do processo de desenvolvimento. As formas que certificam os produtos de trabalho como mercadorias e, portanto, são pressuposto da circulação de mercadorias, já possuem a estabilidade de formas naturais de vida social, antes que os homens procurem dar-se conta não sobre o caráter histórico dessas formas, que eles antes já consideram como imutáveis, mas sobre seu conteúdo. Assim, somente a análise dos preços das mercadorias levou à determinação da grandeza de valor, somente a expressão monetária comum das mercadorias levou à fixação de seu caráter de valor. É exatamente essa forma acabada – a forma dinheiro – do mundo das mercadorias que objetivamente vela, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados" (MARX, 1983, p. 73). É uma articulação entre pensamento-realidade, na qual o pensamento "organiza" as categorias sociais de acordo com sua hierarquia de determinação das relações sociais e não de acordo com sua ordem de surgimento cronológico. Ou seja, a gênese das categorias forma uma ordem hierárquica na realidade que nem sempre corresponde à sua gênese histórica. É por isso que as categorias são formas sociais que carregam contradições, elas pertencem à ordem do pensar e à ordem do ser, estabelecendo uma dialética entre pensamento e realidade.

feudais, cada vez mais centralizado nas mãos do soberano; as monarquias nacionais cimentavam pouco a pouco o mosaico inarticulado do poder feudal. A reforma dispensara a mediação da Igreja nas relações entre Deus e os Homens, e conciliara os trabalhos seculares com a salvação da alma. Finalmente, a dúvida cartesiana libertara a razão e, dessa forma, despertara o sujeito de sua submissão objetiva a uma ordem revelada” (BELLUZZO.1998, p. 21).

Isso pode ser melhor visualizado observando, a partir do século XVI, o surgimento da primeira escola econômica, o mercantilismo. Apesar dessa escola não apresentar homogeneidade nas suas idéias, ela trazia preocupações explícitas sobre a acumulação de riqueza de uma nação, fomentando o comércio exterior e o entesouramento de riquezas. O mercantilismo abre as portas para a grande questão da economia política clássica, qual seja, a *origem da riqueza das nações*. Suas teorizações não ultrapassaram a esfera monetária devido ao estágio da produção dependente das formas feudais. Assim, os teóricos dessa escola ficaram presos à esfera da circulação e associaram a origem da riqueza ao lucro resultante das trocas. Para eles, a venda de um produto acima de seu valor permitia a obtenção de ouro e prata e esse era o meio mais seguro para garantir o aumento da riqueza de um país.

“Na verdade, o sistema mercantilista, que só bem mais tarde encontrou sua expressão teórica, data desta época (Idade Média). Sendo confundida a riqueza com o numerário, toda a política comercial se reduzia a dois preceitos bem semelhantes ao do velho Catão: vender sempre e nunca comprar; diminuir ao máximo possível o total das importações, que fazem sair do país uma certa quantidade de espécies monetárias; pelo contrário, desenvolver as exportações que fazem o ouro afluir do estrangeiro. Daí o protecionismo extremado com o qual se diligenciava não apenas fomentar as indústrias nacionais, mas reservar-lhe um verdadeiro monopólio dentro e fora do país” (MANTOUX, s/d ,p. 64).

Contudo, esses teóricos se voltam para a discussão das causas da riqueza e, portanto, as idéias sobre o valor vinham à tona, mesmo através de uma perspectiva limitada – totalmente justificada pela estreiteza do universo mercantil que se manifesta sobre bases pré-capitalistas. Essas bases refletem o nascimento da sociedade burguesa, uma vez que acompanham o lastro das grandes transformações decorrentes do período de acumulação primitiva. Nesse sentido, apesar dos séculos XV, XVI e XVII serem

caracterizados pelo mercantilismo, também podem ser vistos como um período no qual ocorre um processo de afirmação econômica e política da burguesia. Segundo Eric Roll:

“A teoria e a política mercantilistas haviam cumprido sua tarefa. Aboliram as restrições medievais e ajudaram a criar Estados-nações fortes e unidos. Estes, por sua vez, chegaram a ser instrumentos poderosos para incrementar o comércio até que o capitalismo primitivo atingiu o grau de capitalismo industrial já amadurecido. Nos países onde, como na Inglaterra e na França, este processo terminou antes que nos outros, o poder do Estado foi utilizado para uma finalidade diferente: ajudar a indústria a obter supremacia econômica” (ROLL, 1977, p. 70).

É com essa articulação dialética entre realidade social e as idéias que a concebem, que já no século XVII John Locke (1632 – 1687), ao teorizar sobre o Direito Natural, sugere um princípio da teoria do valor. Locke fará uma associação entre liberdade, propriedade e trabalho procurando favorecer a classe mercantil. Segundo Bobbio, aquele autor “se tornará o teórico do ideal mais moderno da sociedade inglesa: o do modelo mercantil, que exigirá não qualquer tipo de segurança – ordem pela ordem –, porém uma segurança vantajosa para o desenvolvimento da livre iniciativa do domínio da economia” (BOBBIO, 1997, p. 81).

Nesse contexto, a teoria de Locke sempre estará preocupada em demonstrar e garantir a propriedade privada como direito natural que nasce e se desenvolve sem a necessidade do Estado, pois está ligada ao estado da natureza. Aliás, para esse autor, os homens só se reúnem em uma organização política para conservar a propriedade. É por ela também que se realiza a liberdade, pois esta última é o direito “de regular as suas ações e de dispor de sua propriedade e da sua pessoa como melhor se queira dentro dos limites da lei da natureza, sem permitir ou depender da vontade de mais ninguém” (LOCKE apud BOBBIO, 1997, p.180).

Para Locke, a propriedade é o direito natural por excelência, nela se resumem todos os outros direitos. A propriedade sempre existiu, nunca houve um momento histórico que fosse caracterizado pela ausência de propriedade, o que ocorre é que na situação “original” do estado de natureza a propriedade era universal. A transição da passagem desse tipo da propriedade para a propriedade individual não ocorreu devido a

um processo de apropriação ou expropriação, mas sim devido a um processo de individuação⁵⁵.

O processo de individuação nada mais é que a realização do trabalho individual, pois o trabalho realizado pelo indivíduo, através de seu corpo e suas mãos, é propriamente dele e de mais ninguém.

“Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada um é proprietário da sua própria pessoa, à qual tem o direito exclusivo. Podemos dizer que o trabalho do seu corpo e das suas mãos é propriamente seu. A todas as coisas retiradas do estado em que a natureza as produziu e liberou ele acrescenta o seu trabalho, dando-lhes algo que lhe é próprio e, com isso, tornam-se sua propriedade” (LOCKE, 1994, p. 98).

Locke considerou a aquisição original da propriedade privada como um processo de individuação, e com isso justificou a aquisição com a aplicação daquilo que é inconfundivelmente individual: a energia pessoal despendida. Todas as coisas passam a ser de propriedade do indivíduo de acordo com o esforço e a energia despendida para apossar-se de algo. Assim, Locke define o trabalho como fundamento da propriedade, porém junto a essa definição o autor também afirma que é o trabalho que dá valor às coisas.

“E não é estranho, como talvez pudesse parecer à primeira vista, que a propriedade do trabalho possa superar a comunidade da terra, porque é justamente o trabalho que põe em todas as coisas a diferença de valor” (LOCKE, 1994, p. 106).

Locke deixará claro que adquirir uma propriedade sobre uma “coisa de ninguém” exige apenas o ato de tomar posse, porém, “para superar a propriedade comum da terra”, é necessário ir além da posse, é preciso valorizá-la com o trabalho. O autor sugere o princípio valor-trabalho que irá percorrer um longo caminho no pensamento político e econômico dos séculos seguintes. Apesar disso, Bobbio enfatiza que

⁵⁵ Segundo Bobbio, Locke afasta de sua teoria a questão da ocupação e da expropriação justamente porque esses elementos estão diretamente relacionados com o modelo de sociedade agrícola. E as idéias políticas de Locke compartilhavam com a sociedade inglesa, a qual era marcada, nesse período, pelo início de uma burguesia ativa que lutava contra a aristocracia tradicional. Esse afastamento, talvez não tão descomprometido, facilita a Locke relacionar propriedade e trabalho sem admitir uma mudança na maneira como o trabalho é concebido ao surgir a propriedade privada, qual seja: o trabalho passa a ser livre e a apropriação do processo de trabalho só poderá se dar através da troca. O trabalho livre é condição imprescindível para o trabalho assalariado, que é uma das ferramentas necessárias para o acúmulo de capital e, portanto, de riqueza abstrata.

“o que conta não é tanto a teoria econômica sugerida por Locke, e sim a forma como ele a utiliza para justificar os fundamentos da propriedade individual. Para demonstrar, a partir da nova abordagem, sua teoria diz: ‘embora as coisas da natureza tenham sido dadas em comum’, o homem ‘sempre teve em si mesmo o primeiro fundamento da propriedade’. Em si mesmo: quer dizer, na constituição da sua natureza, na capacidade de transformar em seu benefício o mundo externo, com sua energia pessoal” (BOBBIO, 1997, p.196).

Seguindo o raciocínio de Bobbio, entende-se que Locke inicia os apontamentos a respeito da teoria do valor, mas nada sistematiza em relação a essa teoria. Porém, pode-se afirmar que a partir de Locke a discussão sobre trabalho assume um lugar importante nos estudos da realidade sócio-econômica. Esse autor abre as portas para o desenvolvimento da teoria valor-trabalho e para a própria sistematização da economia. Nesse sentido, o mais interessante é tomar esses primeiros pensamentos sobre o valor-trabalho em relação ao período histórico vivido por Locke. Confirmando que, apesar de existir uma “defasagem” entre realidade-pensamento, a articulação dialética entre essas duas esferas é inevitável.

Nesse caminho, Marx já considera William Petty (1623 – 1687), ainda no século XVII, como o “fundador da economia”. Petty realmente tem uma relevância na história do pensamento econômico por ter sido um observador e sistematizador da economia da sua época. Na sua sistematização, elaborou diversas teorias que colaboraram com a ciência econômica e, apesar de ser listado geralmente entre os mercantilistas, era contra uma acumulação indefinida de metais preciosos, acreditando que a nação deveria adquirir uma quantidade de moeda de acordo com as necessidades do comércio.

Na verdade, apesar desse autor teorizar sobre o mercantilismo, ele não é um defensor das idéias dessa corrente. Petty vive em um período mercantilista no qual o eixo da economia está se deslocando do comércio para a produção que, por sua vez, começa a concentrar-se na indústria. Assim, suas análises caminham para a relação produção-riqueza, sendo dele a famosa frase: “o trabalho é o pai e princípio ativo da riqueza, da mesma forma que as terras são a sua mãe” (PETTY, 1983, p.63).

O consenso maior sobre quem primeiro organizou as idéias econômicas se dá em relação a Adam Smith. A sua obra *A riqueza das nações*, publicada em 1776, é considerada a primeira “aparição” da teoria econômica de maneira sistematizada. Apesar da diferença de um pouco mais de cem anos entre a primeira e mais fundamental

obra de Petty (*Tratado sobre impostos e contribuições* – 1662) e a obra de Smith (*A riqueza das nações* – 1776), essas obras marcam o início de um ramo particular dentro das ciências, que é a ciência econômica. Tanto Petty como, principalmente, Smith, quando começam sua sistematização sobre a economia, são favorecidos por uma realidade que já se encontrava mergulhada na questão riqueza e valor. Assim, pensar a ciência econômica e o início de suas teorizações exige, necessariamente, entender o advento do capitalismo e, portanto, ter como fio condutor o problema do valor.

O capitalismo é uma forma particularmente diferente no que se refere à organização produtiva do homem; nele, o anseio pela acumulação de riqueza abstrata torna-se o principal objetivo da produção. Sendo assim, todo o desenvolvimento da atividade produtiva humana, da propriedade, do sistema de troca, da divisão social do trabalho, do processo de distribuição, do processo de consumo, etc., encontra-se subsumido por condições que permitem a produção de valor.

“Assim, a antiga concepção segundo a qual o homem sempre aparece (por mais estreitamente religiosa, nacional ou política que seja a apreciação) como o objetivo da produção parece muito mais elevada do que a do mundo moderno, na qual a produção é o objetivo do homem, e a riqueza, o objetivo da produção” (MARX, 2006, p. 80).

A clareza de que ocorre uma inversão radical nos objetivos que regiam a atividade produtiva dos homens é apresentada por Marx, na segunda metade do século XIX, quando esse elabora na sua obra *O capital* uma análise minuciosa da sociedade capitalista. Essa análise implica necessariamente uma teoria do valor, já que o alicerce dessa sociedade é a produção de mercadorias para satisfazer o único objetivo da produção: acúmulo de riqueza abstrata. A mercadoria mostra-se necessária apenas porque, no processo produtivo, tanto a mais-valia como o capital aparecem no final e voltam a aparecer no novo processo produtivo sob a veste de mercadoria (MARX, 1969). A teoria do valor de Marx segue os passos dados pela economia política clássica e apresenta a questão do valor totalmente associada ao trabalho. Porém, Marx parte dos problemas não resolvidos pela economia política clássica e elabora uma inédita teoria do valor-trabalho. Inédita, pois, apesar de autores como Smith e Ricardo apresentarem quase todos os elementos utilizados por Marx para elaborar a teoria do valor-trabalho, eles nunca conseguiram explicar a troca de equivalentes e conseqüentemente a produção de excedente.

Smith se perde na tentativa de formular sua teoria do valor-trabalho ao se defrontar com o lucro (excedente). Sua teoria se encaixa somente em uma sociedade mercantil simples, pois nela o trabalho incorporado (valor do trabalho) é igual ao trabalho comandado (valor do produto do trabalho). Na sociedade capitalista, o trabalho comandado passa a ser determinado pela soma de salários, lucros e renda da terra (quando houver). assim, o trabalho incorporado é menor que o trabalho comandado. O autor não consegue explicar a existência do excedente.

Para Ricardo, a medida de valor é igual ao tempo de trabalho contido na mercadoria (trabalho incorporado), porém o trabalho incorporado não é igual ao trabalho comandado, pois se o fosse, a remuneração do trabalhador deveria ser sempre proporcional ao que ele produz e não o é. O autor desconsidera o trabalho comandado e por isso não entra na questão da mais-valia: a existência do lucro não interfere na sua teoria do valor.

O grande ponto de inflexão de Marx em relação a esses autores é não entrar nesse debate entre trabalho incorporado e comandado. Ele argumenta que ao considerar o trabalho como uma mercadoria, essa, necessariamente, também terá seu valor determinado pelo tempo de trabalho necessário para produzi-la e assim, terá um valor de troca. Esse valor de troca é expresso como salário. O salário é o preço da mercadoria força de trabalho e, portanto, não é medida de valor. Essa é a grande confusão estabelecida pela economia clássica. Há uma diferença entre trabalho e força de trabalho e, conseqüentemente, entre valor do trabalho e valor da força de trabalho. Esse último não é medida de valor, pois nada mais é que salário; a medida de valor das mercadorias é dado pelo valor do trabalho, que é o salário e o excedente produzido por esse trabalho⁵⁶.

O excedente é um problema tanto para Smith como para Ricardo, os dois se perdem na tentativa de explicá-lo. Entre diversos aspectos que dificultam suas análises, um dos principais é o fato desses autores não apreenderem o processo histórico que torna o trabalho um dispêndio indiferenciado de energia humana. É somente esse

⁵⁶ Na *Miséria da Filosofia* valor do trabalho equivale ao salário e n' *O capital* a definição de valor do trabalho é exatamente oposta e equivale ao salário mais excedente. A partir de agora utilizaremos dessas duas concepções e, para evitar confusões, deixaremos em negrito a concepção de valor do trabalho definida em *O capital*.

trabalho, o trabalho abstrato, que consegue estabelecer uma relação de equivalência entre os variados trabalhos.

“Quanto ao valor em geral, a Economia Política clássica, em lugar algum, distingue expressamente e com consciência clara o trabalho, como ele se representa no valor, do mesmo trabalho, como ele se representa no valor de uso de seu produto. Naturalmente, ela faz de fato essa distinção, pois por um lado considera o trabalho sob o aspecto quantitativo, por outro sob o aspecto qualitativo. Não lhe ocorre, porém, que a mera diferença quantitativa entre os trabalhos pressupõe sua unidade ou igualdade qualitativa, portanto, sua redução a trabalho humano abstrato” (MARX, 1983, p. 76).

A economia política clássica aponta o trabalho como fonte de valor, mas limita-se ao aspecto superficial dessa análise, principalmente por não ser capaz de captar os aspectos contraditórios da sociedade burguesa.

“A Economia Política analisou, de fato, embora incompletamente, valor e grandeza de valor e conteúdo oculto nessas formas. Mas nunca chegou a perguntar por que esse conteúdo assume aquela forma, por que, portanto, o trabalho se apresenta pelo valor e a medida do trabalho por meio de sua duração, pela grandeza do valor do produto do trabalho. Fórmulas que não deixam lugar a dúvidas de que pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e ainda não o homem o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo” (MARX, 1983, p. 76)

Esse comportamento da economia política é vinculado às modificações que estavam ocorrendo no campo econômico e na própria mentalidade dos indivíduos. Essa ciência tinha como fio condutor de sua análise a preocupação em achar uma explicação para “um mundo abarrotado de mercadorias, onde os homens trocavam seus produtos não para consumir senão para trocar, de novo, amanhã” (BELLUZZO, 1998, p. 22). Essa nova maneira de organizar a produção estava se desenvolvendo muito rápido e trazendo junto um grande progresso em relação ao mundo feudal. Isso demandava uma explicação racional sobre os motivos que explicariam a nova sociedade, pois essa apresentava uma realidade radicalmente diferente que, aliás, “encantava” os teóricos, principalmente pela acumulação de riqueza que estava ocorrendo. Nesse caminho, o projeto de ciência do capitalismo, a economia política, que buscou desvendar o segredo da acumulação capitalista, naturaliza a idéia da troca concebendo-a como algo natural da sociedade.

“A concepção de ordem ‘revelada’ foi sendo progressivamente substituída pela idéia de ‘ordem natural’, cujos fundamentos estavam à mercê da análise racional. A sociedade, enquanto aglomerado de indivíduos, sede da razão, estava submetida a leis de funcionamento semelhantes àquelas que presidiam ao reino da natureza. O impulso de perseguir os próprios interesses dispunha o indivíduo ao relacionamento com os demais, e o complexo dessas relações voluntárias constituía a sociedade global e ditava as normas de seu funcionamento. (...) Pressionada pelas transformações materiais em curso e penetrada, até os ossos, pelo racionalismo iluminista, a Economia Política nasce com a responsabilidade de desvendar e enunciar a ‘lei natural’ que regia a nova sociedade econômica. Essa preocupação com a ‘lei natural’ pressupunha a identificação de um princípio unificador que reduzisse todos os fenômenos da vida econômica a um sistema inteligível e coerente” (BELLUZZO, 1998, p. 23).

É a partir dessa naturalização que irrompem as mais diversas incoerências teóricas dessa escola de pensamento econômico. Para Marx, a escola clássica não se preocupa com a historicidade e com a sociedade como elementos fundamentais para explicar o valor. Por isso, esse autor abordará o valor de forma diferente da economia política, tendo como questão essencial o porquê do trabalho ter assumido o conteúdo do valor, procurando uma explicação que parte de um entendimento histórico da sociedade mercantil. Marx segue os passos da economia política, mas em nenhum momento desconsidera a maneira a-histórica que essa ciência trata os fatos econômicos. Tanto que esse autor entende como economia política clássica

“toda a economia desde Petty que investiga o nexo interno das condições de produção burguesas como antítese da economia vulgar, que apenas se move dentro do nexo aparente, ruma constantemente de novo o material já há muito fornecido pela economia científica oferecendo um entendimento plausível dos fenômenos, por assim dizer, mais grosseiros e para o uso caseiro, da burguesia, e limita-se, de resto a sistematizar, pedantizar e proclamar como verdades eternas as idéias banais e presunçosas que os agentes da produção burguesa formam sobre o seu mundo, para eles o melhor possível” (MARX, 1983, p.77).

Marx tem claro que a economia política é fruto do seu tempo e, apesar de criticá-la, não desconsidera o papel científico e ideológico dessa economia liberal. O surgimento da “ciência econômica” está inevitavelmente ligado ao advento do capitalismo e, por isso, necessariamente associado às teorizações sobre valor. E tendo

hoje claro que cabe ao trabalho a geração de valor, é totalmente plausível que as teorizações sobre valor desemboquem na teoria valor-trabalho.

Em modos de produção anteriores, a riqueza não constituía o princípio da atividade produtiva do homem, não havia investigação sobre qual maneira de produzir geraria mais valor, sobre qual tipo de propriedade seria a mais produtiva. As questões econômicas orientavam-se pela satisfação das necessidades e pela geração dos melhores cidadãos, por isso essas questões eram tratadas como ramificações ou como parte integrante da filosofia social, da ética e da moral. A ausência de análises econômicas anteriores mais rigorosas é totalmente coerente com a realidade social e política manifestada no momento histórico. Porém, antes dos sistematizadores da teoria econômica, existiram precursores da teoria econômica que refletiram as idéias de seu tempo como, por exemplo, Aristóteles (384 – 322 a.C.) na Antiguidade. Este autor foi o primeiro a usar o termo “economia” e foi o primeiro pesquisador da forma valor e só não avançou nas suas análises devido às limitações de seu tempo. Segundo Marx:

“Que na forma dos valores de mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual e, portanto, como equivalentes, não podia Aristóteles deduzir da própria forma de valor, porque a sociedade grega baseava-se no trabalho escravo e tinha, portanto, por base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. (...) O gênio de Aristóteles resplandece justamente em que ele descobre uma relação de desigualdade na expressão do valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade, na qual ele viveu, o impediram de descobrir em que consiste ‘em verdade’ essa relação de igualdade” (MARX, 1983, p.62).

Assim, desde a Antiguidade existiram referências sobre economia, sendo que somente a partir do século XV iniciaram-se as primeiras questões sobre essa ciência, que começará a ser sistematizada no final do século XVII. No bojo desse processo histórico que permite o desenvolvimento da ciência econômica, as idéias sobre valor vêm à tona, seja através da busca pelo preço justo, da condenação da usura, da acumulação de riqueza, etc. Porém, como já foi dito, o estágio da realidade social limitava grandes teorizações. As críticas à proposição de que o trabalho é a medida do valor também existiam desde antes de Marx. Resumidamente, elas podem ser caracterizadas pela ênfase na questão valor-utilidade e por deixar em um plano secundário a questão do excedente como fonte de riqueza. Por exemplo, Jean-Baptiste

Say (1767 – 1832), no seu livro *Tratado de economia política*, critica duramente a relação valor-trabalho, afirmando que a fonte de valor seria a utilidade do produto.

Na verdade, o período entre os clássicos e Marx é marcado por uma crítica à relação valor-trabalho e, também, por uma defesa e sistematização dessa relação. Nesse segundo caso, pode-se considerar a maioria dos socialistas utópicos, que na busca pela resolução das desigualdades produzidas pela acumulação capitalista, acabaram se tornando os defensores da relação valor-trabalho, apesar de, no geral, não apresentarem uma perspectiva capaz de entender as contradições capitalistas. Jean-Charles-Léonard-Sismonde Sismondi (1773 – 1842) é um exemplo. Esse autor afirma que a desigualdade existe devido a uma diferença entre o que o trabalhador produz e o que de fato recebe; ele chama esse desnível de “melhor-valia” (MARX, 1987, p.155), porém, não avança na teorização sobre a origem desse desnível.

Essas referências mostram que até a década de vinte do século XIX ocorre um debate extremamente rico em relação à questão valor-trabalho (defesas e críticas). Algo que é totalmente explicável pelas características sociais da época: início da grande indústria, a disputa entre capital industrial e propriedade aristocrática da terra, as benesses da primeira Revolução Industrial, etc. (MARX, 1983, p. 17).

Nas três últimas décadas do século XIX, a reflexão sobre os avanços e sobre as críticas à teoria do valor-trabalho e os possíveis apontamentos para a compreensão da sociedade capitalista são abandonados e negados – como procuramos mostrar no início deste capítulo – através da escola neoclássica. Parece que ao descobrir porque se acumula riqueza através da troca, tratou-se de “esconder” a teoria do valor-trabalho. Para Marx isso acontece porque:

“A burguesia tinha conquistado poder político na França e Inglaterra. A partir de então, a luta de classe assumiu, na teoria e na prática, formas cada vez mais explícitas e ameaçadoras. Ela fez soar o sino fúnebre da economia científica burguesa. Já não se tratava de saber se este ou aquele teorema era ou não verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, subversivo ou não. No lugar da pesquisa desinteressada entrou a espadacharia mercenária, no lugar da pesquisa científica imparcial entrou a má consciência e a má intenção da apologética” (MARX, 1983, p. 17).

II.2. Trabalho e produção

II.2.1. O duplo papel do trabalho

No decorrer da seção II.1. percebe-se que as elaborações do pensamento econômico acompanham o acontecimento de grandes transformações sociais, políticas e econômicas. A concepção de sociedade econômica como um sistema que pode ser entendido através da interdependência entre diversos elementos regidos por leis próprias – possibilitando a previsão de acontecimentos e explicação de fatos econômicos – só foi possível dada a “soma” de determinados eventos que romperam com o mundo feudal e estabeleceram uma nova maneira de organizar a vida humana. Porém, dois pontos podem ser destacados em relação à interação dialética pensamento-realidade. Primeiro, a sistematização do pensamento econômico, ou melhor, o surgimento da ciência econômica como um sistema com leis próprias se deu apenas com transformações que abriram as portas para o advento do capitalismo. Dessa maneira, a sistematização do pensamento econômico acompanhou o surgimento de uma nova maneira de organizar a produção, na qual a troca de mercadorias é seu objetivo último. Conseqüentemente, e entrando no segundo ponto, essa sistematização é, inevitavelmente, permeada por tentativas para se definir o que é valor.

A teoria do valor não é um acidente na história do pensamento econômico e, especialmente, na história da economia política clássica. Essa teoria floresceu em uma base material que priorizava a produção de mercadorias, pois é somente através delas que se torna possível o acúmulo de riqueza. Assim, a produção com o sentido da troca e a troca com sentido de acumular riqueza fomentou as sistematizações sobre valor. A produção com a finalidade de trocar incorporou-se na própria produção das condições materiais de vida, o que, inevitavelmente, implicou em uma transformação radical da maneira como os meios necessários para a sobrevivência do homem eram utilizados e, em especial, a maneira como o trabalho era realizado. Nesse sentido, as teorizações sobre valor não caminham sozinhas e tomaram a forma de valor-trabalho.

O trabalho é meio de resolução eminentemente humano das necessidades materiais e é a condição de vida fundamental para a reprodução social. Segundo Marx, na *Ideologia Alemã*:

“ (...) para viver, é preciso antes de tudo comer, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação dessas

necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos” (MARX, 1989a, p. 39).

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, aparece agora como dupla relação: de um lado, como relação natural; de outro, como relação social – social no sentido de que se entende por isso a cooperação de vários indivíduos, quaisquer que sejam as condições, o modo de finalidade” (MARX, 1989a, p. 42).

Assim, o desenvolvimento social está intrinsecamente ligado com a história do trabalho, “o aperfeiçoamento do trabalho contribuía para aproximar, cada vez mais, os membros da sociedade, para multiplicar os casos de ajuda mútua, de ação em comum, criando em cada um a consciência da utilidade dessa colaboração” (ENGELS, 1976, p.217). O desvendamento do universo social e das relações por este determinada passa por essa esfera da atividade humana que não pode ser desconsiderada, pois é indispensável para a garantia da sobrevivência dos homens. O trabalho amplia o universo e a ação do homem. Nesse processo, o homem enquanto ser ativo na relação com a natureza a domina, transforma e se autoconstrói. Esse papel desempenhado pelo trabalho reflete a história humana como a história da organização produtiva, no sentido da sobrevivência do homem. Marx, em *O capital*, esclarece que:

“ (...) a existência do casaco, do linho, de cada elemento da riqueza material não existente na natureza, sempre teve de ser mediada por uma atividade especial produtiva, adequada ao seu fim, que assimila elementos específicos da natureza a necessidades humanas específicas. Como criador de valores de uso, como trabalho útil, *é o trabalho*⁵⁷ por isso uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e; portanto, da vida humana” (MARX, 1983, p. 50).

Portanto, a partir do momento em que ocorrem transformações na maneira como se produzem as condições materiais de sobrevivência do homem, muda também o sentido e a concepção do trabalho. Nesse caminho, o surgimento de uma nova concepção de trabalho também está totalmente vinculado com as profundas rupturas e transformações que se processam na transição do feudalismo para o capitalismo, a partir

⁵⁷ Grifo meu.

do século XV. Antes, o trabalho não era objeto de grandes teorizações e, portanto, pode-se dizer que a concepção sobre o trabalho permaneceu confusa. Na verdade, o conceito de trabalho já assumiu as mais diferentes tematizações no decorrer da história dos homens. Os gregos tinham uma concepção negativa do trabalho, já que essa atividade era algo inferior, exclusiva dos escravos; essa linha de interpretação, ancorada no caráter negativo do trabalho, se mantém sem grandes alterações durante a época de dominação do Império Romano até o fim da Idade Média. Durante esse período, o trabalho continua não sendo visto como uma atividade que desempenhe papel central no conjunto das relações sociais, a não ser como meio de satisfação das necessidades básicas.

Tanto na Antiguidade quanto na Idade Média, esse caráter inferior do trabalho se sustentava devido à oposição entre vida ativa e vida contemplativa ou ócio. Os pensadores da Antiguidade acreditavam numa vida virtuosa como decorrência de uma vida dedicada ao ócio, sendo este entendido como a garantia da possibilidade de dedicação exclusiva ao plano mais elevado do desenvolvimento da razão. Já na Idade Média, essa garantia associava-se à vida divina, pois a fé era o atributo humano responsável pela proximidade do homem com Deus. É claro que para garantir a dedicação exclusiva à teoria, tornam-se necessárias condições para o suprimento das necessidades básicas, assim, a vida ativa, apesar de fazer parte da esfera inferior da vida, acaba sendo condição prévia para a libertação de tempo livre. O mundo grego, por exemplo, resolveu esse impasse atribuindo as atividades essencialmente físicas aos escravos.

Essas concepções acompanham o próprio sentido do trabalho no decorrer do desenvolvimento material da sociedade, mesmo sendo de uma maneira “tardia” – como foi explicado anteriormente. A concepção de trabalho na Idade Média está associada ao caráter do trabalho nesse período, no qual, segundo Marx, prevalecia o traço natural do trabalho:

“Desloquemo-nos da ilha luminosa de Robinson à sombria Idade Média europeia. Em vez do homem independente, encontramos aqui todos dependentes – servos e senhores feudais, vassallos e suseranos, leigos e clérigos. A dependência pessoal caracteriza tanto as condições sociais da produção material quanto as esferas de vida estruturadas sobre elas. Mas, justamente porque relações de dependência pessoal constituem a base social dada, os trabalhos e produtos não precisam adquirir a forma fantástica,

diferente da sua realidade. Eles entram na engrenagem social como serviços e pagamentos *in natura*. A forma natural do trabalho, sua particularidade, e não, como base da produção de mercadorias, a sua generalidade, é aqui sua forma diretamente social” (MARX, 1983, p. 74).

Quando os produtores se tornam independentes e a relação social passa a ser mediada pela mercadoria, as condições naturais do trabalho se transformam e este deixa de ser consumido como valor de uso para o desfrute: ele passa a ser consumido como valor de uso para obter o dinheiro. É nessa realidade que a modernidade descobriu o efeito mais utilitarista do trabalho: gerar riqueza; é quando o trabalho começa a ser visto como uma atividade reconhecida, necessária, em detrimento do ócio até então considerado uma virtude. Ou seja, o reconhecimento cada vez mais significativo do trabalho encontra-se apoiado no renascimento comercial, na ênfase da atividade agrícola e no desenvolvimento técnico-científico, portanto, totalmente vinculado ao desenvolvimento capitalista.

A realidade social capitalista traz à tona teorias sobre o trabalho e o coloca como desempenhando um papel central na sociedade porque, nessa realidade, o trabalho enquanto fonte de valor generalizada acaba assumindo traços de uma atividade central e decisiva. Mas,

“A tardia descoberta científica, de que os produtos do trabalho, enquanto valores, são apenas expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção, faz época na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa, de modo algum, a aparência objetiva das características sociais do trabalho” (MARX, 1983, p. 50).

Nesse sentido, o trabalho é a principal ferramenta de produção das condições materiais da vida humana e, conseqüentemente, ao mesmo tempo em que sofre mudanças devido ao acontecimento de transformações sociais, políticas e econômicas, a sua própria mudança também determina essas transformações já que a produção material estrutura as outras esferas da vida humana. É com esse duplo papel – de ser determinado e determinante – que o trabalho permeará as discussões sobre valor. E é dessa maneira que, conforme a produção de mercadorias através do trabalho se intensifica, também cada vez mais a associação trabalho e valor se solidifica.

“O segredo da expansão do valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito

da igualdade humana já possui a consciência de um preceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade na qual a forma mercadoria é a relação social dominante” (MARX, 1983, p. 62).

A relação trabalho e valor é melhor apreendida entendendo como se davam as condições naturais do trabalho e como essa foi descaracterizando-se no decorrer do desenvolvimento do capitalismo. Para tanto, um único caminho é possível, qual seja, o de apreender o movimento da propriedade privada, da divisão social do trabalho, da troca de trabalho e do capital.

II.2.2. Propriedade privada e divisão do trabalho

A modificação das condições naturais do trabalho significa a separação do homem dos seus meios e objetos de trabalho e, portanto, também a dissolução tanto da pequena propriedade como da propriedade comunal da terra e, conseqüentemente, uma mudança na maneira como se realiza o processo de trabalho como um todo – produção, distribuição e consumo.

Isso porque a propriedade, originalmente,

“significava nada mais do que a atitude do homem ao encarar suas condições naturais de produção como lhe pertencendo, *como pré-requisitos de sua própria existência*; sua atitude em relação a elas como *pré-requisitos naturais de si mesmo*, que constituiriam, assim, prolongamentos do seu próprio corpo. De fato, ele não se mantém em qualquer relação com suas condições de produção, mas tem uma dupla existência, subjetivamente como ele próprio e, objetivamente, nestas condições inorgânicas de seu ser. As formas destas *condições naturais de produção* têm um duplo caráter: (1) sua existência como membro de uma comunidade que é, em sua forma original, uma comunidade tribal, mais ou menos modificada; (2) sua relação com a *terra* como algo *próprio*, em virtude da comunidade, propriedade comunal da terra, simultaneamente *possessão individual* do indivíduo, ou de tal modo que o solo e seu cultivo permaneçam comuns e somente seus produtos sejam divididos” (MARX, 2006, p. 85).

O homem, uma vez fixado em um local⁵⁸, depende, para continuar sua existência, de fatores geográficos (clima, terreno, rios, etc.) e da maneira como, através

⁵⁸ Ressaltando que para os homens se fixarem, já está pré-estabelecida uma espécie de comunidade original, é a partir dessa que eles passam a produzir suas condições materiais de existência, reproduzindo, portanto, a própria comunidade. Comunidade original seria o mesmo que uma comunidade tribal espontânea, também definida como horda. Pode-se caracterizar essa formação comunitária original por laços comuns de sangue, língua, costumes, etc. (MARX, 2006, p.66)

de sua atividade, interage com esses fatores e realiza o processo de trabalho para reproduzir a sua comunidade, isso nada mais é que a propriedade. As atividades produtivas – pastores, caçadores, pescadores, agricultores, etc. – se tornam a expressão material da comunidade.

A propriedade é, portanto, a expressão material da comunidade, justamente porque o ato de produzir suas condições de existência, que faz diferir os homens dos outros animais, não engloba apenas a reprodução física dos indivíduos. Reproduzir seus meios de vida implica produzir toda sua vida material, pois

“trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com *o que* produzem. Como com o modo *como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (MARX, 1989a, p. 27).

A comunidade passa a ser a mediação da relação do indivíduo com as condições objetivas de seu trabalho, ou seja, ela é a mediação ente indivíduo e propriedade. A propriedade é a maneira como o homem, ao realizar sua atividade, apropria-se do processo de trabalho sob condições pré-existentes – que são, na verdade, os pressupostos do trabalho – terra e natureza. A existência e continuação de uma comunidade dependem de formas específicas de propriedade, pois – como foi explicitado em citações acima – é essa quem estabelece como é o pertencimento objetivo e subjetivo do indivíduo dentro da comunidade. As formas específicas de propriedade surgem porque a maneira como acontece essa apropriação do processo de trabalho ocorre de diversos modos. Para entender estes diversos modos em que a apropriação do processo de trabalho se dá, deve-se saber que essa apropriação envolve a matéria-prima, os instrumentos de trabalho e a divisão social do trabalho. Esta última reflete como os homens relacionam-se com seus meios de produção, revelando o atual estágio das forças produtivas de uma comunidade.

A divisão social do trabalho “pertence” ao homem. Porém, não no sentido de uma propensão natural à troca que cria, inevitavelmente, uma divisão do trabalho – como diz Smith na sua obra *Riqueza das Nações* – e nem no sentido de um desenvolvimento por si só devido à idéia de “dividir” o trabalho. Esse pertencimento ao

homem ocorre, justamente, porque a divisão do trabalho faz parte da organização da atividade humana.

“Sob o regime patriarcal, sob o regime de castas, sob o regime feudal e corporativo, havia divisão do trabalho na sociedade inteira segundo regras fixas. Tais regras eram estabelecidas por um legislador? Não. Nascidas primitivamente das condições de produção material, elas só foram redigidas em leis muito mais tarde. Foi assim que estas diversas formas de divisão do trabalho tornaram-se as bases de diversas organizações sociais” (MARX, 1989b, p.127).

A divisão social do trabalho não está relacionada *apenas* com o ato de “dividir” o trabalho. Ela está intrinsecamente ligada com o desenvolvimento da maneira como o homem se relaciona com seus meios de produção, “cada fase da divisão do trabalho determina igualmente as relações dos indivíduos entre si, no que se refere ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho” (MARX, 1989a, p. 29). Ou seja, as fases da divisão do trabalho surgem devido às diversas influências de elementos ligados a cada época histórica. Nesse sentido, a divisão do trabalho sempre pertenceu ao homem, mas em cada época ela tem um caráter determinado.

“A história nunca procede tão categoricamente. Na Alemanha, foram necessários três séculos inteiros para estabelecer a primeira grande divisão do trabalho, a separação entre cidades e os campos. À medida que esta única relação da cidade ao campo se modificava, modificava-se a sociedade inteira. Mesmo tomando somente este aspecto da divisão do trabalho, ter-se-á as repúblicas antigas ou a feudalidade cristã, a antiga Inglaterra, com seus barões, ou a Inglaterra moderna, com os seus senhores do algodão (*cotton-lords*). Nos séculos XIV e XV, quando ainda não existiam colônias, quando a América não existia para a Europa, quando a Ásia existia apenas por intermédio de Constantinopla e quando o centro da atividade comercial era o Mediterrâneo, a divisão do trabalho tinha uma forma e um aspecto inteiramente diverso dos do século XVII, quando os espanhóis, portugueses, ingleses e franceses possuíam colônias estabelecidas em toda parte do mundo. A extensão do mercado e a sua fisionomia dão à divisão do trabalho, em épocas diferentes, uma fisionomia e um caráter dificilmente dedutíveis da simples palavra dividir, da idéia, da categoria” (MARX, 1989b, p. 121).

Não existe uma divisão do trabalho rígida, que forneça aos vários períodos históricos uma fórmula geral dessa divisão. O fato da divisão do trabalho pertencer à organização produtiva humana implica um desenvolvimento que se apóia na existência

de condições produtivas “acumuladas” dos períodos anteriores. Por isso, a divisão do trabalho não é uma categoria econômica imutável.

“O trabalho se organiza e se divide diferentemente conforme os instrumentos de que dispõe. O moinho manual supõe uma divisão distinta daquela requerida pelo moinho a vapor. Portanto, é chocar-se contra a história querer começar pela divisão do trabalho em geral para, depois, chegar a um instrumento específico de produção, as máquinas” (MARX, 1989b, p. 125).

Dessa maneira, o grau de desenvolvimento da divisão social do trabalho apresenta o atual estágio das forças produtivas. Ou seja, apresenta o estágio no qual se encontra a relação dos homens com seus meios de produção em sua totalidade – produção, distribuição e consumo. Por isso que diferentes fases do desenvolvimento da divisão social do trabalho representam diversas formas de propriedade como, por exemplo, propriedade tribal, propriedade comunal e estatal, propriedade feudal, etc. O que, na verdade, nada mais é do que estágios diferentes das forças produtivas.

É a partir do atual estágio das forças produtivas explicitado pelo grau da divisão social do trabalho, que se pode pensar a unidade entre uma comunidade e a propriedade; essa unidade reflete a postura do indivíduo perante seus meios de produção. Assim, o desenvolvimento da produção e do intercâmbio⁵⁹ passa pela esfera de como o indivíduo “está” na comunidade. O indivíduo existe como parte de uma comunidade, ele não é um trabalhador livre, justamente devido à sua ligação com a propriedade. A relação com a propriedade – que pode ser livre, comunal e estatal, privada, etc. – reflete o grau de dependência do indivíduo com a comunidade, pois de acordo com ela se organizam a realização e a distribuição da produção (divisão social do trabalho). É uma relação que estabelece as premissas econômicas da comunidade e, portanto, a continuação ou a decadência dessa.

É na propriedade livre e comunal que o trabalhador tem uma relação de propriedade com as condições objetivas de seu trabalho. O indivíduo é proprietário das condições de sua realidade e, por isso, existe uma unidade natural do seu trabalho com os pressupostos materiais. Na forma comunal, portanto, todos são co-proprietários e na forma livre essa unidade natural deriva de famílias específicas, existindo, então,

⁵⁹ Cada tipo de propriedade condiciona uma maneira específica de intercâmbio, pois o processo de troca está totalmente vinculado com estágio de desenvolvimento da produção e, portanto, nunca é determinado por uma escolha do indivíduo e, sim, pelo grau de desenvolvimento da divisão social do trabalho. Grau esse que é determinado – como foi explicado – por diversos elementos historicamente determinados e “acumulados”.

proprietários privados independentes. Nesse último caso, a propriedade comum ainda subsiste, mas somente como *ager publicis*⁶⁰. Contudo, a preocupação nessas duas formas é similar, trabalhar para si mesmo concomitante ao trabalho para a comunidade como um todo. Segundo Marx:

“Em ambos os casos, os indivíduos comportam-se não como trabalhadores, mas como proprietários – e membros de uma comunidade em que trabalham. A finalidade deste trabalho não é a criação de valor, embora eles possam realizar trabalho excedente de modo a trocá-lo por trabalho estrangeiro ao grupo, isto é, por produtos excedentes alheios. Seu propósito é a manutenção do proprietário individual e sua família, bem como da comunidade como um todo. A posição do indivíduo como trabalhador, em sua nudez, é propriamente um produto histórico” (MARX, 2006, p. 66).

Não existe uma comunidade só com propriedade comum ou só com propriedade livre. No geral, essas duas formas mesclam-se e juntas revelam a existência econômica da comunidade. Quando acontece a separação entre a propriedade comum e livre – terra comum e privada⁶¹ – ocorrendo, inclusive, um fortalecimento dessa última⁶², os indivíduos não são mais proprietários das condições materiais da realidade e se tornam trabalhadores livres.

As condições para que ocorra essa separação são importantíssimas para se entender o início da propriedade privada tal como existe hoje. Sinteticamente, pode-se citar três mais importantes: dissolução da relação com a terra – a terra não é mais uma condição natural de produção, própria do homem; dissolução das relações em que o homem mostra-se como proprietário do instrumento; dissolução das relações em que os trabalhadores são parte direta das condições objetivas de produção e objetos de apropriação (escravos e servos) – o que interessa para o novo modo de produção que está surgindo não é o trabalhador e sim o trabalho. O capital irá se apropriar do trabalho e não do trabalhador (MARX, 2006, p.66).

⁶⁰ *Ager publicus* é a terra comum ou terra do povo. São territórios comuns para agricultura, pesca, etc., e também pode ser grandes florestas. O ponto importante que o define é o fato de ser uma terra que pode ser repartida para que todos trabalhem nela.

⁶¹ Um ponto comum existente em todas essas formas de propriedade é que a terra e a agricultura constituem a base da ordem econômica e “o objetivo econômico é a produção de valores de uso” (MARX, 2006, p.77).

⁶² Marx, no seu livro *A ideologia Alemã*, refere-se a essa propriedade privada como sendo propriedade privada moderna ou imóvel. Para o autor, a propriedade privada se desenvolve e nela acentuam-se traços do que é a propriedade privada hoje. “Com o desenvolvimento da propriedade privada surgem aqui, pela primeira vez, as mesmas relações que voltamos a encontrar na propriedade privada moderna, só que nesta em maior escala” (MARX, 1989a, p. 32).

A maneira como ocorrem essas dissoluções envolve a acentuação de diversos fatores como, por exemplo, a comunidade não ser mais fundamental na determinação dos indivíduos, apesar de preceder a existência desses; a base da comunidade não ser mais a terra e sim a cidade como um núcleo já estabelecido da população rural; a aldeia não ser mais um simples apêndice da terra; a área cultivada passar a ser território da cidade; as dificuldades encontradas pela comunidade organizada surgirem apenas contra outras comunidades que já tenham, anteriormente, ocupado o solo ou que a ameace, ou seja, com a centralidade na organização militar, a guerra passa a ser o grande trabalho comunal; crescimento da população, etc. (MARX, 2006, p.70).

“Na medida em que se acentua a atuação destes fatores, e quanto mais cresce a tendência de se definir o caráter comunal da tribo – enquanto unidade negativa contra o mundo exterior – mais se impõem as condições que permitirão ao indivíduo tornar-se *proprietário privado* de um lote definido de terra, cujo cultivo corresponderá somente a ele e à sua família” (MARX, 2006, p. 70).

A comunidade agora começa a estabelecer uma “relação recíproca entre estes proprietários privados livres e iguais, sua aliança contra o mundo exterior” (MARX, 2006, p.70), ela passa a exercer uma “nova função”. “Nova”, justamente porque a acentuação desses fatores no decorrer do tempo é, na verdade, uma série de transformações nas condições que estruturam a comunidade e que são estruturadas por ela até o ponto em que ocorre a decadência de todas as relações de propriedade sobre a qual se baseava a comunidade.

Na verdade, a unidade entre uma comunidade e a propriedade relacionada com ela reflete a existência de um modo específico de produção. Esse modo se desenvolve de acordo com as relações estabelecidas entre os indivíduos, com o comportamento desses com a natureza e com seu próprio trabalho, etc. O desenvolvimento de um modo de produção tem duas frentes: o progresso e a dissolução da comunidade.

“Todas as formas em que a comunidade pressupõe os sujeitos numa unidade objetiva específica com as condições de sua produção, ou nas quais uma existência objetiva determinada pressupõe a própria entidade comunitária como condição de produção, necessariamente correspondem, apenas, a um desenvolvimento das forças produtivas tanto limitado de fato como em princípio. (Estas formas evoluíram mais ou menos naturalmente, porém, ao mesmo tempo, são resultados de um processo histórico). A evolução das forças produtivas as dissolve

e sua dissolução é, ela própria, uma evolução das forças produtivas humanas. O trabalho é, inicialmente, realizado em certa base – inicialmente primitiva – depois histórica. Mais tarde, entretanto, esta mesma base é superada, ou tende a desaparecer, uma vez tornada demasiadamente estreita para o desenvolvimento da horda humana em progresso” (MARX, 2006, p.91).

Percebe-se que o desenvolvimento de um modo de produção específico depende do desenvolvimento das forças produtivas, porém, “evolução” e possivelmente a “dissolução” dessa força é na verdade a transformação da comunidade, significa a transformações das relações de produção a estrutura. Ou seja, é uma dissolução das bases antigas da comunidade que, ao mesmo tempo, permite o desenvolvimento da maneira como o homem produz e reproduz suas condições materiais de vida. Em resumo:

“ (...) a comunidade e a propriedade que nela se baseia podem ser reduzidas a um estágio específico do desenvolvimento das forças produtivas dos indivíduos trabalhadores – a que correspondem relações específicas destes indivíduos entre si e com a natureza. Até certo ponto, reprodução. Depois disto, transforma-se em dissolução” (Marx, 2006, p.89).

É uma dinâmica que ocorre devido à transformação da produção em si e na qual a comunidade exerce uma “nova função” que abala os alicerces anteriormente construídos por ela mesma. Essa dinâmica é a responsável pela acentuação de fatores que tornam os pilares da propriedade privada mais sólidos e determinantes para a organização da produção. E é essa nova determinação da produção que impulsiona a independência dos indivíduos, acirrando a transformação dessa comunidade. A independência dos indivíduos, portanto, se efetiva na mudança – historicamente determinada – de atitude em relação à propriedade. É a partir disso que o homem se torna apenas uma abstração do indivíduo que trabalha, ele não tem mais um modo objetivo de existência na propriedade e se apresenta como um trabalhador livre.

II.2.3. A troca de trabalho

O trabalhador livre tem como propriedade apenas sua força de trabalho e todas as outras condições objetivas de produção são propriedades alheias. Isso resulta em uma nova forma do indivíduo se relacionar com suas condições materiais de vida na qual se defronta com essas condições como algo intercambiável. Agora, o intercâmbio é a única maneira pela qual pode ocorrer a apropriação do processo de trabalho pelo trabalho

vivo. O movimento da propriedade que desemboca dialeticamente no trabalhador livre inaugura a predominância de relações de troca entre os indivíduos, pois separa as condições inorgânicas da existência do homem da existência ativa. O movimento da propriedade privada e o trabalhador livre carregam assim, necessariamente, o desenvolvimento da troca⁶³. Essa também acaba sendo responsável pela dissolução da relação de propriedade do trabalho e pela “dissolução do próprio trabalho como algo que é, em si, parte das condições objetivas de produção” (MARX, 2006, p. 106). Isso porque a partir do momento em que o indivíduo só consegue existir ao oferecer sua força de trabalho em troca de meios que permitam sua sobrevivência, a troca acaba sendo a principal responsável por essa sobrevivência. Porém, ela impede a predominância da produção de valores de uso para o consumo imediato, pois sua existência é, na verdade, a efetivação da separação entre o trabalho e os produtos resultantes dele, implicando uma produção de valores de troca.

Ocorre uma transformação em toda a maneira de organizar a produção que, na verdade, é o movimento de desenvolvimento da propriedade privada, no qual o trabalho livre abre as portas para a produção de valores de troca. Contudo, essa produção de valores de troca não se insere somente em um novo quadro pintado devido às exigências da divisão do trabalho, senão que o trabalho livre permite o surgimento do trabalho assalariado, assim como a troca dos produtos do trabalho por dinheiro, explicitando a mais nova maneira de adquirir riqueza. No momento inicial de separação do trabalho de suas condições objetivas, a riqueza existente sob a forma de dinheiro, que será trocada pelos meios de trabalho, pertence a uma pré-história burguesa. Sua origem se encontra na usura, no comércio, finanças governamentais e entesouramento. Porém, o trabalho

⁶³ Não se ignora nesse ponto a existência do dinheiro (riqueza monetária, moeda). A riqueza monetária ajudou a privar das condições objetivas de produção a força de trabalho, mas atuou apenas como um catalisador, a totalidade desse processo não foi determinada pela sua existência como já foi explicado no corpo do texto. Segundo Marx: “É de admitir que a riqueza monetária, como patrimônio mercantil, ajudara a *acelerar* e a dissolver as antigas relações de produção, possibilitando, por exemplo, ao proprietário de terras trocar seus cereais, gado, etc., por valores de uso importados, em lugar de desperdiçar sua própria produção com dependentes, cujo número, de fato se tomava em grande parte como medida de sua riqueza (...) A evolução do valor de troca foi *favorecida* pela existência de dinheiro sob a forma de uma ordem social de mercadores. E dissolveu uma produção cujo objetivo era, primariamente, o valor de uso imediato, e as forma de propriedade correspondentes a tal produção – as relações do trabalho com suas condições objetivas – assim dando impulso à criação de um mercado de trabalho (que não deve ser confundido com um mercado de escravos)”. (MARX, 2006, p.105). Assim, a formação da riqueza monetária pertence à pré-história burguesa e liga-se à usura, comércio, cidades, finanças, entesouramento, etc., e foi apenas uma ajuda inicial no processo de separação do trabalho de suas condições objetivas de produção já que facilitava a troca.

livre é quem vai inaugurar uma nova maneira de obter riqueza, pois ele é o pressuposto do trabalho assalariado.

Nesse sentido,

“a riqueza monetária ajudou, em parte, a privar destas condições a força de trabalho dos indivíduos capazes de trabalhar. O resto do processo de separação ocorreu sem a intervenção da riqueza monetária. Quando a formação original de capital chegara a certo nível, a riqueza monetária pôde insinuar-se como intermediária entre as condições objetivas de vida, agora ‘liberadas’ e as igualmente libertadas mas, agora, também *desimpedidas* e *errantes* força vivas de trabalho, comprando umas com outras” (MARX, 2006, p.106).

Como a produção não tem mais como seu objetivo a auto-subsistência, a existência do trabalho livre e a troca desse trabalho por dinheiro visa apenas “reproduzir” dinheiro e valorizá-lo. A partir disso o trabalho adquire um novo e mais fundamental (para quem pode comandá-lo) valor de uso: gerar riqueza abstrata. Esta última é o capital e ele só é obtido através do trabalho, ou melhor, da força de trabalho, pois “gerar dinheiro” nada mais é que extrair mais-valia do trabalhador. Essa extração é feita através do pagamento de um salário que não corresponde ao que o trabalhador produziu e, sim, ao mínimo necessário para que esse sobreviva e reproduza sua espécie (dentro da exigência de cada momento histórico).

Assim, o trabalho livre é pressuposto histórico do capital. E a sua formação inicial não somente se origina da propriedade da terra e das corporações, mas também da riqueza obtida através da troca mercantil e usurária que permitirá a compra de trabalho livre. Esse se torna uma mercadoria assim como as outras, com um diferencial um tanto proeminente, qual seja, gerar valor.

“O que possibilita a transformação da riqueza monetária em capital é, por um lado, o fato de encontrar trabalhadores livres, e por outro lado o fato de encontrar os meios de subsistência, as matéria-primas, etc., que seriam, em outras circunstâncias, de uma forma ou doutra, *propriedade* das massas agora sem objetivo e que estão também livres e disponíveis para a venda” (MARX, 2006, p. 101).

II.2.4. Capital

Dessa maneira, o processo de troca de mercadorias é o ponto de partida do capital. Abstraindo o intercâmbio dos diferentes valores de uso e considerando apenas

as formas econômicas engendradas por esse processo, encontraremos no final dessa circulação o dinheiro. O dinheiro e o capital físico diferenciam-se por sua diferente forma de circulação. No circuito produtivo, os capitalistas efetuam tanto a atividade comercial como a produtiva, ou às vezes somente a primeira. Nesse último caso ele compra mercadoria e a vende por um preço maior (D-M-D'); já na atividade produtiva, ele compra mercadoria e a transforma em uma nova mercadoria acrescida de valor e a vende (D-M-M'-D'), onde D e M representam respectivamente dinheiro e mercadoria. Resumidamente, podemos dizer que o processo de circulação de mercadoria passa por três estágios (considerando o capitalista como produtivo e comercial): em um primeiro estágio, o capitalista aparece como comprador de mercadoria (D-M) aí incluindo-se a compra de força de trabalho; em um segundo estágio, o capitalista atua como gerenciador da produção de mercadoria, nessa esfera da produção tem-se como resultado uma mercadoria de maior valor (M') do que a soma dos valores das mercadorias participantes da produção (M); em um terceiro estágio, o capitalista retorna ao mercado como vendedor, sua mercadoria deve ser convertida em dinheiro, mas agora tem-se M' - D'. A diferença entre D e D' decorre do fato de que a mercadoria e o dinheiro obtidos no final do processo de produção estão acrescidos de mais-valia.

No primeiro e no segundo estágios é onde se dá a *criação* da mais-valia, a qual só se *realiza* (torna-se real) no terceiro estágio. Percebe-se a realização da mercadoria. O dinheiro que se movimenta em todo esse processo adquire a forma capital. A forma capital seria o comprador gastando dinheiro para, como vendedor, receber dinheiro. Ele “libera” dinheiro só com a intenção de apoderar-se dele novamente acrescido. O resultado final de todo o processo de troca é de dinheiro por dinheiro, porém é necessário passar pela mercadoria, se não seria troca de quantias iguais de dinheiro.

“É evidente que a circulação D - M - D seria absurda e sem sentido, se o objetivo fosse o de permutar duas quantias iguais, 100 libras esterlinas por 100 libras esterlinas. Bem mais simples e mais seguro seria o método do entesourador que guarda suas 100 libras em vez de expô-las aos perigos da circulação. O comerciante pode ter vendido por 110 libras ou por 100 o algodão comprado a 100, ou ser forçado a desfazer-se dele por 50, mas, de qualquer modo, seu dinheiro descreve um movimento característico e original, muito diferente do que efetua na circulação simples, nas mãos do camponês, por exemplo, que vende trigo e com o dinheiro obtido compra roupas. Importa, antes de tudo, conhecer as características que diferenciam as

formas dos circuitos $D - M - D$ e $M - D - M$. Assim, descobrir-se-á também a diferença de conteúdo que se esconde sob essa diferença de forma” (MARX, 1968, p.167).

Quando a mercadoria é revendida, o ciclo $D - M - D'$ está completamente descrito. Essa é a diferença entre a circulação do dinheiro como capital e sua circulação como meio apenas de troca – como dinheiro. A observação é que no processo representado por $D - M - D'$ e $D' = D + \Delta D$ há um incremento de valor que é a mais-valia. O valor originalmente adiantado não só se mantém na circulação, mas também amplia a sua grandeza de valor, ou seja, sendo a mais-valia realizada. Todo esse processo é movimentado pelo possuidor de dinheiro, ou seja, o capitalista. O conteúdo objetivo da circulação é a valorização do capital, mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diferentes da existência do próprio valor: o dinheiro em seu modo geral e a mercadoria em seu modo particular. Assim, temos as formas particulares de aparição do valor. Ele se valoriza repetidamente no ciclo da sua vida, o capital é dinheiro e mercadoria. O valor torna-se o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, amplia a sua grandeza através da criação e realização da mais-valia.

O movimento, pelo qual é adicionada a ele a mais valia, é seu próprio movimento, sua valorização. O valor passa a ter a propriedade de gerar mais valor, é um valor em progressão. Sabendo que na esfera de produção a força de trabalho é mercadoria comprada, esta é uma mercadoria especial, pois ao mesmo tempo em que é consumida, ela gera valor. A mais-valia (o excedente) é criada por essa mercadoria especial.

“Não constitui mais surpresa, pois, descobrir que o sistema de valores de troca – a troca de equivalentes medidos em trabalho – *transforma-se em apropriação do trabalho alheio sem troca*, a total separação do trabalho e da propriedade revela esta apropriação como seu pano de fundo oculto. Pois as regras dos valores de troca e da produção orientada para a produção de valores de troca *pressupõem* a própria força de trabalho alheio como valor de troca. Isto é, *pressupõem* a separação da força viva de trabalho de suas condições objetivas; um relacionamento com estas – ou com sua própria objetividade – como propriedade de outrem; numa palavra uma relação com elas como capital” (MARX, 2006, p. 106).

Desse modo, o processo de valorização do capital no qual o dinheiro se transforma em capital, só é possível devido à mais-valia, que é o tempo de trabalho não

pago. A idéia de capital tem, portanto, uma acepção de relação social. Marx enfatiza esse aspecto:

“Capital, terra e trabalho! E, no entanto, o capital não é uma coisa, mas uma determinada relação de produção, social, pertencente a uma determinada formação sócio-histórica que se representa numa coisa e dá um caráter especificamente social a essa coisa. São os meios de produção monopolizados por determinada parte da sociedade, os produtos autonomizados em relação à força de trabalho viva e às condições de atividades exatamente dessa força de trabalho, que são personificados no capital por meio dessa oposição” (MARX, 1986, p. 269).

É através desse movimento – da propriedade privada, da divisão do trabalho, da troca e do capital – que a produção adquire um novo objetivo: acumular riqueza. O qual justifica e explica, totalmente, a associação entre trabalho e valor. Porém, juntamente com essa descoberta, admite-se uma condição penosa aos homens desprovidos de propriedade em suas diferentes formas – dinheiro, terra, máquinas, etc. – colocando-os em um estado subsumidos ao capital. A associação trabalho e valor é estabelecida dentro de uma maneira de organizar a produção na qual “o trabalho, *a atividade vital*, a *vida produtiva* mesma, aparece ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física” (MARX, 2004a, p.84). É uma vida produtiva que se “apossa” da vida genérica e, portanto

“O trabalhador se torna mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*)” (MARX, 2004a, p. 80).

Dessa maneira, percebe-se que a associação valor e trabalho torna-se condição necessária para que o modo de produção capitalista continue sua dinâmica de acumulação, sendo que nessa dinâmica a existência do homem encontra-se determinada por outro objetivo, qual seja a produção de capital. As mediações que explicam o porquê é necessário a unidade do valor e do trabalho para se medir quanto vale uma implica a apreensão desse processo histórico que fundamenta o capitalismo.

A relação valor-trabalho conforme foi exposto nesse capítulo, envolveu elementos que ainda não se encontram na obra *Miséria da Filosofia*, mas não havia

possibilidade de apontar a formação da teoria valor-trabalho nessa obra sem apresentar ao leitor a origem dessa unidade.

Capítulo III – A particularidade da *Miséria da Filosofia*

Marx admitiu ser a economia política a única capaz de interpretar cientificamente a vida burguesa, apesar de nunca aceitar a naturalização que essa ciência fez das relações burguesas de produção e desde o início mostrar-se crítico a ela. O autor sempre mostrou uma completa rejeição ao regime de propriedade privada e, portanto, já se aproximou dessa ciência com uma objeção à forma de sociabilidade por ela revelada. Isso porque essa trajetória inicia-se – 1842/43 – da necessidade que o autor teve em “tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais” (Marx, 1974, p.134) já embebido pelas idéias socialistas francesas e pela crítica ao idealismo hegeliano – quer dizer, esse percurso reflete um filósofo sempre atento à crítica social.

A trajetória de aproximação de Marx à economia política em nenhum momento desconsiderou a capacidade que essa ciência teve em compreender o funcionamento e a estrutura da sociedade burguesa. Mas a clareza de que essa ciência tem esse estatuto científico, principalmente porque ela explicitou, através da teoria do valor-trabalho, a íntima relação estabelecida entre propriedade privada e trabalho, começa a acompanhar o autor em 1847. A obra *Miséria da Filosofia* (1847) não apresenta uma teoria do valor-trabalho como a desenvolvida em *O capital* (1867). Porém, em 1847 é o momento em que o autor “aceita” a teoria do valor-trabalho vinda dos economistas clássicos e, ao mesmo tempo, inicia o desenvolvimento crítico a essa teoria.

Aceitar a teoria do valor-trabalho é a grande diferença existente entre essa obra de Marx e seus textos anteriores que trataram da economia política; e é o que permite afirmar que nessa obra “estão explicitados e oferecidos ao público, pela primeira vez, os fundamentos e os elementos constitutivos da teoria do ser social engendrado pelo modo de produção capitalista” (NETTO, 1989, p.9). Assim, essa trajetória de aproximação pode ser dividida em dois momentos, primeiramente no sentido de um “descaso” com a teoria do valor-trabalho e, depois, uma completa adesão a essa teoria.

No primeiro momento, dado o segundo plano em que é colocada a teoria do valor-trabalho, o movimento da propriedade privada destaca-se como resultado do trabalho alienado e é o poder existente na sociedade capitalista. A aproximação mostra-se hostil, revelando um repúdio a uma ciência que necessariamente tem que abstrair a moral para encadear suas conexões sobre o funcionamento das relações mercantis,

sendo totalmente conflitante com a natureza humana. Segundo Marx, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1978):

“(...) faz abstração da economia política enquanto moraliza, mas, necessariamente e efetivamente, faz abstração da moral, enquanto pratica a economia política. A relação da economia política com a moral, quando não é arbitrária, casual e por isso infundada e não científica, quando não é *aparência*, mas quando é considerada como *essencial*, não pode ser senão a relação das leis econômicas com a moral. (...) A economia política apenas expressa *ao seu modo* as leis morais.” (Marx, 1978, p.19)

Em um segundo momento, a crítica fervorosa a essa ciência continua, mas essa hostilidade é substituída por uma adesão explícita à teoria do valor-trabalho, uma vez que o autor começa a admitir que não é simplesmente o trabalho o responsável pela ligação entre propriedade privada e riqueza e, sim o trabalho como medida de valor. A teoria do valor-trabalho deixa o estatuto de apenas ser uma ligação entre propriedade privada e trabalho e passa a ser a mediação necessária, principal e inevitável, para o entendimento do acúmulo de riqueza. Para Marx,

“A teoria dos valores de Ricardo é a interpretação científica da vida atual (...). Ricardo verifica a verdade da sua fórmula derivando-a de todas as relações econômicas, e assim explica todos os fenômenos, inclusive aqueles que, à primeira vista, parecem contradizê-la, como a renda, a acumulação de capitais e a relação entre salários e lucros; isto é, precisamente, que faz da sua doutrina um sistema científico”. (MARX, 1989b, p. 54)

A maneira como se dá a mediação realizada pela teoria do valor-trabalho para se explicar o acúmulo de riqueza abstrata – um dos pontos mais elementares da obra *O capital* – não estava clara para os economistas clássicos e nem para Marx em 1847. Porém, a *Miséria da Filosofia* revela-se uma obra importante para adentrar-se no debate da teoria do valor já que ela, ao aceitar essa mediação, permite que o autor mergulhe definitivamente na questão do valor-trabalho como meio de proceder à crítica social. Por esse contexto crítico, a teoria do valor-trabalho em Marx nunca foi uma continuação da teoria do valor dos economistas clássicos e, portanto, já em 1847 o autor apresenta elementos novos sobre a questão do valor. Elementos que permitem afirmar três proposições:

1ª – A crítica à sociedade burguesa feita por Marx assume traços mais definitivos somente quando esse autor aproxima-se da crítica à economia política sobre

o prisma do valor-trabalho. E não somente do trabalho, como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ou do valor como nos *Extractos del libro de James Mills "Éléments d'économie politique"*.

2ª – A aproximação feita desse modo “joga” o autor, definitivamente, no campo da crítica social, o que reforça a atenção à categoria trabalho como meio de proceder à crítica da realidade capitalista.

3ª – Essa apreciação desfavorável à economia política envolve desde a crítica à concepção metodológica idealista desenvolvida na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* (1844), como também o predomínio da visão materialista da história desenvolvida em *A ideologia Alemã* (1845-46) e ainda a análise crítica das categorias capitalistas de maneira isolada como a desenvolvida nos *Manuscritos e no Extractos* (1844). Assim, aceitar a teoria do valor-trabalho de maneira crítica na obra *Miséria da Filosofia* carrega um acúmulo de ajustes teóricos realizados por Marx. Esses ajustes apontam uma nova postura de Marx perante o método de análise da realidade social que revela, através do materialismo histórico, um princípio que constitui e determina a sociedade burguesa, qual seja, o capital⁶⁴. De 1847 para frente, esse princípio será cada vez melhor desenvolvido e acompanhará o autor nas suas mais decisivas descobertas.

Dessa maneira, a análise da origem do valor-trabalho na *Miséria da Filosofia* será realizada, neste trabalho, em duas seções. Na primeira, buscar-se-á mostrar como essa obra representa uma inflexão na maneira como o autor “absorve” a economia política; inflexão essa que só pode ser percebida em termos da adesão à teoria do valor-trabalho. Na segunda, será explicitado e desenvolvido como as categorias elaboradas pela economia política para estruturar a teoria do valor-trabalho se apresentam na *Miséria da Filosofia*. Nesse momento, também será demonstrado com essas categorias já estão assumindo um novo caráter em Marx.

⁶⁴ Ver o capital como síntese social não é tão simples; o procedimento que envolve essa percepção estava apenas se iniciando na *Miséria da Filosofia* e, seria aprofundado por mais de dez anos, até chegar na obra *O capital* (1867).

III.1. O primeiro momento da aproximação à economia política

III.1.1. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843) e Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução(1844)

Ao colocar que Marx aproxima-se da economia política pela necessidade de se posicionar sobre os interesses materiais, também é preciso considerar nessa caminhada política, o percurso teórico do autor. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o autor é “puxado” para as questões ditas materiais, seus estudos também o levam para novos rumos. A articulação entre a caminhada política e teórica de Marx se dá de maneira dialética e, portanto, apesar de ser clara a existência de um avanço político antes do teórico, considera-se essa defasagem algo inevitável no sentido de que os debates teóricos de Marx se desenrolam sobre as questões sociais e políticas vividas pelo autor e, concomitantemente, esses debates teóricos também afetam as questões sociais e políticas vividas por ele.

Da unidade inseparável entre vida teórica e vida política, considera-se que a dedicação do autor ao estudo da economia política clássica começa a partir da sua crítica à Filosofia do Direito de Hegel. Nessas obras – *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*(1844) – encontram-se elementos essenciais que iniciam o entendimento da complexidade que a sociedade civil adquire no modo de produção capitalista e, conseqüentemente, consolida-se a ruptura com o idealismo e se assume a ciência que explicita o desenvolvimento desse modo. Nesse contexto, os textos críticos à Filosofia do Direito de Hegel são fundamentais para entender o encontro de Marx com a economia política. O enfrentamento decisivo com a herança hegeliana, abrindo as portas para todos os questionamentos de Marx em relação ao sistema e ao método desse autor, carrega consigo o contato com a economia burguesa. Ou seja, a crítica a Hegel envolve, ao mesmo tempo, uma crítica ao método desse autor (conseqüentemente por uma solidificação do método marxista) e por um estudo da economia política (conseqüentemente à crítica ao modo de produção capitalista).

Para Marx, a Filosofia do Direito expõe o confronto entre a liberdade do indivíduo e a liberdade burguesa, por isso, ele inicia sua crítica a Hegel partindo da questão sobre o Estado. A obra madura de Hegel – *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no Traçado Fundamental* (1820) –,

ao teorizar sobre o Estado burguês, traz à tona as contradições existentes nessa sociedade, apesar do autor não enxergar que a separação e a oposição entre Estado e sociedade civil é, na verdade, uma contradição da sociedade moderna⁶⁵. Para Marx, esse “desencontro” na teoria hegeliana existe devido à sua própria estrutura lógica. Assim, a crítica à Filosofia do Direito passa, necessariamente, por uma crítica da lógica hegeliana.

Segundo Rubens Enderle, a crítica de Marx a Hegel tem dois momentos:

“As contradições e insuficiências da filosofia de Hegel são explicadas a partir de seu próprio fundamento, isto é, dos pressupostos ontológicos da *especulação* hegeliana, que constitui o primeiro objeto da crítica de Marx. Em um segundo momento, a crítica à especulação dará lugar a crítica da concepção hegeliana do Estado e de seu modelo prussiano, que Marx fará acompanhar de uma importante argumentação em defesa da democracia” (ENDERLE, 2005, p.18).

A crítica da Filosofia do Direito de Hegel marca o início de uma ruptura com a dialética especulativa. Essa ruptura é decisiva, pois permitirá que o autor inverta a ordem de fundamentação da realidade, abrindo caminho para entender as contradições da sociedade civil através da organização produtiva do homem. Nesse sentido, apesar de Marx no primeiro texto crítico a Hegel defender a “verdadeira democracia”, a dimensão política é absorvida pela reprodução social, ou seja, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843)*, Marx inicia seu caminho de análise e crítica da economia política e “abandona” o político como esfera autônoma. Nas palavras do próprio autor:

“Minha investigação chegou ao resultado de que tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas sim assentam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de ‘sociedade civil’, e que a anatomia da sociedade civil deve ser buscada na Economia Política” (MARX, 2005, p.135).

A preocupação do autor com a economia política mostra que a fundamentação da realidade passa pelo entendimento de como o homem se organiza produtivamente, ou seja, como ele produz e reproduz sua realidade social. Nesse sentido, a crítica da filosofia do Direito de Hegel está fornecendo a Marx idéias que continuarão a orientar a produção de seu pensamento até a maturidade. Esse caminho teórico em constituição

⁶⁵ Tema já foi desenvolvido no capítulo 1.

decorre da intenção de Marx em analisar a realidade criticamente, portanto, na análise da Filosofia do Direito:

“O problema crucial, para Marx, concentrava-se, na fundamentação de uma análise crítica da sociedade, combinando os resultados importantes dos pensadores criticados sem ver-se compelido a repetir seus erros. Assim, sua linha argumentativa viu-se por um lado, marcada pela exigência de tornar a filosofia uma prática positiva – herança de Feuerbach – e, por outro lado, pela capacidade construtiva da teoria hegeliana, através da qual desembocaria na confrontação entre realidade social e o domínio do conceito autônomo pressuposto” (FLICKINGER, 1986, p.35).

Através da crítica da filosofia do direito de Hegel, Marx critica toda a teoria hegeliana, pois a Filosofia do Direito está totalmente “presa” à lógica hegeliana; inicia-se, então, um movimento de ruptura com a dialética especulativa. Porém, é preciso saber que a “guinada” no pensamento de Marx não significa a negação da teoria de Hegel. A crítica de Marx à exposição hegeliana sobre o Estado desemboca, inevitavelmente, na crítica da sociedade capitalista, justamente porque Hegel teve a capacidade de reproduzir adequadamente o domínio de um princípio de mediação social que reestrutura a realidade burguesa em nível abstrato.

Marx,

“por um lado, obrigou-se a manter a capacidade da filosofia hegeliana de representar a realidade burguesa enquanto realização abstrata de uma liberdade apenas ideológica; por outro lado, sua desconfiança em relação à teoria abstrata, que reproduzia a um nível teórico a repressão concreta do homem, tornando-se uma argumentação legitimadora, tendia a desembocar numa crítica filosófica da filosofia mesma. Sua proposta anunciou-se na pretensão de ‘liquidar as formas sociais, petrificadas nos conceitos teóricos’, prometendo o progresso da compreensão do que constituía a sociedade burguesa” (FLICKINGER, 1986, p.37).

Para Marx, permanecer no nível de uma reconstrução teórica da realidade não era suficiente para tematizar o mundo real e concreto. As “coisas” estavam invertidas e para identificar essa inversão era preciso juntar a análise teórica com o mundo prático, evidenciando a perspectiva prática enquanto consequência de sua análise teórica.

“No intuito de radicalizar suas presunções e ultrapassar o nível abstrato teórico da constituição social, Marx baseou-se nos próprios meios determinadores da teoria hegeliana: a ‘suspensão’ (*Aufhebung*) da filosofia hegeliana, isto é, a manutenção de seus resultados na sua negação, significou uma reinversão do mundo

invertido pela filosofia, ou como o disse ‘A filosofia não pode ser ‘suspensa’ sem que se realize’” (FLICKINGLER, 1986, p.38).

Dessa maneira, os dois textos que envolvem a crítica à Filosofia do Direito de Hegel, inevitavelmente, colocam Marx no campo da economia política, pois essa foi quem melhor explicou a prática do mundo moderno. Uma das excepcionalidades desses textos é revelar a ligação entre o caminho de elaboração do materialismo histórico e o estudo dessa ciência burguesa. Dado a dimensão metodológica envolvida nesses textos, percebe-se que o encontro com a economia política inicialmente não poderia concentrar-se na problemática do valor. O importante é que a partir dessas críticas a Hegel e também devido ao cenário político vivido pelo autor, Marx se torna um leitor sistemático dessa ciência da riqueza privada.

III.1.2. Manuscritos Econômico-Filosóficos e Extractos del libro de James Mills “Éléments d’économie politique”

Essa leitura sistemática resulta, ainda em 1844, em dois textos que revelaram a familiaridade do autor com os temas e com as categorias econômicas, são eles: *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *Extractos del libro de James Mills “Éléments d’économie politique”*. Esses dois textos, escritos depois das críticas a Hegel, são anotações das primeiras interpretações do autor sobre as categorias agora relevantes para o entendimento da realidade social e já representam uma sistematização de Marx sobre a “anatomia da sociedade burguesa”. Porém, esses textos também não se preocupam com a teoria do valor-trabalho, apesar de serem extremamente críticos à ciência da riqueza privada.

O teor de crítica pode ser explicitado nos trechos abaixo tirados, respectivamente, dos *Manuscritos* e dos *Extractos*:

“O *cinismo* da economia nacional não apenas aumenta relativamente ao passar de Smith para Say, para chegar enfim até Ricardo, Mill etc.; mais que isso, aos olhos dos últimos as conseqüências da *indústria* surgem mais desenvolvidas e mais contraditórias, mas também, positivamente, eles vão sempre e conscientemente mais longe no estranhamento contra o homem do que seus predecessores, porém *apenas* porque a sua ciência se desenvolve mais conseqüente e verdadeiramente. Na medida em que fazem da propriedade privada, em sua figura ativa, sujeito, acabam fazendo, ao mesmo tempo, do homem, essência, e simultaneamente do homem enquanto não-ser, ser, assim mesmo

a contradição da efetividade corresponde plenamente à essência contraditória que eles reconheceram como princípio. A *efetividade* | | II | dilacerada da indústria confirma seu *princípio dilacerado em si*, muito antes de o refutar. Seu princípio é, sim, o princípio desse dilaceramento” (MARX, 2004a, p. 100).

“No depende del hombre el que esta comunidad sea o no; pero, mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice el mundo de un modo humano, esta *comunidad* se manifiesta bajo la forma de la *enajenación*. Porque su *sujeto*, el hombre, es em sí mismo um ser enajenado. Los hombres, no como abstracción, sino como individuos reales, vivientes y específicos, *son* esta esencia. Tal como ellos son es, por tanto, él mismo. Tanto vale, pues, decir que el *hombre* se enajena a sí mismo como decir que la *sociedad* de este hombre enajenado es la caricatura de su *comunidad real*, de su verdadera vida genérica; que, por tanto, su actividad se manifiesta como un tormento, que su propia creación se convierte para él em uma potencia extraña, su riqueza en su pobreza, que el *nexo esencial* que le une al otro hombre es para él un lazo no esencial y que, en realidad, se manifiesta como su verdadera existencia su separación com respecto a los otros hombres, que su vida se revela como el sacrificio de su vida, que la realización de su esencia se convierte en la privación de realidad de su vida, que su producción vale como la producción de su nada, que su poder sobre el objeto se trueca en el poder del objeto sobre él, que él, señor de su creación, aparece como el siervo de esta creación” (MARX, 1982, p. 527).

No período que compreende esses textos, tem-se uma ênfase na propriedade privada e no seu movimento. Essa ênfase, acompanhada por uma dedicação excessiva ao estudo do trabalho, mostra a clareza de Marx sobre o fato de que os economistas só conseguiram penetrar na temática da propriedade e da riqueza ao tratarem do trabalho. Porém, o papel de mediador que a teoria do valor-trabalho exerce é secundário, o destaque é para o movimento da propriedade privada como resultado do trabalho alienado, que é trabalho característico dessa sociedade.

“A relação entre o trabalhador e o trabalho engendra a relação entre este trabalho e o capitalista ou como quer que se chame ao patrão, ao dono do trabalho. Portanto, o produto, resultado, a consequência necessária do trabalho alienado, da atitude do trabalhador ante a natureza e ante a si mesmo, é a propriedade privada” (Marx, 1978, p.9).

O papel principal dado à propriedade privada não torna esse momento menos importante na construção da crítica à sociedade burguesa que será plenamente desenvolvida n’*O capital*. Mas com essa ênfase, resta ao valor ser somente a expressão

da propriedade privada, já que essa é o sujeito de todo esse processo de geração de riqueza. Há uma quebra na relação trabalho e valor, esse último expressará a relação entre coisas, ou seja, uma relação entre propriedades que existe dado o trabalho alienado. O movimento da propriedade privada como resultante do movimento do trabalho alienado coloca o valor como um atributo da propriedade privada sem relacioná-lo diretamente com trabalho. Isso obscurece o entendimento do processo de produção como um todo, no sentido de acompanhar o movimento da mercadoria que na verdade é o movimento do capital.

A definição de capital nessas obras fica aquém do próprio entendimento que a economia política faz sobre ele e, inclusive, seu papel na sociedade burguesa é visto como algo menos importante do que o papel do dinheiro. Isso porque, nesse período, Marx não vê que o dinheiro também se torna capital justamente porque separa o valor do trabalho. Dessa forma, quando o dinheiro expressa monetariamente o valor, ele expressa, na verdade, a alienação da propriedade privada e não o valor do produto criado pelo trabalho, ou seja, da mercadoria. O dinheiro assume um papel determinante nessas relações, inclusive expressando a riqueza objetivada e adquirindo uma autonomia. Ele se torna uma potência independente que exerce o “poder da coisa alienada sobre o homem”.

“Com el *dinero*, que es la total indiferencia tanto hacia la naturaleza del material, hacia la naturaleza específica de la propiedad privada, como hacia la personalidad del propietario, se manifiesta el poder total de la cosa enajenada *sobre* el hombre. Lo que el poder de la persona es ahora el poder general de la *cosa* sobre la *persona*, del producto sobre el productor. Si ya en el *equivalente*, en el valor, iba implícita la nota de la *enajenación* de la propiedad privada, el *dinero* es la existencia sensible, objetivada em sí misma, de esta *enajenación*” (MARX, 1982, p.531).

O dinheiro assume um papel que cabe ao capital e este último não adquire uma dimensão nessas análises, pois o poder aqui se estabelece pela propriedade privada e não pela mercadoria. Isso dificulta em grande medida uma articulação da produção e reprodução da riqueza no modo de produção capitalista, inclusive porque obscurece o entendimento da força de trabalho com uma mercadoria.

Nos *Mamuscritos*, o autor enfatiza que capital é trabalho acumulado e explica o capital como um produto que se afasta do trabalhador devido à propriedade privada. o

que o torna, portanto, produto do trabalho humano alienado. Nesse sentido, ele é considerado uma categoria real de análise como na economia política, mas não com a dimensão explicitada por ela. A concepção de capital que Marx absorve de Smith em *O capital* – qual seja, o poder sobre trabalho alheio – se perde e o capital encontra-se muito longe de ser o sujeito do processo social.

Mesmo que nos textos de 44 o autor realize as análises de categorias desenvolvidas pela economia política, a referência está no efeito desumanizador do dinheiro e da propriedade privada e na superação dessa última. Isso ocorre, principalmente, devido à simpatia do autor pelas idéias socialistas e pela influência da autoconsciência vinda dos Jovens hegelianos. Essa referência “prende” o autor à questão da ruptura com a propriedade privada e, conseqüentemente, ao esboço da sua própria concepção de comunismo, desenhando o papel do proletariado para reverter a realidade capitalista⁶⁶, o que desemboca em uma luta contra o regime de propriedade privada.

“O comunismo é a abolição positiva da propriedade privada e por conseguinte da auto-alienação humana e, portanto, a reapropriação real da essência humana pelo e para o homem. Isto é o comunismo como a volta completa e consciente ao homem – conservando todas as riquezas dos desenvolvimentos anteriores para o próprio homem como ser social, isto é, humano. Comunismo como naturalismo acabado é humanismo e como humanismo acabado é naturalismo. É a solução genuína do antagonismo entre homem e natureza e entre homem e homem. Ele é a solução verdadeira da luta entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e espécie. É a solução do enigma da história e sabe que há de ser esta solução.” (MARX, 2004a, p.110)

A crítica à economia política nesse período concentra-se em uma idéia de natureza humana que vai de encontro ao regime de propriedade privada. Abolir a

⁶⁶ Segundo Maclellan (1990), a ênfase no papel do proletariado não passa pelas interpretações de que Marx nesse período via nesse agente o salvador da humanidade; interpretações que criticam o “jovem Marx” por esse ter feito uma adesão à causa do proletariado de maneira não-impírica devido à influência da filosofia hegeliana, a qual fizera o autor pensar o papel do proletariado de maneira especulativa sendo esse último uma inversão do que Hegel estabelece como espírito absoluto. Diferentemente dessas interpretações, considera-se a história vivida por Marx como um determinante nas elaborações de seus escritos e, por isso, atribui-se a maneira como Marx vê o proletariado não somente pela visão dos Jovens hegelianos, como também, e muito mais importante, pela influência que Marx recebia da Revolução Francesa e pela absorção das idéias socialistas. Nesse período, Marx trabalha com os mais proeminentes socialistas franceses e assim o papel necessário desempenhado pela burguesia durante a Revolução Francesa – que para Marx foi fundamental para se realizar uma mudança social – deveria ser assumido agora pelo proletariado (MACLELLAN, 1990, p. 110)

propriedade privada traria de volta a normalidade nas questões sobre trabalho, troca, valor, etc., porém, ao enfatizá-la tanto – mostrando ainda uma incompreensão da teoria valor-trabalho – perde-se a articulação entre os fatores de produção: trabalho, capital e terra, o que obscurece a determinação do valor e, conseqüentemente, a explicação da distribuição do produto líquido total, impedindo o entendimento de como a produção se estrutura no modo de produção capitalista na questão do domínio do capitalista não somente em relação ao poder de ser proprietário, mas sim de um proprietário que se apropria de trabalho não pago. Assim, o caminho centrado em extinguir a propriedade privada favorece e é fundamental para a crítica à economia política, porém, nele fica despercebida a articulação que torna o trabalho alienado a essência da propriedade privada, ou seja, o capital como princípio ativo de comando do trabalho alheio que permite a acumulação de riqueza abstrata. Enfim, trata-se de uma aproximação crítica da economia política que ainda não absorveu plenamente a maneira como essa interpreta cientificamente a sociedade burguesa e, portanto, ainda se debate na questão da força de trabalho ser uma mercadoria.

Um outro ponto interessante para explicar esse distanciamento da teoria do valor-trabalho, é que os *Manuscritos* reforçam em vários momentos a relação entre propriedade privada e trabalho, assumindo essa relação como uma herança fundamental vinda da economia política. Para Marx, coube à economia política o mérito de acabar com o fetiche que deixava a riqueza como algo exterior ao homem: ao estabelecer o valor-trabalho, ela reabilita o homem. Esse ponto atraiu Marx, pois o autor afirmará que é um falso reconhecimento do homem, uma vez que a reabilitação se dá pelo trabalho alienado. A questão da crítica à concepção alienada do trabalho desloca a atenção da mediação realizada pela teoria do valor-trabalho e a relação propriedade privada e trabalho apresenta-se no texto de maneira insuficiente.

“A *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho*. Compreende-se, portanto, que só a economia nacional, que reconheceu o *trabalho* como seu princípio – Adam Smith – não sabia a propriedade privada apenas como um *estado* exterior ao homem –, que essa economia nacional é considerada, por um lado, como um produto da *energia* efetiva e do *movimento* da propriedade privada (...), como um produto da *indústria* moderna, e como ela, por outro, acelerou, glorificou, a energia e o desenvolvimento dessa *indústria*, e fez deles um poder da *consciência*. Como *fetichistas*, como *católicos*

aparecem, por isso, a essa economia nacional esclarecida que descobriu a *essência subjetiva* da riqueza – no interior da propriedade privada – os partidários do sistema monetário e do sistema mercantilista, que sabem a propriedade privada enquanto uma essência *somente objetiva* para o homem. *Engels* chamou, por isso, com razão, *Adam Smith* de Lutero nacional-econômico. Tal como Lutero reconheceu a *fé* como a essência do mundo exterior da *religião*, e por isso contrapôs-se ao paganismo católico; tal como ele suprimiu (*aufhob*) a religiosidade *externa* enquanto fazia da religiosidade a essência *interna* do homem; tal como ele negou o padre existindo fora do leigo porque deslocou o padre para o coração do leigo, assim fica suprimida (*aufgehoben*) a riqueza existente fora do homem e dele independente – portanto apenas afirmada e mantida de um modo exterior –, isto é, esta sua *objetividade externa sem pensamento* é suprimida na medida em que a propriedade privada se incorpora ao próprio homem e reconhece o próprio homem enquanto sua essência – mas, assim, o próprio homem é posto na determinação da propriedade privada, tal como em Lutero [o homem é posto] na [determinação] da religião.” (MARX, 2004a, p. 99)

Percebe-se que a conexão propriedade privada e trabalho aparece muito aberta justamente porque, apesar da economia política já estabelecer a ligação através da teoria do valor-trabalho, o texto não está preocupado com essa mediação que introduz no homem a propriedade privada como “essência subjetiva” e sim com a crítica às doutrinas fetichistas da riqueza – riqueza agrária, riqueza metalista – e com a crítica à divinização que a economia política faz da propriedade privada. Isso não significa que esses textos não apreenderam a dimensão histórica e ideológica da economia política. Marx tem claro que a ciência da riqueza privada vem contrapor o monopólio e o protecionismo mercantilista, enaltecendo a livre concorrência e o ajuste natural do mercado. Aliás, para o autor, é mérito também dessa nova ciência estabelecer bases para um novo humanismo, bases que já derivam do trabalho humano o valor, pois os economistas só adentraram na questão da propriedade e da riqueza via o trabalho. Porém, esse humanismo contraposto com as contradições da nova realidade colabora para que as críticas desse período apontem ser um falso humanismo, enfatizando ainda mais as análises do ponto de vista dessa ciência ser imoral e, portanto, dedicando-se a explicitar o que realmente são as categorias econômicas para, em um segundo momento, negá-las, “ignorando” a própria ênfase dada pela economia política ao valor-trabalho.

Tanto os *Manuscritos* quanto os *Extractos* deixam a desejar sobre a articulação entre desenvolvimento das forças produtivas e relações sociais de produção, justamente

porque ainda não há nessas obras um entendimento ou talvez um “aceite” da teoria valor-trabalho. O momento inicial, como foi falado, é fundamental, pois retoma a temática do trabalho concomitantemente a uma crítica ao regime de propriedade privada desmistificando a noção de riqueza e demonstrando o movimento e as leis da propriedade privada. Mas, devido à ausência da mediação valor-trabalho, fica aquém de abrir as portas para uma sólida crítica ao modo de produção capitalista.

É somente na *Miséria da Filosofia* que Marx admite ser a economia política a ciência que revela a ordem estabelecida pelo modo de produção capitalista no sentido de aceitar as categorias não somente para negá-las, mas para articulá-las na construção teórica da produção e reprodução desse modo. Isso é assumir a teoria do valor-trabalho, pois é essa que estabelece a íntima conexão entre trabalho e propriedade privada, permitindo o entendimento da produção de capital – ainda, é claro, de maneira incipiente.

A intenção de dividir a trajetória de aproximação de Marx à economia política em dois momentos não busca desqualificar os textos anteriores à *Miséria da Filosofia*. Tentou-se deixar claro – guardada outras dimensões importantes desses textos – que desde o início o anseio em fundamentar as relações materiais da vida burguesa permeavam essas análises, porém, questões metodológicas, históricas, sociais e políticas, influenciaram o desenrolar dessas análises e, muitas vezes, atuaram como um limitador teórico.

Em resumo, a grande ressalva para essa pesquisa está no sentido de existir nesses momentos iniciais uma hostilidade à economia política que desponta em uma colisão entre natureza humana e propriedade privada, impedindo uma determinação objetiva do valor e da distribuição dos rendimentos no modo de produção capitalista. Com toda a apreciação crítica desses textos, inclusive no sentido de explicitar a condição subumana que vive o trabalhador nessa realidade, não há uma adesão à teoria do valor-trabalho, o que obscurece o caminho de entendimento da articulação das categorias que edificam esse modo de produção.

III.2. O segundo momento da aproximação: adesão à teoria do valor e o início de uma nova teoria do valor-trabalho

III.2.1. Categorias econômicas que mostram a formação da teoria valor-trabalho

É com a *Miséria* que se estabelece o segundo momento, visto por essa pesquisa, da trajetória de aproximação de Marx à economia política. A particularidade dessa obra já foi tratada no capítulo I; assim, considera-se estar claro que as questões metodológicas enfrentadas por Marx em momentos anteriores – entendimento do princípio que fundamenta a realidade capitalista⁶⁷ – e o próprio objetivo da obra, qual seja a crítica ao livro *Filosofia da Miséria*, colocam o autor no campo de batalha frente à teoria do valor-trabalho. O que, somado às influências socialistas, “força” o autor a assumir, criticamente, a teoria do valor. Nesse contexto, com o objetivo de destacar elementos que confirmem a existência de uma teoria do valor já crítica à teoria dos clássicos, separamos alguns pontos a serem analisados. Pretende-se, através desses pontos, revelar os novos elementos da teoria do valor em Marx que permitam notar o início do desenho da articulação das categorias capitalistas e também permitam explicar os traços decisivos que fazem despontar a teoria do valor-trabalho como o meio sólido para proceder à crítica social.

Os pontos analisados serão:

- Utilidade e produção capitalista;
- Mercadoria “trabalho”;
- Valor do trabalho e força de trabalho;
- Salário subsistência;
- Concorrência;
- Trabalho Abstrato;

A *Miséria da Filosofia* transpira por todos os poros a tese de que o valor de um produto é determinado pelo trabalho. Desfazendo qualquer embaraço em relação à utilidade, o autor a considera absolutamente necessária para que um produto seja

⁶⁷ A relação com a suprassunção da dialética hegeliana é determinante para a compreensão da dimensão que o trabalho assume nessa obra e para entender a idéia de um princípio que articule o modo de produção e reprodução da riqueza capitalista. Porém, isso demandaria praticamente outra pesquisa e, portanto, optou-se por concentrar-se em elementos que demonstrem a formação da teoria do valor-trabalho em Marx.

trocado, porém não é nela que se encontra a medida do valor. A utilidade não estabelece um padrão invariável de medida de valor, as “coisas” são reconhecidas como contendo utilidade por diversos motivos que não os que regem a produção capitalista. Para Marx, Ricardo esclarece isso⁶⁸:

“As coisas, uma vez que sejam reconhecidas úteis por si mesmas, tiram o seu valor trocável de duas fontes: de sua raridade e da quantidade de trabalho necessária para adquiri-las. Há coisas cujo valor depende apenas de sua escassez. Nenhum trabalho poderia aumentar a sua quantidade e seu valor não pode baixar pela sua abundância. Tais são as estátuas ou os quadros preciosos, etc. Este valor depende unicamente das faculdades, dos gostos e do capricho daqueles que têm vontade de possuir tais objetos. “Estas formam, entretanto, apenas uma quantidade muito pequena das mercadorias que são trocadas diariamente. Como o maior número de objetos que se deseja possuir é fruto da indústria, pode-se multiplicá-los não apenas em um país, mas em muitos, em um grau ao qual é quase impossível designar limites, todas as vezes que se quiser para tanto empregar a indústria necessária para criá-los” (RICARDO apud MARX, 2004b, p.41).

Não há como medir a utilidade, pois essa é um padrão variável de medida. Para Marx, qualquer caminho traçado com esse fim esbarra em fatores subjetivos que torna a troca desigual. O que se considera útil é visto como uma necessidade do indivíduo, cada cultura, cada situação “desperta” um tipo de necessidade; nesse contexto, é impossível estabelecer uma troca de equivalentes. Tomar essa variável para mensurar o valor significa considerar diversos outros critérios que variam para cada mercadoria.

“A opinião sobre nossas necessidades pode mudar; logo, a utilidade das coisas, que exprime a relação delas com as nossas necessidades, também pode mudar. As próprias necessidades naturais mudam continuamente – com efeito, não são muitos variados os produtos que constituem o principal alimento dos diferentes povos?” (MARX, 1989b, p.47)

Contudo, o maior problema não se encontra nos fatores subjetivos e sim no fato de que ao basear-se na utilidade para revelar a magnitude do valor, ignora-se a produção e o consumo fundado nas trocas individuais. No modo de produção capitalista a troca é algo sistemático, a produção visa a troca e não o consumo, o objetivo da produção é o enriquecimento e não a simples reprodução material da sociedade; assim, os produtos

⁶⁸ A maioria dos raciocínios desenvolvidos por Marx é fundamentada com citações de Ricardo. Optou-se em reproduzir esses trechos de acordo com a obra *Miséria da Filosofia* e não de acordo com o próprio texto de Ricardo, acredita-se com isso não alterar a forma como Marx utiliza-se das passagens de Ricardo.

são criados com o fim da troca antes de qualquer utilidade. Pensar a questão do valor só faz sentido nessa sociedade, por isso o valor de troca de um produto é visto do ponto de vista de mercadorias que são criadas pela indústria. Os princípios que regulam o preço, o valor, cabem a produtos cuja quantidade aumenta ou diminui de acordo com a indústria regida pela concorrência e outros entraves que ditam a acumulação de riqueza.

A luta entre os que compram e os que vendem é travada na esfera da produção. O consumidor assim como o produtor estão subsumidos pelo grau atual de desenvolvimento das forças produtivas. São essas forças que “obrigam” a produzir em uma ou outra escala e “impõem” ao consumidor o quê e quanto consumir. Nem o consumidor e nem o produtor são livres no modo de produção capitalista.

“O consumidor não é mais livre que o produtor. Sua opinião repousa sobre seus meios e suas necessidades. Uns e outros são determinados por sua situação social, que depende ela mesma da inteira organização social. Sim, o operário que compra batatas e a mulher teúda e manteúda que compra suas peças de renda, seguem um e outra a sua opinião. Mas a diversidade de suas opiniões explica-se pela diferença da posição que ocupam no mundo, que por sua vez é o produto da organização social” (MARX, 2004b, p. 36).

No modo de produção capitalista, ser “produto da organização social” significa estar submetido a critérios que não se baseiam em uma história descritiva e linear dos acontecimentos ou do surgimento de instituições políticas e econômicas. O critério que norteia uma dada situação social, uma necessidade, uma instituição, depende do estado atual da produção – da propriedade privada – e da maneira como se articula a hierarquia dos elementos tomados por ela. Esses elementos são todas as variáveis envolvidas no processo de reprodução da vida material, que estão sucumbidos à finalidade do acúmulo de riqueza. é esse fim da produção que determina a vida dos indivíduos na sociedade capitalista.

Dessa maneira, grande parte do que se considera útil, ou melhor, do que é entendido como uma necessidade para os indivíduos, nasce da produção capitalista ou baseia-se nela.

“O comércio do universo rola quase inteiramente sobre as necessidades não do consumo individual, mas da produção. Assim, para dar um outro exemplo, a necessidade que se tem de tabeliões não supõe um direito civil já dado, que nada mais é que uma expressão de um certo desenvolvimento da propriedade, isto é, da produção?” (MARX, 2004b, p. 37).

No modo de produção capitalista, a utilidade é subsumida – como tantos outros elementos pertencentes à vida material do homem – pelo movimento de uma produção que visa a troca pela troca, para simplesmente adquirir riqueza abstrata. Mesmo quando a utilidade é reconhecida em um produto, esse só será trocado dado o retorno que o produtor espera porque, de acordo com esses termos desenvolvidos, o produtor, antes de ofertar um produto útil, ele oferta valores de troca.

“O produto que se oferece não é útil em si mesmo. É o consumidor que nele constata a utilidade. E mesmo quando nele se reconhece a qualidade de ser útil, ele não se restringe exclusivamente ao útil. No curso da produção, ele foi trocado contra todos os custos de produção, tais como matéria-prima, o salário dos operários, etc. todas as coisas que são valores venais. O produto, portanto, representa, aos olhos do produtor, uma soma de valores venais. O que ele oferece, não é somente um objeto útil, mas também, e sobretudo, um valor venal” (MARX, 2004b, p. 35).

Assim, a questão sobre o que consumir e o que produzir está bem distante da utilidade e encontra-se mergulhada no universo da produção capitalista. A decisão, por exemplo, em produzir mercadorias de primeira necessidade não está relacionada com a pertinência desses gêneros para a sobrevivência do homem. Não se trata de extinguir o mundo dos homens senão de associar a produção desses gêneros de primeira necessidade com a produção de objetos que “facilitam” a acumulação de riqueza. O problema não incide somente sobre a decisão de quais mercadorias produzir como também envolve, principalmente, o próprio movimento de desenvolvimento da indústria. A ordem revelada mostra que é na produção industrial onde o acúmulo de riqueza adquire a magnitude desejada pelos capitalistas. Assim, o desenvolvimento da indústria submete os gêneros de primeira necessidade e também os objetos de luxo às suas leis; é esse desenvolvimento que ditará a quantidade de trabalho necessário para produzir uma mercadoria – concorrência e progresso tecnológico – e, conseqüentemente ditará também os preços das mercadorias. A indústria subverte a ordem antiga de produção e passa a determinar o que e quanto produzir independentemente da demanda dos indivíduos, que fica relegada a um papel secundário.

“O que mantinha a produção em proporções justas ou aproximadamente justas? Era a demanda que comandava a oferta, que a precedia. A produção seguia passo a passo o consumo. A grande indústria, forçada pelos próprios instrumentos que possui a produzir em uma escala cada vez maior, não pode mais esperar a

demanda. A produção precede o consumo, a oferta força a demanda” (MARX, 2004b, p.63).

A utilidade não determina nada em uma produção que visa o acúmulo de riqueza e jamais o raciocínio de que os objetos mais baratos são os de maiores uso e, portanto, apresentam maior utilidade – e vice versa – é plausível no modo de produção capitalista. Aliás, não necessariamente os produtos mais elementares são a prioridade da produção. Tanto é assim que Marx observa o seguinte movimento:

“O preço dos víveres subiu quase que continuamente, enquanto o preço dos objetos manufaturados e de luxo baixou continuamente. Observa-se a própria indústria agrícola: os produtos mais indispensáveis, como o trigo, a carne, etc., aumentaram de preço enquanto o algodão, o açúcar, o café, etc., têm seus preços continuamente reduzidos, numa proporção surpreendente. E o mesmo entre os comestíveis propriamente ditos, os de luxo, como as alcachofras, os aspargos, etc., são hoje relativamente mais baratos que os de primeira necessidade. Atualmente, é mais fácil produzir o supérfluo que o necessário. Finalmente, nas mais diversas épocas históricas, as relações recíprocas dos preços não são apenas diferentes, mas opostas. Durante toda a Idade Média, os produtos agrícolas eram relativamente mais baratos que os produtos manufaturados; modernamente, eles estão em razão inversa. É de se concluir que, desde a Idade Média, a utilidade dos produtos está diminuindo?” (MARX, 1989b, p. 64).

A utilidade não acompanha e muito menos interfere no desenvolvimento industrial. O pano de fundo desse desenvolvimento e de toda sua estrutura – propriedade privada, divisão do trabalho, etc. – são os lugares ocupados pelos indivíduos nessa produção e, assim, “o uso dos produtos está determinado pelas condições nas quais se acham os consumidores, estas condições em si mesmas repousam sobre o antagonismo de classe” (MARX, 2004b, p.57). O desenvolvimento das forças produtivas está intrinsecamente ligado com as posições de classe e, portanto, as decisões produtivas, também considerando consumo e distribuição, passam pela esfera das classes no sentido do conflito entre o trabalho imediato e o trabalho acumulado, ou seja, entre possuidores e despossuídos – atualmente, entre trabalhadores e capitalistas. Isso significa que os objetivos de o que produzir, para quem produzir, quanto produzir e como produzir revela-se por uma disputa na qual, obviamente, os capitalistas vencem, pois o trabalho acumulado nada mais é que um poder sobre o trabalho imediato.

Marx, já nessa obra, tem claro que todo o desenvolvimento das forças produtivas está subsumido por essa disputa e, inclusive, considera estar nesse ponto a dinâmica da história.

“No próprio momento no qual a civilização começa, a produção começa a fundar-se sobre o antagonismo das ordens, dos estamentos, das classes, sobre o antagonismo enfim entre trabalho acumulado e trabalho imediato. Sem antagonismo não há progresso. Esta é a lei que a civilização seguiu até nossos dias. Até o presente as forças produtivas desenvolveram-se graças a este regime de antagonismo das classes” (MARX, 2004b, p. 56).

Dessa maneira, o autor tira da utilidade qualquer capacidade de ditar o consumo e a produção e aprofunda-se no entendimento das regras da economia para apreender o que se passa na produção material, que é o que fortalece sua caminhada ao encontro da teoria do valor-trabalho. O que é consumido por uma classe foi anteriormente decidido ser produzido por outra classe e a única regra que norteia essas decisões é o maior ou menor emprego de trabalho. Os capitalistas não ganham com preços altos – e por isso a questão sobre o barateamento dos produtos manufaturados não importa tanto –, senão com a variação da quantidade e do tempo empregado de trabalho que, é claro, refletirá nos preços. É na produção que se retorna diretamente ao capitalista, como lucro, uma parte do que foi produzido pelo trabalhador e é essa apropriação que deixa o trabalhador em condições de mais miséria, o que atua diretamente na sua decisão do que consumir.

A produção capitalista, para garantir seu lucro, preocupa-se com a quantidade de trabalho empregado e também com o que produzir ao trabalhador, uma vez que o coloca em uma situação gradativamente mais miserável. Abaixo segue uma passagem da *Miséria* que exemplifica o raciocínio desenvolvido acima.

“O algodão, as batatas, e a aguardente, são produtos de uso muito mais corrente. As batatas provocaram as escrófulas; o algodão, em larga medida, substituiu o linho e a lã, embora estes últimos fossem de uma maior utilidade em muitos casos, de maior utilidade, ainda que somente do ponto de vista da higiene; enfim, a aguardente impôs-se à cerveja e ao vinho, mesmo que seu uso como alimento seja geralmente reconhecido como venenoso. Durante um século, os governos lutaram inutilmente contra o ópio europeu; a economia prevaleceu, ditou suas ordens ao consumo. “Por que, então, o algodão, a batata e a aguardente são as pedras-angulares da sociedade burguesa? Porque, para produzi-los, é necessário menos trabalho e, conseqüentemente, eles são mais

*baratos*⁶⁹. Por que o mínimo do preço determina o máximo de consumo? Seria, por acaso, por causa da utilidade absoluta desses produtos, de sua utilidade intrínseca, da sua utilidade enquanto melhor correspondência às necessidades do operário como homem, e não do homem como operário? Não: é porque, numa sociedade fundada na *miséria*, os produtos mais *miseráveis* têm a prerrogativa fatal de servir ao uso da maioria.

“Dizer, pois, que, pelo fato de as coisas mais baratas serem as mais usadas, elas devam ser da maior utilidade significa dizer que o uso tão generalizado da aguardente, em função dos poucos custos da sua produção, é a prova mais concludente da sua utilidade; significa dizer ao proletário que a batata é mais saudável que a carne; significa aceitar os estados da coisas vigentes” (MARX, 1989b, p.65).

Na produção capitalista, é uma impossibilidade lógica existir a troca de acordo com a utilidade do produto⁷⁰. O valor deve ser buscado na esfera da produção, é assim que Marx inicia sua adesão à teoria do valor-trabalho. Para o autor,

“Uma vez admitida a utilidade, o trabalho é a fonte de valor. A medida do trabalho é o tempo. O valor relativo dos produtos é determinado pelo tempo de trabalho que é preciso empregar para produzi-los. O preço é a expressão monetária do valor relativo de um produto” (MARX, 2004b, p. 38).

Nota-se nessa citação que Marx adere à teoria do valor-trabalho dos clássicos Smith e Ricardo. Entretanto, o autor não esbarra na questão do trabalho incorporado e

⁶⁹ Grifo meu.

⁷⁰ Nesse ponto Marx discorre também sobre como se daria o valor em uma sociedade em que não houvesse o antagonismo de classe. Isso acontece em vários momentos da obra, principalmente, porque Marx também está criticando Proudhon quanto ao socialismo proposto por esse último autor, o qual Marx define como “socialismo pequeno burguês”. A troca baseada em uma troca igual de trabalho não faz parte de uma sociedade capitalista, na qual os produtores são independentes e, portanto, são proprietários privados. O valor associado ao trabalho é uma característica da sociedade capitalista e segundo Marx “numa sociedade futura, onde desapareça o antagonismo de classes, onde não existam mais classes, o uso não será mais determinado pelo *mínimo* do tempo de produção: o tempo de produção consagrado aos diferentes produtos será determinado pelo seu grau de utilidade social” (MARX, 1989b, p.65). Por vários momentos Marx dedica-se a combater a troca igualitária de trabalhos proposta por Proudhon, inclusive, o autor também critica vários socialistas “ricardianos” que seguem a teoria do valor de Ricardo propondo a troca justa de trabalhos. Marx tenta esclarecer que o problema a resolver encontra-se no antagonismo de classe e não na troca desigual e nas diversas passagens em que “ataca” essa concepção idealista de socialismo: ele reforça sua concepção materialista da história trazendo à tona – ainda que de maneira incipiente – o debate sobre a transição e a classe envolvidas nesse processo. Segue uma passagem que revela essa postura de Marx: “A princípio, não há troca de produtos: há troca de trabalhos que concorrem para a produção. É do modo de troca das forças produtivas que depende o modo de troca dos produtos. Em geral, a forma de troca de produtos corresponde à forma da produção. Se modifica-se esta última, a primeira, em consequência, será modificada. Por isto, vemos, na história da sociedade, o modo de troca dos produtos ser regulado pelo modo da sua produção. A troca individual corresponde, ela também, a um modo de produção determinado que, por sua vez, responde ao antagonismo entre as classes. Não há troca individual, pois, sem o antagonismo entre as classes” (MARX, 1989b, p.79). Esse assunto é tratado de uma maneira extremamente rica nessa obra e seria um outro grande tema a ser estudado.

trabalho comandado, assim como também faz Ricardo e, nesse sentido, aparentemente apresenta-se muito mais próximo deste último autor. Mas é uma aproximação aparente porque Ricardo desconsidera um dos trabalhos para elaborar sua teoria, no caso o trabalho comandado, e assim, considera o lucro como algo indeterminado; já Marx absorve a medida do tempo de trabalho para estabelecer o valor e dela chegará à questão do excedente e, portanto, do lucro.

Smith tem a dificuldade de saltar para a análise do valor na sociedade capitalista. Quando o autor estabelece que o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho que essa mercadoria pode comandar – quantidade de trabalho que essa mercadoria pode comprar através de outra mercadoria, ou seja, sendo trocada por outra mercadoria, já que a troca de trabalho é na verdade a troca de produtos criados pelo trabalho –, considera que tudo o que é produzido pelo trabalho é trocado por um valor igual ao remunerado pelo trabalho. Em outras palavras: o valor do produto do trabalho – trabalho comandado – é igual ao valor do trabalho (remuneração do trabalho) – trabalho incorporado. O trabalho incorporado determina o trabalho comandado, porém isso vale para uma sociedade pré-mercantil, na qual ninguém “tira” mais do que coloca, não existe o lucro. Agora, na sociedade capitalista, na qual o fim da produção é o ganho do lucro, essa igualdade não existe. Nessa sociedade, o valor do produto do trabalho não é mais igual ao valor do trabalho (ou seja, em *O capital* valor da força do trabalho) porque o primeiro não é mais composto só por uma remuneração e, sim – dado a existência da propriedade privada – pela remuneração e pelo lucro. Smith percebe que há uma incompatibilidade lógica na sua teoria e abandona a questão do trabalho incorporado. Esse é incapaz de medir o valor porque não corresponde à realidade capitalista, através dele não é possível determinar a quantidade de trabalho que se pode comandar, pois ele é menor que o trabalho que comanda outra mercadoria. O autor, para manter o princípio da quantidade de trabalho necessário para estabelecer o valor, assume que esse princípio é determinado pelo trabalho comandado.

O grande problema é que o tempo de trabalho medido pelo trabalho comandado torna imprecisa a determinação do valor. O trabalho comandado carrega o lucro, ou seja, um trabalho adicional e, como medir esse trabalho adicional? Smith debate-se com a questão do excedente e recua na sua teoria do valor; acabando por estabelecer que o valor é determinado pelo trabalho comandado considerando que esse é a soma do

salário, do lucro e da renda da terra. Porém, a determinação dessas três grandezas será feita como?

Fica clara uma impossibilidade da sua teoria em determinar o valor, pois ela não cumpre os requisitos básicos de uma teoria do valor que consiste em determinar valores a partir de elementos que não dependem eles mesmos de valores. Smith se perde na questão do excedente, é por isso que ele não faz o salto para a sociedade capitalista, recuando na teoria do valor-trabalho. Apesar de todo o mérito em estabelecer que o valor vem do tempo de trabalho necessário para produzir uma mercadoria, de destacar o papel da divisão do trabalho na sociedade capitalista, de desenvolver o problemática do valor de troca e valor de uso, de teorizar sobre preço natural, salário natural, lucro natural, etc., o autor vê uma diferença entre os trabalhos – comandado e incorporado – mas não “encara” essa diferença e baseia sua teoria do valor somente do trabalho comandado, o que torna obscuro a determinação do valor.

Ricardo não entra nessa armadilha do excedente e ignora a existência do trabalho comandado. Uma das críticas mais intensas que Ricardo faz a Smith é sobre a questão desse último autor estabelecer duas medidas para o valor, como se os dois trabalhos fossem expressões equivalentes. Na economia capitalista não existe essa expressão de igualdade entre trabalho incorporado e trabalho comandado e esse último está suscetível a variações, o que o impede de ser uma boa medida de valor.

A sociedade considerada por Ricardo, diferentemente de Adam Smith, é a capitalista e, portanto, seria impossível ignorar o lucro. Porém, Ricardo ignora esse lucro ao ponto desse não interferir na sua teoria; isto porque o autor não considera a igualdade entre os dois trabalhos – trabalho comandado e trabalho incorporado –, ambos são diferentes e não concorrem entre si para estabelecer a medida do valor. Ricardo se desvia da armadilha do lucro e desenvolve outras explicações para a existência dessa variável. O lucro é uma indeterminação que depende de acúmulo de capitais, da renda da terra, do salário natural, etc., ou seja, diversos elementos interferem na existência do lucro, assim, o trabalho comandado não é uma boa medida de valor, pois está suscetível a inúmeras flutuações. Já o trabalho incorporado é uma boa medida do valor, pois é um padrão invariável e, portanto, apresenta corretamente as variações nas demais mercadorias.

Marx, ao aderir à teoria do valor-trabalho, vai ao encontro de Ricardo; aquele autor, já bem distante da questão da utilidade e bem próximo da esfera da produção, tem claro que o valor de uma mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho contido nessa mercadoria. Para demonstrar sua posição, utiliza-se de Ricardo:

“Que esta seja na realidade a base do valor trocável de todas as coisas [ou seja, o tempo de trabalho], salvo daquelas que a indústria dos homens não pode multiplicar à vontade, é um ponto de doutrina da mais alta importância em economia política: pois não há fonte da qual tenham ocorrido mais erros, de onde nasceram tantas opiniões diversas, que não o sentido vago e pouco preciso que se vincula à palavra *valor* (RICARDO apud MARX, 2004b, p. 41).

Se é a quantidade de trabalho fixada em uma coisa que regula o seu valor trocável, segue-se que todo aumento na quantidade de trabalho deve necessariamente aumentar o valor do objeto sobre o qual ele foi empregado e, da mesma forma, a toda diminuição de trabalho deve diminuir o seu preço” (RICARDO apud MARX, 2004b, p. 41).

A adesão à teoria do valor de Ricardo carrega, porém, uma grande ressalva. Marx nem debate a questão do trabalho incorporado e trabalho comandado e o motivo que o leva a ter essa atitude teórica está bem distante das razões de Ricardo. Primeiro porque é nessa obra que o autor abordará pela primeira vez a questão do excedente, diferentemente de Ricardo, que ignora esse ponto; segundo, porque o autor ao considerar necessária uma medida invariável para definir o valor, dedica-se a explicar a questão de um trabalho despendido indiferenciadamente, o que leva esta pesquisa a ressaltar aí um desenho inicial do trabalho abstrato e da diferença entre força de trabalho e produto do trabalho.

A partir dessas questões explicita-se o quanto é difícil considerar Marx um ricardiano. A maneira como o autor absorve a teoria de Ricardo não esbarra no fato desse último considerar somente o trabalho incorporado. Isso porque, percebe-se na *Miséria*, Marx absorve o “trabalho fixado” em uma mercadoria não do ponto de vista (clássico) do trabalho incorporado, mas sim do ponto de vista do tempo necessário para que esse trabalho crie um produto e, portanto, passe a estar contido, fixado, incorporado na mercadoria.

Esse trabalho é o trabalho industrial – aqui entra a influência do trabalho alienado – exercido indiferenciadamente. O trabalho incorporado elaborado *pelos clássicos* jamais pode ser visto como medida de valor em uma sociedade capitalista,

pois nessa o trabalhador não é mais o dono dos meios de produção e passa a ser um trabalhador livre que recebe um salário por seu trabalho. Nesse contexto, o trabalho incorporado ou o valor do trabalho é esse salário, ou seja, é uma remuneração pelo trabalho despendido, trabalho realizado. O salário é o valor pago ao trabalho realizado, sendo assim nada mais é que o valor da mercadoria trabalho. Marx não se dedica à questão do trabalho incorporado, é como se esse fosse absorvido também pela produção capitalista, apresentando-se sob outras vestimentas, como a de um simples trabalho despendido que é remunerado pelo salário.

Ao criticar Proudhon em uma passagem, evidencia-se a diferença que Marx vê no trabalho fixado/contido/ incorporado e o trabalho incorporado dos clássicos que o autor tem bem claro que é o valor do trabalho.

“Está fora de dúvida que o Sr. Proudhon confunde as duas medidas. A medida pelo tempo de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria e a medida pelo valor do trabalho. ‘O trabalho de qualquer homem, diz ele, pode comprar o valor que ele encerra’. Assim, em sua opinião, uma certa quantidade de trabalho fixado em um produto, equivale à retribuição do trabalhador, isto é, equivale ao valor do trabalho” (MARX, 2004b, p. 50).

O erro fundamental é considerar como medida do valor tanto o tempo de trabalho necessário à produção de uma mercadoria quanto o valor do trabalho: isso não é possível. Abre-se uma margem para discutir a existência de dois tipos de trabalho, o que para Marx nem é um questionamento, pois o que é considerado um tipo de trabalho – o trabalho incorporado –, para o autor é o valor do trabalho, é o salário. Nesse modo de produção não existem dois trabalhos que disputam entre si a medida do valor, o que determina o valor é o tempo de trabalho necessário para criar um produto. Na *Miséria*, o autor praticamente ignora o trabalho incorporado e o trabalho comandado. Marx dedica-se a explicar que tomar o valor do trabalho – o trabalho incorporado dos clássicos – como medida de valor é mover-se em um círculo vicioso porque esse valor representa o preço de uma mercadoria – trabalho –, e, então, o valor de qualquer mercadoria poderia ser tomado como a medida do valor. O valor do trabalho não é uma medida do valor e não pode ser confundido com a quantidade de trabalho fixada nas mercadorias.

“Se estas duas maneiras de medir o valor das mercadorias se confundissem em uma só, se poderia dizer indiferenciadamente: o valor relativo de uma mercadoria qualquer é medido pela quantidade de trabalho nela fixada; ou melhor tal valor é medido

pela quantidade de trabalho que ele está em condições de comprar; ou melhor ainda: ele é medido pela quantidade de trabalho que se consegue adquirir. Mas as coisas não se passam assim. O valor do trabalho poderia servir de medida para o valor tanto quanto o valor de qualquer outra mercadoria” (MARX, 2004b, p. 50).

O autor deixa claro que a grandeza considerada para medir o valor é o tempo necessário para produzir uma mercadoria e, ao mesmo tempo, ressalta a importância de não se confundir o valor do trabalho com medida do valor. Algo que Ricardo também não faz – porém este último assume o trabalho incorporado e, como já foi dito, não se importa com o fato desse não apresentar o excedente. A preocupação de Marx em diferenciar o valor das mercadorias medidas pelo tempo de trabalho nelas fixados com o valor das mercadorias medido pelo valor do trabalho, evidencia que o valor do trabalho é apenas o valor de uma mercadoria e, por isso, não pode ser uma medida de valor. O salário nada mais é que o preço dessa mercadoria, no caso, o trabalho. O valor do trabalho não é capaz de medir o valor de nada, senão o preço de qualquer mercadoria também poderia ser medida de valor.

“O trabalho, enquanto vendido e comprado, é uma mercadoria como qualquer outra e, conseqüentemente, tem um valor de troca. Mas o valor do trabalho, ou o trabalho, enquanto mercadoria, é tão pouco produtivo como é pouco nutritivo o valor do trigo, ou o trigo, enquanto mercadoria” (MARX, 1989b, p.61).

Valor do trabalho é o valor da mercadoria trabalho que se apresenta sob a forma de salário. Tomar o valor do trabalho como medida de valor é tomar um padrão variável de valor, pois o salário está sujeito às mais diversas variações já que depende do valor de todos os produtos necessários à sobrevivência do trabalhador. É tomar um valor que depende de outros valores. Assim, “determinar o valor relativo dos gêneros pelo valor do trabalho vai contra os fatos econômicos. É mover-se em um círculo vicioso, é determinar um valor relativo que, por sua vez, tem necessidade de ser determinado” (MARX, 2004b, p. 50).

O trabalho é uma mercadoria, os economistas clássicos tinham clareza disso, mas, mesmo assim, incorreram em vários erros não compreendendo plenamente como o trabalho pode ser uma medida invariável de valor. Marx certamente está influenciado pelos clássicos em relação ao trabalho ser uma mercadoria, porém, com uma grande ressalva: ao enfatizar tanto a diferença entre valor do trabalho e valor da quantidade de

trabalho fixado em uma mercadoria. constrói uma pequena base da diferenciação que no futuro será tão determinante: a diferença entre trabalho e força de trabalho, ou seja, **valor do trabalho** (salário mais mais-valia) e valor da força de trabalho (salário)⁷¹.

O valor de trabalho, tão ressaltado por Marx nessa obra, será o que no futuro – guardadas as devidas proporções – o autor entenderá por força de trabalho. Quando o autor diferencia o valor do trabalho do valor do trabalho fixado em uma mercadoria, aplica a teoria do valor-trabalho ao próprio trabalho, concluindo ser esse uma mercadoria. Mostrar que o trabalho é uma mercadoria como outra qualquer e desenvolver os mecanismos que definem seu valor – tempo de trabalho necessário para produzir mercadorias necessárias à vida – permitem ao autor diferenciar o valor do trabalho – salário – e o valor da quantidade de trabalho fixado na mercadoria – salário mais excedente.

O problema está na questão do excedente, que é muito pouco desenvolvida nessa obra; assim, quando Marx exclui o valor de trabalho como medida de valor dizendo que esse é apenas o salário, o autor não desenvolve o que é o valor da quantidade de trabalho fixada, que é o salário mais o excedente – o que enrijece o pensamento de Marx, nesse caso, é uma concepção vaga sobre a origem do excedente. Essa problemática do excedente (que será trabalhada melhor no próximo item), merece especial atenção porque realmente o autor não fala em diferença entre valor de força de trabalho e **valor do trabalho** e não desenvolve, portanto, a questão do excedente ser trabalho não pago. Porém, a influência dos clássicos sobre o fato do trabalho ser uma mercadoria não se limita a isso, já que o autor caminha para uma diferenciação fundamental entre valor do trabalho e valor do tempo de trabalho fixado em uma mercadoria. É essa diferenciação que tira o autor de uma problemática fantasiosa, a saber, a diferença entre trabalho comandado e trabalho incorporado, e coloca o debate no campo real: como entender a capacidade do trabalho de criar valor?

As “coisas” podem não estar tão claras para Marx, mas o fato dele se concentrar nesse debate e praticamente ignorar a questão das diferenças entre os trabalhos, revela o quanto a adesão à teoria do valor passa bem longe de uma continuação da teoria dos

⁷¹Retomando a nota número 56: Na *Miséria* valor do trabalho equivale ao salário e n' *O capital* a definição de valor do trabalho é exatamente oposta e equivale ao salário mais excedente. A partir de agora utilizaremos dessas duas concepções e, para evitar confusões, deixaremos em negrito a concepção de valor do trabalho definida em *O capital*.

clássicos. Marx pode não desenvolver como se cria o excedente, mas tem clareza que “nas mãos do capital industrial, isto é, na riqueza sóbria e econômica que se mantém, reproduz-se e cresce pela exploração direta do trabalho (...)” (MARX, 2004b, p. 181). Enfatizar que o valor do trabalho é somente o salário e que o valor das mercadorias tem que ser medido pelo tempo de trabalho fixado é assumir que no valor da mercadoria inclui-se também o valor do excedente.

Dessa maneira, Marx adere à teoria do valor-trabalho sem compartilhar com a confusão de Smith e, principalmente, sem compartilhar com Ricardo a adesão somente do trabalho incorporado. Aliás, percebe-se que o caminho que Marx faz para esclarecer definitivamente a diferença entre valor do trabalho e trabalho fixado em uma mercadoria, o faz confirmar, por um caminho diferente dos clássicos – já que Smith apóia-se no trabalho comandado e Ricardo apóia-se no trabalho incorporado –, que o trabalho, no modo de produção capitalista, não passa de uma simples mercadoria e como tal está subordinada às regras de um valor mínimo.

“Se o valor relativo de uma mercadoria está determinado pela quantidade de trabalho requerida para produzi-la, segue-se naturalmente que o valor relativo do trabalho, ou o salário, está igualmente determinado pela quantidade de trabalho necessária para produzir o salário. O salário, quer dizer o valor relativo ou o preço do trabalho, está pois determinado pelo tempo de trabalho que é preciso para produzir tudo aquilo que é necessário à manutenção do operário” (MARX, 2004b, p.46).

A produção burguesa rebaixa a esse ponto o trabalho humano. De um estatuto de atividade livre desenvolvida ao encontro de uma transformação da natureza e do próprio homem, construindo e reconstruindo os meios de reprodução da vida material; o trabalho revela-se, no modo de produção capitalista, como uma atividade determinada e indiferenciada que, ao ser realizada, tem como retorno não o produto do trabalho e sim apenas uma remuneração equivalente ao valor necessário para que o trabalhador obtenha meios para viver e reproduzir-se.

“Resumamos: o trabalho sendo ele próprio mercadoria, mede-se como tal pelo tempo de trabalho que é preciso para reproduzir o trabalho-mercadoria. E o que é preciso para produzir o trabalho mercadoria? Justamente aquilo que é preciso em tempo de trabalho para produzir os objetos indispensáveis à manutenção incessante do trabalhador, quer dizer aquilo que faz viver o trabalhador e o põe em condição de propagar sua raça” (MARX, 2004b, p.46).

O trabalhador fica suscetível às leis que regem o valor mínimo como qualquer outra mercadoria. E aqui Marx também adere ao problema do salário subsistência desenvolvido por Ricardo afirmando que toda a mercadoria tem que ser produzida por um valor mínimo para se obter um bom lucro. Assim, diminuir os custos de qualquer mercadoria é um dos objetivos permanentes na vida dos capitalistas.

“Diminua-se os custos de fabricação dos chapéus e seu preço acabará por cair ao seu novo preço natural, ainda que a demanda possa duplicar, triplicar ou quadruplicar. Diminua-se os custos de manutenção dos homens, diminuindo-se o preço natural do alimento e das vestimentas que sustentam a vida e ver-se-á os salários acabarem abaixando, mesmo que a demanda de braços tenha crescido consideravelmente” (RICARDO apud MARX, 2004b, p. 46).

Nesse sentido, o valor natural do trabalho é simplesmente o mínimo do salário. Marx – e aqui o autor já confronta com o pensamento de Ricardo – vê na teoria valor-trabalho uma forma de explorar ao máximo o trabalhador e diz “o valor relativo medido pelo tempo de trabalho, é fatalmente a fórmula da escravidão moderna do operário” (MARX, 2004b, p. 47).

O salário subsistência revela a Marx que o valor medido pelo tempo de trabalho aprisiona o trabalhador. Para revelar a perversidade dessa teoria o autor explica que o processo de igualação entre os tempos de trabalho se dá através da formação da jornada de trabalho simples, na qual o importante é o tempo de trabalho despendido e não o trabalho despendido em um certo tempo. Explicitando um ponto que o diferencia extremamente dos clássicos, o autor vê que o tempo de trabalho torna possível estabelecer a troca equivalente somente no sentido das jornadas de trabalho simples estarem contidas nas jornadas de trabalho complexo. O trabalho que é a medida do valor é apenas o trabalho simples e as jornadas de trabalho complexo se reduzem à jornadas de trabalho simples. Isso porque existe uma desigualdade do valor das diferentes jornadas de trabalho, então baseia-se na jornada simples para “calcular” as jornadas de trabalho complexas. Sendo que sempre a relação entre uma jornada e outra se estabelece de acordo com a quantidade de trabalho que aumentou ou diminuiu em cada jornada.

Esse aspecto ressaltado por Marx parece despropositado inicialmente, porém, é a partir disso que o autor esclarece que o tomar tempo de trabalho como medida de valor não é considerar o trabalho gasto em um certo tempo e sim o tempo de trabalho necessário independente da qualidade ou do aspecto do trabalho. A medida é o *tempo* de

trabalho e por isso o homem não é nada, ele é a personificação do tempo de trabalho. Além do mais, Marx ressalta que esse tempo de trabalho necessário deve ser o mínimo de trabalho necessário. E quem estabelece esse mínimo necessário é a concorrência. Aqui revela-se mais um ponto perverso da teoria do valor-trabalho, a exigência de uma depreciação contínua do trabalho, no sentido de uma eterna diminuição do tempo necessário para criar uma mercadoria.

“Toda a nova invenção que permite produzir em uma hora aquilo que até agora era produzido em duas horas, deprecia todos os produtos homogêneos que se encontram no mercado. A concorrência força o produtor a vender o produto de duas horas tão barato quanto o produto de uma hora. A concorrência realiza a lei segundo a qual o valor relativo de um produto é determinado pelo tempo de trabalho necessário para produzi-lo. O tempo de trabalho que serve de medida ao valor venal torna-se dessa maneira a lei de uma depreciação contínua do trabalho. Diremos mais. Haverá depreciação não apenas para as mercadorias trazidas ao mercado, mas também para os instrumentos de produção e para toda uma oficina” (MARX, 2004b, p. 59).

O autor enfatiza que o que determina o valor não é o tempo pelo qual a mercadoria foi produzida, senão o *mínimo* de tempo para produzi-la, evidenciado pela concorrência. Esse mínimo somente pode ser estabelecido pela concorrência, o que significa que é necessário o envolvimento da produção global para estabelecer um tempo de trabalho fixado em uma mercadoria. Segundo a perspectiva levantada nesta nossa pesquisa, esse ponto levará o autor ao entendimento – que ocorre somente em *O capital* – de que o valor de um produto é determinado pelo tempo de trabalho *socialmente* necessário para produzir uma mercadoria. A equivalência dos trabalhos revelada pelas jornadas de trabalho simples e o enfoque na concorrência para estabelecer quantas jornadas simples cabem em uma jornada complexa dado um mínimo de tempo necessário para produzir o produto ajudam o autor a explicitar o aspecto quantitativo do trabalho, mostrando o quanto o homem é apenas o “carregador” do tempo de trabalho o que, para esta pesquisa, é considerado com um passo para pensar a questão do trabalho abstrato.

“Esta redução de jornadas de trabalho complexo a jornadas de trabalho simples não supõe que o trabalho simples é tomado como medida do valor? Por outro lado, tomar apenas a quantidade de trabalho como medida do valor, sem levar em conta a qualidade, supõe que o trabalho simples se tornou o fulcro da indústria. Supõe que os trabalhos são equalizados pela subordinação do

homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; supõe que os homens se apagam diante do trabalho; supõe que o movimento do pêndulo tornou-se a exata medida da atividade relativa de dois operários, da mesma maneira que o é da velocidade de duas locomotivas. Então, não há por que dizer que uma hora de um homem equivale a uma hora de outro homem; deve-se dizer que um homem de uma hora vale tanto como outro homem de uma hora. *O tempo é tudo, o homem não é nada – quando muito, é a carcaça do tempo. Não se discute qualidade. A quantidade decide tudo: hora por hora, jornada por jornada*⁷²” (MARX, 1989b, p. 58).

Aqui também é possível perceber, ainda de maneira bem incipiente, a problemática do trabalho abstrato; algo bem distante de ser elaborado pelos economistas clássicos. Colocar o trabalho sob o ponto de vista de um tempo despendido de maneira indiferenciada e sem qualidade é abrir as portas para o entendimento do pano de fundo de uma produção que somente almeja a troca pela troca. Além de realmente permitir o “cálculo” do trabalho para poder estabelecer a troca. Isso pode ser melhor visualizado na citação abaixo:

“Na fábrica, o trabalho de um operário quase não mais se distingue do trabalho de outro operário; os operários só se distinguem entre si pela quantidade de tempo que despendem. No entanto, esta diferença quantitativa torna-se, sob certo ponto de vista, qualitativa, já que o tempo de dedicação ao trabalho depende, parcialmente, de causas puramente materiais (como a constituição física, a idade, o sexo) e, parcialmente, de causas morais puramente negativas (como a paciência, a impassibilidade, a assiduidade). Enfim, se há uma diferença de qualidade entre o trabalho dos operários, trata-se, no máximo, de uma qualidade da pior qualidade – o que dista muito de ser uma especialidade distintiva. Em última análise, é este o estado das coisas da indústria moderna” (MARX, 2004b, p.49).

O autor, desde seus primeiros momentos de contato com a economia política, critica a maneira como se dá a produção no modo de produção capitalista e mostra como essa produção se afasta de um objetivo realizador ao homem. Algo justificável não só por ter como único objetivo a riqueza como também por tornar os diversos elementos necessários para sobrevivência do homem instrumentos para esse fim. Foi por esse caminho que o autor fez uma densa crítica à concepção de trabalho nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. A idéia de trabalho alienado é muito bem

⁷² Grifo meu.

desenvolvida nos *Manuscritos* e, certamente, influencia o autor na *Miséria da Filosofia*. Na citação acima percebe-se que Marx não se desprende da concepção negativa do trabalho capitalista. Porém, na *Miséria* a concepção de trabalho recebe destaque quanto ao aspecto quantitativo, o que não somente explica o que o trabalho se torna na produção capitalista como também aponta a característica mais elementar do trabalho dentro dessa sociedade. Ou seja, aqui o autor não deixa de lado a crítica ao trabalho realizado na sociedade capitalista, não deixa de lado a questão da propriedade privada que permite o assalariamento do trabalho; contudo, Marx entra no universo burguês e desvenda como o trabalho torna possível o acúmulo de riqueza: “(...) *os operários não podem mais distinguir-se entre si, a não ser pela quantidade de tempo que empregam em trabalhar*” (MARX, 2004b, p. 49).

O aspecto quantitativo é o início da explicação de algo que o autor define nos *Manuscritos* como “trabalho acumulado” pelos capitalistas, ou seja, capital. Que também é vista pelos economistas clássicos, porém, não é explicado, senão tido como uma retribuição necessária ao capitalista já que esse arriscou investir na produção. É com essa concepção de um trabalho independente da qualidade e vinculado somente à quantidade, que o autor começa a poder explicar que o trabalho é apropriado a partir do momento em que é trabalho não pago. Nossa pesquisa considera isso como o desenho inicial do trabalho abstrato, o qual n’*O capital* permitirá ao autor entender a problemática do valor de uso e do valor de troca a partir do duplo caráter do trabalho: concreto e abstrato. O que realmente explicará as entrelinhas da produção capitalista.

III.2.2. A concepção materialista da história e a teoria do valor

Nessa segunda parte da seção 3.2, pretende-se continuar evidenciando elementos que colaboram para a teoria do valor-trabalho de Marx. A idéia não é mais apontar categorias que futuramente serão melhor elaboradas pelo autor, mas sim associar a ênfase na concepção materialista como um “impulso” a adesão à teoria do valor. A associação será feita de maneira indireta, no sentido de enfatizar uma absorção crítica à economia política que evidencia o conflito existente no modo de produção burguês entre capitalista e trabalhadores, permitindo revelar como Marx vê o excedente nesse período; e no sentido de uma incipiente idéia do princípio que constitui a realidade capitalista, mostrando também, apesar da concepção de capital não estar madura ainda, que a

relação excedente e capital pode ser estabelecida, pois o autor norteia sua concepção de produção capitalista de acordo com os objetivos de uma classe que se apropria do excedente.

Acredita-se que a ênfase na dinâmica das classes no desenvolvimento das forças produtivas revela, sim, uma preocupação com o excedente e, por isso, mesmo estando Marx bem aquém da sua concepção de capital desenvolvida na sua obra madura, o autor coloca-se nessa obra no caminho de descoberta da origem desse excedente. Entre as várias questões que envolvem a obra *Miséria da Filosofia* – debate político com Proudhon, discussão sobre o socialismo, discussão sobre classes sociais, adesão à versão ricardiana da teoria do valor-trabalho, etc. – existe uma fundamental e que, inclusive, forma o alicerce teórico de todos esses debates. Nessa obra, as análises de Marx são determinadas por um predomínio da visão materialista da história. Sabe-se que a exposição mais detalhada sobre esse método de análise e seus questionamentos encontra-se na *Ideologia Alemã*, de 1845/46, porém, uma leitura atenta da *Miséria* evidencia mais que uma tomada de posição materialista. Marx desenvolve suas argumentações com um princípio claro de interação entre desenvolvimento das forças produtivas e relações sociais de produção⁷³.

“O Sr. Proudhon economista compreendeu muito bem que são os homens que fazem os panos, as lãs e os tecidos finos de seda, em relações determinadas de produção. Mas o que não compreendeu é que estas relações sociais determinadas são tão produzidas pelo homem quanto os panos, o linho, etc. As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens modificam o seu modo de produção e modificando o modo de produção, a maneira de ganhar a sua vida, eles modificam todas as suas relações sociais. O moinho manual nos dará a sociedade com suseranos; o moinho a vapor a sociedade com o capitalismo industrial” (MARX, 2004b, p. 125).

A atividade humana e a caracterização do homem só são possíveis de ser apreendidas dado o movimento histórico das relações sociais, ou seja, a partir das dimensões histórico-temporais desse homem. É esse movimento, envolvente de todos os elementos necessários para a sobrevivência material humana, que nos “fornece” os modos de produção, os quais são as sínteses das relações sociais.

⁷³ Na seção anterior ao tratar do tema utilidade e produção capitalista essa articulação entre desenvolvimento das forças produtivas e relações sociais foi bastante evidenciada.

“Tudo que existe sobre a terra e sob a água existe e vive apenas em decorrência de um movimento qualquer. Assim, o movimento da história produz as relações sociais, o movimento industrial nos dá os produtos industriais, etc. etc.” (MARX, 2004b, p. 122).

Marx considera o homem apenas dentro de seu desenvolvimento social e, por isso, subordina o movimento histórico ao conflito entre classes sociais antagônicas que fazem parte da constituição dos modos de produção. Em nenhum momento da (re)construção dos argumentos de Proudhon, Marx abandona o conflito existente, no modo de produção capitalista, entre capitalistas e trabalhadores. Marx vê

“(...) na história da sociedade, o modo de troca dos produtos ser regulado pelo modo de sua produção. A troca individual corresponde, ela também, a um modo de produção determinado que, por sua vez, responde ao antagonismo entre as classes. Não há troca individual, pois, sem o antagonismo entre as classes” (MARX, 1989b, p.79).

Essa concepção choca-se com a postura da economia política, pois desconstrói totalmente a concepção de naturalização do modo de produção capitalista. Os economistas políticos clássicos herdaram essa naturalização da fisiocracia – como essa escola de pensamento presenciou a difusão da sociedade mercantil em toda sua singularidade e com todo seu progresso em relação às formas feudais, suas análises apresentam-se embevecidas pela idéia de que a ordem mercantil é a ordem natural da sociedade.

O autor, desde os manuscritos de 1844, considera que as categorias econômicas desenvolvidas pela economia política representam cientificamente a moderna sociedade; e, inclusive, considera que essa ciência tem um caráter revolucionário perante o mundo feudal. A economia política foi que apreendeu o universo em que a riqueza privada tem o caráter mercantil e onde as mercadorias são o elemento da produção, ao ponto do próprio trabalho torna-se uma mercadoria. Porém, os economistas eternizaram e naturalizaram as relações sociais, tornando os princípios burgueses os princípios naturais da sociedade. A divisão do trabalho, a propriedade privada, a moeda, etc., enfim, as relações burguesas por eles expressadas foram tomadas como categorias “fixas, imutáveis e eternas”; a linguagem deles é a vida ativa dos homens, mas não há uma preocupação em explicitar como se desenvolve essa atividade humana.

Para Marx:

“Os economistas têm procedimentos singulares. Para eles, só existem duas espécies de instituições, as artificiais e as naturais. As instituições da feudalidade são artificiais, as da burguesia naturais. Nisto, eles se parecem aos teólogos, que também estabelecem dois tipos de religião: a sua é a emanção de Deus, as outras são invenções do homem. Dizendo que as relações atuais – as relações da produção burguesa – são naturais, os economistas dão a entender que é nestas relações que a riqueza se cria e as forças produtivas se desenvolvem segundo as leis da natureza. Portanto, estas relações são, elas mesmas, leis naturais independentes da influência do tempo. São leis eternas que devem, sempre, reger a sociedade. Assim, houve história, mas já não há mais” (MARX, 1989b, p.115).

Apesar dessa ciência trabalhar com categorias que são expressões teóricas das relações de produção burguesa, ela, devido a essa naturalização, não questiona o movimento que desencadeou a acumulação de riqueza, qual seja, o movimento da propriedade privada. As limitações em relação à teoria do valor passam pela desconsideração desse movimento, o que colabora para que a teoria do valor dos clássicos também deixe a desejar em relação à origem do excedente.

“Os economistas nos explicam como se produz nas relações dadas, mas não nos explicam como tais relações se produzem, isto é, o movimento histórico que as faz nascer” (MARX, 2004b, p.121).

Com essa postura a economia política ignora o movimento histórico, sendo, portanto, conservadora em relação às mudanças, em relação ao futuro. Os economistas não compreendem que “os mesmos homens que estabeleceram as relações sociais de acordo com a sua produtividade material produzem, também, os princípios, as idéias, as categorias de acordo com as suas relações sociais” (MARX, 1989b, p.106).

Quando Marx considera o homem a partir do desenvolvimento material e subordina esse desenvolvimento à luta entre as classes, explicita uma dinâmica transformadora da sociedade. Essa dinâmica, inevitavelmente, apresenta-se, ainda que seja de maneira implícita, como uma dupla crítica à economia política. Em primeiro lugar, porque a luta entre as classes se dá porque uma classe se apropria do excedente e, sendo uma luta, deduz-se que esse excedente não é somente uma fonte de “reutilização” necessária para dar continuidade à produção. Em segundo lugar, o movimento “gerado” pela luta vai de encontro ao próprio método da economia política já que revela sempre um devir histórico e, portanto, considera que “estas categorias são tão pouco eternas

quanto as relações que exprimem. Elas são produtos *históricos e transitórios*⁷⁴ (MARX, 1989b, p.106).

Para pesquisa, a primeira parte da crítica é mais interessante, pois mostra que Marx trata o excedente diferentemente da forma como o faz a economia política. O mérito de ter trazido à tona a questão do excedente cabe aos fisiocratas, os quais estão preocupados em entender a força do desenvolvimento capitalista e vêem no trabalho produtivo⁷⁵ a resposta para isso. Tanto essa escola quanto o pensamento econômico clássico posteriormente – ressaltada uma limitação da fisiocracia já que considera produtivo apenas o trabalho agrícola – tem claro que a categoria excedente é uma parte da riqueza produzida que excede a riqueza consumida ao longo do processo produtivo. É essa parte que permite um “consumo” superior no sentido de uma continuidade da produção, o que é fundamental para produzir em escala cada vez mais crescente.

Smith tem tão certo a existência dessa categoria que durante sua “confusão” a respeito do lucro elabora a Teoria dos Rendimentos. Resumidamente, o autor explica que o fato dos operários receberem a menor parte dos rendimentos deve-se a outro fator que não a exploração do trabalhador. Esse fator é a necessidade de pagar os lucros aos capitalistas tanto pelo trabalho destes quanto pelo risco assumido por eles ao empreender uma produção. O salário e o lucro estão em razão inversa devido a essa necessidade da produção.

Ricardo contempla o excedente, o lucro como ponto de partida das suas análises, já que também está concentrado em explicar a dinâmica da economia capitalista. Porém, o autor, especificamente nessa questão do excedente, encontra-se muito aquém de Smith. Ricardo, longe de confrontar-se com o lucro, o incorpora nas suas análises como elemento fundamental para garantir o desenvolvimento econômico, pois através dele é possível gerar mais empregos e mais investimentos nas técnicas de produção. Assim, o autor desenvolve sua teoria querendo determinar a taxa de lucro e não querendo explicar

⁷⁴ Grifo do autor.

⁷⁵ O trabalho produtivo considerado pela fisiocracia refere-se apenas ao trabalho agrícola. Essa escola não percebe que a grande explicação da ordem capitalista reside principalmente nas atividades manufatureiras. Essa ênfase do trabalho agrícola é melhor entendida sabendo que a estrutura econômica francesa por volta da metade do século XVIII (1750), que é o contexto da fisiocracia, era uma economia “predominantemente agrícola, com a propriedade da terra basicamente senhorial; a condução da atividade agrícola já era do tipo predominantemente capitalista e contava com a existência de uma bem definida classe de arrendatários capitalistas nas províncias meridionais. As atividades manufatureiras e comerciais da cidade eram dominadas pelas formas artesanais. Da confrontação entre a agricultura capitalista e a camponesa, obtinha-se a superioridade da agricultura capitalista” (NAPOLEONI, 1979, p. 24).

sua origem. A grande importância dada ao salário subsistência e aos preços dos produtos passa por essa esfera da determinação da taxa de lucro e não por uma explicação do excedente. O processo de acumulação é o que permite o desenvolvimento assim: da mesma maneira que o trabalhador não pode viver sem o salário, o industrial não pode viver sem o lucro.

Nesse contexto, realmente a dinâmica da produção capitalista é explicada, mas o que ocorre nos bastidores dessa dinâmica não é apreendido. Os clássicos percebem a exploração do trabalhador e, inclusive, associam o aumento da riqueza com o aumento da miséria do trabalhador, porém, consideram essa última como um mal necessário. Segundo Marx:

“Os clássicos, como Adam Smith e Ricardo, representam uma burguesia que, ainda lutando contra os restos da sociedade feudal, trabalham apenas para depurar as relações econômicas das manchas feudais, para aumentar as forças produtivas e para dar a indústria e ao comércio um novo impulso. O proletariado que participa dessa luta absorvido pelo trabalho fabril, terá apenas sofrimentos passageiros, acidentais e ele mesmo considera as coisas como sendo assim. Os economistas como Adam Smith e Ricardo, que são historiadores desta época, não têm outra missão senão a de demonstrar como a riqueza se adquire nas relações de produção burguesa, senão formular tais relações em categorias e leis e demonstrar o quanto estas leis e estas categorias são, para a produção de riqueza, superiores às leis e categorias da sociedade feudal” (MARX, 2004b, p.140).

De qualquer modo, a economia política clássica deixa bem evidente que o excedente controla a continuidade da produção, mostrando que o capital é, antes de tudo, um poder de comandar trabalho alheio. Porém, esse comando é visto pela ótica das classes, mas não de um conflito de classes. Em outros termos, essa ciência também herda a concepção de classe da fisiocracia, a perspectiva dessa escola nas análises da produção: via a economia em termos de um conjunto e considerava três classes fundamentais para o entendimento do sistema econômico: classe produtiva (arrendatários, capitalistas e assalariados); classe estéril (todos que exercem sua atividade à margem da agricultura); classe dos proprietários de terra (não desenvolvem qualquer atividade econômica e possuem a percepção de todo o produto líquido). Nesse contexto, Smith constrói um esquema de entendimento da sociedade econômica totalmente dependente da produção global de um país. E, como essa aparece sob a forma de salários, lucro e renda da terra, esse autor terá como ponto de partida as

diferenças na fonte de renda. Assim, a sociedade para esse autor será dividida entre os que vivem do aluguel da terra (proprietários de terra), os que vivem dos lucros (capitalistas) e os que vivem do salário do trabalho (trabalhadores). Ricardo segue esses critérios econômicos de divisão de classes.

É nítida uma visão estritamente econômica de classes sociais que permite o entendimento dos rendimentos do conjunto da produção capitalista. O capital, inevitavelmente, pertence a uma classe e essa decidirá, conseqüentemente, os investimentos da produção. O comando do capital sobre o trabalho alheio se dá dessa forma.

Marx realmente não entra na definição de capital como comando do trabalho alheio na *Miséria*, mas ao explicitar a dinâmica do modo de produção capitalista através do antagonismo de classe chega ao excedente, o coloca como resultado desse antagonismo e revela seu poder de comandar a produção.

“Já está suficientemente provado que o aumento dos meios de troca teve por conseqüência, por um lado, a depreciação dos salários e das rendas imobiliárias e por outro o acréscimo dos lucros industriais. Em outros termos: na medida em que a classe dos proprietários e a classe dos trabalhadores, os senhores feudais e o povo, decaíam, na mesma proporção se elevava a classe capitalista, a burguesia” (MARX, 2004, p.156).

O antagonismo de classe é, na verdade, um antagonismo entre trabalho acumulado e trabalho imediato. É essa dinâmica que impulsiona o desenvolvimento das forças produtivas; o trabalho acumulado reúne a capacidade de comandar a produção e, portanto, norteia a direção desta. Pode-se perceber isso na seção na qual Marx critica Proudhon sobre a concepção desse autor sobre indústria – máquinas – e divisão do trabalho. Toda a argumentação de Marx gira em torno da “autoridade capital”, explicando como o acúmulo de capital permitiu o desenvolvimento industrial e a acumulação em escala cada vez mais crescente⁷⁶.

“Convém observar, agora, o que é a fábrica, na qual as ocupações estão separadas, onde a tarefa de cada trabalhador se reduz a uma

⁷⁶ Para Marx o surgimento da indústria também está relacionado ao acúmulo de capital; porém, anteriormente à própria dinâmica capitalista de excedente que gera mais excedente, houve uma acumulação primitiva independentemente de uma produção nos termos do capital. Esse temática encontra-se bem clara n’*O capital*, mas já na *Miséria* também é abordada, é claro, de maneira não tão densa. Segundo Marx: “Uma condição das mais indispensáveis para a formação da indústria manufatureira era a acumulação de capitais. Facilitada pela descoberta da América e pela introdução de metais preciosos” (MARX, 2004b, p.128).

operação muito simples, e onde a autoridade, *o capital*⁷⁷, reúne e dirige os trabalhos” (MARX, 1989b, p.128).

O capital é o princípio norteador da produção, uma vez que permite mais investimentos na produção, principalmente, no sentido da compra da mercadoria trabalho, a qual gera o excedente. A explicação da origem do excedente pode não estar clara, mas a articulação entre riqueza e miséria está bem posta, o que revela o movimento do capital sobredeterminando o movimento da propriedade privada.

A preocupação em explicitar a condição subumana em que é jogado o trabalhador e outras classes que foram expropriadas dos seus meios de produção no modo de produção capitalista fornece uma espécie de processo histórico de formação da miséria em contrapartida à formação da riqueza. O que, para pesquisa, nada mais é que o movimento do capital e, portanto, desenha-se nessa obra, mesmo que incipiente, o “sujeito” capital. Na produção capitalista o acúmulo de riqueza é responsável pelo desenvolvimento material da sociedade. E esse desenvolvimento material é direcionado para promover mais acúmulo de riqueza. Nesse contexto, o antagonismo fundado no trabalho acumulado e no trabalho imediato e, conseqüentemente, o antagonismo entre as classes é o pano de fundo, pois para acumular trabalho, necessariamente, uma grande maioria da população é levada à miséria. Por exemplo:

“Na sociedade inglesa, portanto, a jornada de trabalho ganhou, em setenta anos, um excedente de produtividade de 2700% - isto é: em 1840, ela produziu 27 vezes mais que em 1770. Segundo o Sr. Proudhon, dever-se-ia colocar a seguinte questão: por que o operário inglês de 1840 não era 27 vezes mais rico que o de 1770? Colocar semelhante questão supõe, naturalmente, que os ingleses poderiam produzir estas riquezas sem que existissem as condições históricas nas quais foram produzidas, tais como a acumulação privada dos capitais, a divisão moderna do trabalho, a fábrica mecanizada, a concorrência anárquica, o salariato, enfim, tudo o que se baseia no antagonismo entre as classes. Ora, para o desenvolvimento das forças produtivas e do excedente do trabalho, estas eram precisamente as condições de existência. Portanto, para obter este desenvolvimento das forças produtivas e do excedente do trabalho, eram necessárias classes que prosperam e outras que padecem” (MARX, 1989b, 98).

O modo de produção capitalista reflete uma troca desproporcional. Esse ponto é praticamente um pressuposto para Marx, dada a realidade daquele momento e dada a

⁷⁷ Grifo meu.

ordem revelada pela economia política. Marx apropria-se da lei do valor-trabalho no sentido de uma sociabilidade burguesa que se mostra desigual. A teoria do valor-trabalho não fornece uma relação de proporcionalidade nas trocas. Tanto que na seção anterior na qual se discorreu sobre o papel da utilidade na produção capitalista, revelou-se que ela não determina nada nas trocas capitalistas e, inclusive, a decisão do que é ofertado e do que é demandado também não passa pela esfera do que é necessário ou não.

O capital que se move entre os setores industriais não está preocupado em produzir para atender somente a quantidade demandada. Ele é atraído ou desviado para um setor particular dado o que receberá sobre os custos de produção. As variações na demanda e na oferta são analisadas nessa determinação, qual seja: dada a lucratividade, se estabelece um “movimento de fluxo e refluxo de capitais em diferentes ramos industriais”.

“Somente graças a estas variações é que os capitais são aplicados precisamente na *proporção* requerida, e não além dela, para a produção de diferentes mercadorias para as quais existe demanda. Com a alta ou a queda dos preços, os lucros se elevam ou caem em relação ao seu nível geral e, em conseqüência, os capitais são atraídos ou desviados do emprego particular que experimenta uma ou outra dessas variações. Se observarmos os mercados das grandes cidades, veremos a regularidade com que são abastecidos com todos os tipos de mercadorias, nacionais e estrangeiras, na quantidade requerida, sejam quais forem as alterações da demanda por ação do capricho, gosto ou da variação da população, e sem que ocorra, freqüentemente, abarrotamento por fornecimento super-abundante ou excessivo encarecimento ocasionado por um fornecimento diminuto em relação à demanda – deve-se reconhecer que o princípio que distribui o capital em cada ramo da indústria, nas *proporções exatamente convenientes*, é mais vigoroso do que se supõe em geral” (RICARDO apud MARX, 1989b, p.66).

O que decide a produção, o investimento de capital, é o retorno de mais ou menos lucro, ou seja, a obtenção de mais ou menos excedente. É impossível ter uma relação de proporcionalidade nas trocas; Marx utiliza Ricardo para argumentar isso, explicando que a concorrência de capitais estabelece um mecanismo que decide a produção de acordo com a lucratividade⁷⁸. Nesse contexto, não existe uma troca

⁷⁸ Apesar dos instrumentos serem os mesmos, os fins não são. Os argumentos utilizados são os mesmos, mas Ricardo quer explicar como a concorrência entre os capitais ocasiona uma queda na taxa de lucro, o

proporcional, pois o direcionamento do capital, ao basear-se na lucratividade, só pode ser estabelecido porque o tempo de trabalho é a medida de valor. A troca e os investimentos são orientados de acordo com a queda ou a alta dos lucros, o que está intrinsecamente ligado com a quantidade trabalho empregado.

O uso de argumento ricardiano nesse trecho é com essa intenção, tanto que, em seguida, Marx frisa:

“Se o Sr. Proudhon aceita o valor dos produtos como determinação pelo tempo de trabalho, deve aceitar, igualmente, o movimento oscilatório que, por si só, faz do trabalho a medida do valor” (MARX, 1989b, p.66).

Para Marx, o caminho que explica a troca de acordo com o lucro é o que explicita a troca “proporcional”, pois é o único caminho possível de ser trilhado quando o valor é determinado pelo tempo de trabalho. Assim, a troca individual – produtores independentes – não permite a troca de quantidades iguais de trabalho porque a concorrência entre as empresas e entre os capitais decide, de acordo com a lucratividade, a quantidade de trabalho empregada. A troca individual corresponde ao modo de produzir as mercadorias e é uma característica fundamental do modo de produção capitalista. É ela quem dá liberdade ao capitalista de decidir como e o que produzir, permitindo a eles estabelecer como e quanto obter de lucro. Por isso, para Marx, a troca individual só é possível dado o conflito entre as classes.

“A troca individual corresponde, ela também, a um modo de produção determinado que, por sua vez, responde ao antagonismo entre as classes. Não há troca individual, pois, sem o antagonismo entre as classes” (MARX, 1989b, p.79).

O autor deixa bem claro o movimento de riqueza e miséria existente no capitalismo, o qual forma uma unidade inseparável com a dinâmica de classes.

“Na medida em que a burguesia se desenvolve, desenvolve-se em seu seio um novo proletariado moderno: desenvolve-se também uma luta entre a classe proletária e a classe burguesa, luta esta que, antes de ser sentida pelos dois lados, antes de ser percebida, apreciada, compreendida, confessada e altamente proclamada, manifesta-se previamente apenas por conflitos parciais e momentâneos, por fatos subversivos. (...) A cada dia que passa torna-se mais claro que as relações de produção nas quais a burguesia se move não possuem um caráter uno, um caráter simples, mas sim um caráter de duplicidade; fica claro que nas

que mais de trezentos anos de capitalismo provou o contrário. E Marx está utilizando-se desse argumento para explicar que o capital “corre” para setores que são mais produtivos.

mesmas relações nas quais se produz a riqueza, a miséria também se produz; que nas mesmas relações nas quais existe um desenvolvimento das forças produtivas, há também uma força produtora de repressão; que estas relações produzem a riqueza burguesa, quer dizer a riqueza da classe burguesa, apenas aniquilando continuamente a riqueza dos membros integrantes desta classe e daí produzindo um proletariado sempre crescente” (MARX, 2004, p.140).

Para esta pesquisa, a postura do autor envolve toda uma questão metodológica apontada no primeiro capítulo. O acerto de contas feito anteriormente com a filosofia hegeliana permite a Marx não somente construir seu método histórico-dialético como também coloca o autor definitivamente no campo da economia política. E a junção desses dois pontos reflete uma problemática pertinente na vida teórica de Marx que é a necessidade de fundamentar teoricamente essa realidade.

Como foi visto, Marx trilha sua relação diferenciada com Hegel desde a sua Dissertação. Até chegar à obra *A Miséria da Filosofia*, ocorreram várias “suspensões” da filosofia hegeliana. A obra *Ideologia Alemã*, de alguma maneira, é uma síntese desse processo de superação e negação da filosofia de Hegel. Porém, o entendimento do princípio autoconstitutivo da realidade burguesa fica “escancarado” somente na *A Miséria da Filosofia*. Nessa obra, além de ser a primeira vez que Marx apresenta uma análise sistemática do conjunto da produção capitalista, trazendo à tona a apreensão da historicidade concreta desse modo, há também um elemento peculiar, qual seja “a determinação de que as instâncias constitutivas da sociedade se articulam numa totalidade concreta e são postas geneticamente pelo primado ontológico das relações econômicas” (NETTO, 1989, p. 31).⁷⁹ Ou seja, o fundamento mais central das determinações de Marx já se apresenta em *A Miséria da Filosofia*, o que abrirá o caminho para, na segunda metade dos anos cinquenta do século XIX, este autor realizar as suas mais decisivas descobertas.

Nesse sentido, apesar das obras *Manuscritos Econômico-Filosóficos e a Ideologia Alemã* estarem inseridas nessa fase de “revisão” metodológica do autor, a *Miséria da Filosofia* é a obra que apresenta a totalidade da produção e reprodução, uma vez que esse processo envolve todas as categorias sociais. Esse “envolvimento de todas

⁷⁹ Cabe lembrar que apesar desse elemento peculiar, Marx, em *A Miséria da Filosofia*, não alcança a precisa concretização do valor e, como já foi dito, a teoria da mais-valia não é nem ao menos vislumbrada.

as categorias sociais” é visto como um resultado da proeminência da visão materialista e como a necessidade que o autor tem em pensar um princípio teórico que constitui a realidade. Dessa maneira, a articulação entre desenvolvimento das forças produtivas e relações sociais de produção é lida como se autor escrevesse a obra *Miséria da Filosofia* com a idéia de um princípio totalizante da realidade.

Apesar da concepção de capital ser precária nessa obra, esse é visto como riqueza genérica, o que seria um passo para compreender o capital como uma relação social de criação de riqueza genérica. Entender o capital como criação da riqueza é entendê-lo como princípio constitutivo da realidade, algo que é exposto claramente em *O capital*. A articulação feita por Marx em *Miséria da Filosofia* pode não “escancarar” uma definição plena do conceito de capital, mas revela o tempo todo uma concepção antagônica entre classes oprimidas e classes opressoras, o que, no modo de entender desta pesquisa, é impossível não estar vinculado a um concepção de excedente. O sujeito capital pode não estar evidente na *Miséria*, mas o autor em diversas passagens expõe claramente um princípio norteador da produção capitalista, qual seja: a obtenção de excedente.

Conclusão

A unidade entre valor e trabalho é decorrência do modo de produção capitalista. Vimos no decorrer desta pesquisa que as teorizações sobre essa temática acompanharam as transformações que inauguraram uma nova maneira de organizar a produção, na qual a história produtiva do homem encontra-se subsumida pelo processo de acumulação de riqueza. Esse processo estrutura-se através da troca sistemática de mercadorias, uma vez que essas contenham em seu valor uma quantidade de trabalho incorporado não pago.

É somente dentro desse contexto que podemos entender o surgimento de teóricos preocupados em determinar o valor de uma mercadoria. Marx não entra nesse debate apenas pela esfera econômica; na análise da *Miséria da Filosofia* percebemos que o autor adere à teoria do valor-trabalho não somente em virtude de um estudo da economia política, há também nessa obra duas questões determinantes, que inclusive demonstram uma tensão do autor em relação à teoria do valor elaborada pelos economistas clássicos. A primeira refere-se à problemática do socialismo, no sentido da viabilidade de se organizar uma produção baseada na troca de quantidades iguais de trabalho. A segunda refere-se à articulação das categorias econômicas de acordo com o princípio de produção de riqueza, com ênfase no fato dessa articulação não representar uma naturalização dessas categorias e nem mesmo uma harmonia da produção.

A trajetória política e teórica de Marx até 1847 traz influências determinantes para que na *Miséria da Filosofia* seja possível encontrarmos uma formação da teoria do valor-trabalho, mesmo que os textos anteriores não contenham uma problemática explícita sobre essa questão. Nessa trajetória encontramos uma apreciação desfavorável à economia política que envolve desde a crítica à concepção metodológica idealista desenvolvida na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* (1844), como também o predomínio da visão materialista da história desenvolvida em *A ideologia Alemã* (1845-1846). Há ainda a análise crítica das categorias capitalistas de maneira isolada como a desenvolvida nos *Manuscritos* e no *Extractos del libro de James Mills "Éléments d'économie politique"* (1844).

No caso dos textos *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* (1844), *Manuscritos Econômico-Filosóficos*

e *Extractos del libro de James Mills "Éléments d'économie politique"*, a preocupação com a organização produtiva da sociedade no modo de produção capitalista é mais direta. Porém nos três textos, como vimos no capítulo 3, a teoria do valor-trabalho elaborada pelos economistas clássicos não é abordada. Isso acontece porque Marx, em cada um desses textos, está analisando outras problemáticas, como a questão metodológica nos textos sobre Hegel ou a propriedade privada nos *Manuscritos* ou o problema do valor e do dinheiro nos *Extractos*. Sendo assim, longe de desqualificar esses textos, os consideramos fundamentais para a construção de Marx rumo à crítica da economia política. Contudo, percebemos com o estudo da *Miséria da Filosofia* que essa crítica adota traços mais decisivos quando o autor "assume", como mediação necessária para se entender a desigualdade existente no modo de produção capitalista, a teoria do valor-trabalho.

Na *Miséria* vimos que o antagonismo de classe estrutura-se no capitalismo sobre uma classe que se apropria da riqueza e outra que a produz, sendo isso possível somente devido à lei do valor que rege esse modo de produção. Para Marx "o valor relativo medido pelo tempo de trabalho é, fatalmente, a fórmula da escravidão moderna do operário" (MARX, 2004b, p.47) e, assim, conforme aumenta a produção capitalista aumenta também a miséria do trabalhador; a lei do valor permite ao autor expor o desenvolvimento das forças produtivas submetido à disputa entre as classes.

Na *Miséria*, Marx demonstrou que a troca no capitalismo é sistemática a partir do momento em que as mercadorias "tenham" a capacidade de conter trabalho incorporado não pago e, sendo assim, o autor não terá dúvida alguma de que as origens dos conflitos entre as classes devem ser buscadas na esfera na produção. A partir disso percebemos que a troca não ocorre devido à utilidade dos produtos e sim devido ao valor que a mercadoria é capaz de conter através do trabalho, ou seja, o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho incorporado nela. É na esfera da produção que se trava a disputa entre os que vendem e os que compram, justamente porque a medida de valor é o tempo de trabalho. Nesse ponto Marx traz à tona um esclarecimento em relação a uma confusão feita pela economia: o tempo de trabalho como medida de valor deve considerar o valor do tempo de trabalho incorporado e não o valor do trabalho - que nada mais é que o salário.

Apesar do autor não avançar nessa diferenciação, esse caminho permite a ênfase no fato do trabalho ser uma mercadoria e que seu valor não corresponde ao valor do que produziu. Assim, se a medida do valor independe de qual trabalho e do que produziu, o importante é a quantidade de trabalho despendida de maneira indiferenciada, ou seja, tem-se aqui as primeiras reflexões sobre a categoria de trabalho abstrato, desenvolvida em *O Capital*.

Nesse contexto, o autor dedica-se em explicar a equivalência entre as jornadas simples de trabalho e as jornadas complexas, demonstrando que no capitalismo o aspecto quantitativo do trabalho é determinante, pois “o tempo é tudo, o homem não é nada – quando muito, é a carcaça do tempo. Não se discute qualidade. A quantidade decide tudo: hora por hora, jornada por jornada” (MARX, 1989b, p. 58). Essa é a problemática do trabalho no capitalismo e não a diferença entre trabalho incorporado e trabalho comandado.

Isso reflete uma adesão à teoria do valor, que permite uma sólida articulação das categorias econômicas como encontramos na *Miséria*; com a ressalva que é uma adesão crítica já que o autor, no decorrer dessa obra, volta a todo o momento na questão do antagonismo de classe e na questão da não naturalização feita pela economia clássica sobre a maneira capitalista de organizar a produção.

A adesão à teoria do valor também permite ao autor, através do materialismo histórico, pensar um princípio que constitui e determina a sociedade burguesa, a saber, o capital, que nessa obra ainda apresenta-se com uma definição incipiente. Apesar da concepção de capital não estar madura nessa obra, a relação entre excedente e capital pode ser estabelecida, pois o autor norteia sua concepção de produção capitalista de acordo com os objetivos de uma classe que se apropria do excedente. Acredita-se que a ênfase na dinâmica das classes no desenvolvimento das forças produtivas revela, sim, uma preocupação com o excedente e, por isso, mesmo estando Marx bem aquém da sua concepção de capital desenvolvida na sua obra madura, o autor coloca-se na *Miséria* no caminho de descoberta da origem desse excedente.

Marx demonstra que o antagonismo de classe é, na verdade, um antagonismo entre trabalho acumulado e trabalho imediato. É essa dinâmica que impulsiona o desenvolvimento das forças produtivas; o trabalho acumulado reúne a capacidade de comandar a produção e, portanto, norteia a direção desta. A argumentação de Marx gira

em torno da “autoridade capital”, explicando como o acúmulo de capital permitiu o desenvolvimento industrial e a acumulação em escala cada vez mais crescente.

Nesse sentido, na *Miséria* o autor aproxima-se da economia política percebendo que essa, ao explicitar através da teoria do valor-trabalho, a conexão entre trabalho e propriedade privada, abre as portas para o entendimento das desigualdades do modo de produção capitalista. A adesão à teoria do valor revela ao autor um confronto permanente entre a ciência da riqueza privada e a crítica à riqueza privada; mostrar o caminho no qual Marx elabora essa apreciação crítica da teoria do valor revela a necessidade dessa teoria para proceder à crítica social.

A crítica à teoria do valor-trabalho é, inevitavelmente, a crítica à realidade burguesa. O autor adota a economia política como campo necessário de referência para a crítica social, a partir do momento em que assume a teoria do valor-trabalho como mediação indispensável para se explicar a geração de riqueza. É dessa maneira que podemos destacar como um ponto interessante dessa obra a constante tensão existente no modo de produção capitalista entre os que detêm os meios de produção e os que vendem sua força de trabalho.

Bibliografia

- BELLUZZO, Luiz Gonzaga de Mello. *Valor e capitalismo*. Campinas: UNICAMP, IE, 1998. (Coleção 30 anos de Economia)
- BOBBIO, Norberto. "O Estado da natureza segundo Locke". In: _____. *Locke e o direito natural*. Brasília: UNB, 1997.
- _____. "O fundamento da propriedade". In: _____. *Locke e o direito natural*. Brasília: UNB, 1997.
- _____. "Os limites da propriedade". In: _____. *Locke e o direito natural*. Brasília: UNB, 1997.
- _____. "Sobre a noção de Estado da natureza". In: _____. *Locke e o direito natural*. Brasília: UNB, 1997.
- DOBB, Maurice. *A evolução do capitalismo*. 4.ed. . Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- _____. "Requisitos para uma teoria do valor". In: _____. *Economia política e capitalismo: ensaios sobre a tradição econômica*, Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- _____. *Teorias do Valor e distribuição desde Adam Smith*. Lisboa: Presença, 1973.
- ENDERLE, Rubens. *Apresentação*. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- ENGELS, Friedrich. "A humanização do macaco pelo trabalho". In: ENGELS, Friedrich. *A dialética da natureza*. 2.ed. . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- _____. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Rio de Janeiro: Polar, 1962.
- _____. Introdução a Miséria da Filosofia. In: MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. Lisboa: Estampa, 1978.
- _____. Introdução ao Trabalho Assalariado e capital. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Textos 3*. São Paulo, Edições Sociais, 1977.
- FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: O porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- GADAMER, H. G. "Hegel – o mundo invertido". In: *A dialética de Hegel*. Tübingen, 1971.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. [V. I - A Ciência da Lógica]. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *A Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Vozes.

_____. *Introdução às Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental*. 2005a. (mimeo)

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental (Terceira Parte, Terceira Seção: O Estado)*. 2005b. (mimeo)

HOBBSAWN, E. J. *A Era das Revoluções*. 17ª ed. . São Paulo: Paz e Terra, 2003.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JACKSON, J. H. *Marx, Proudhon e o Socialismo Europeu*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

KOJEVE, Alexandre. "A dialética do real e o método fenomenológico de Hegel". In: *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002. p. 11-35.

_____. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002. p. 11-35.

KUNTZ, Rolf. *Quesnay*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1984.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Prefácio*. In: ROSENFELD, Dênis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LENIN, Vladimir Ilich. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. 2.ed. São Paulo: Parma, 1979. (Coleção Bases)

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Petrópolis: Vozes, 1994. Capítulo 5.

LUKÁCS, Georg. "As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem". In: *Temas*. [S. l.], nº 4, 1978. p. 1-25.

_____. *Ontologia do ser social: A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. *Ontologia do ser Social: Os princípios Ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

LUX, Kenneth. *O erro de Adam Smith: como um filósofo moral inventou a Economia e pôs fim à moralidade*. São Paulo: Nobel, 1993.

MANTOUX, Paul. *A Revolução industrial no século XVIII*. São Paulo: Unesp/Hucitec.

s/d.

MARX, K. *A Ideologia Alemã (I Feuerbach)*. 7. ed. . São Paulo: Hucitec, 1989a.

_____. *A Ideologia Alemã (I Feuerbach)*. 8. ed. . São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. “A fórmula trinitária”. *O capital*. 3º ed. . São Paulo: Nova Cultural, 1986, Livro Terceiro, Volume V. (Coleção Os Economistas).

_____. “A mercadoria”. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, Livro Primeiro, Volume I. (Coleção Os Economistas)

_____. *A Miséria da Filosofia*. 2. ed. . São Paulo: Global, 1989b. (Coleção Bases, 46)

_____. *Capítulo Inédito*. São Paulo: Moraes, 1969.

_____. “Carta de Marx a J.B. Schweitzer”. In: _____. *A Miséria da Filosofia*. 2. ed. . São Paulo: Global, 1989b. (Coleção Bases, 46)

_____. Carta de Marx a P. V. Annenkov. In: *A Miséria da Filosofia*. 2. ed. . São Paulo: Global, 1989b. (Coleção Bases, 46)

_____. Carta de Marx a Proudhon. In: _____. *A Miséria da Filosofia*. 2. ed. . São Paulo: Global, 1989b. (Coleção Bases, 46)

_____. “Como o dinheiro se transforma em capital”. In: _____. *O capital*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, Livro Primeiro, Volume I. (Coleção Perspectivas do Homem)

_____. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. “Crítica da Dialética e Filosofia Hegeliana em Geral”. In: _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. In: *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. “Extractos del libro de James Mill ‘Éléments d’Économie Politique’”. In: _____. *Escritos de Juventud*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

_____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. 7ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. *Manuscritos econômicos filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004a.

_____. *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores)

_____. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Ícone, 2004b.

- _____. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. “Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política”. In: *Textos 3*. São Paulo: Edições Sociais, [s.d.]
- _____. *Rendimento e suas fontes: a economia vulgar*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.(Coleção Os Economistas)
- _____. *Salário preço e lucro*. Abril Cultural, 1982. (Coleção Os Economistas)
- _____. *Teoria da mais valia*. São Paulo: Bertrand Brasil. Volume II, 1983.
- _____. *Teoria da mais valia*. São Paulo: Bertrand Brasil. Volume III, 1985.
- _____. *Teoria da mais valia*. 2ª ed. São Paulo: Bertrand Brasil. Volume I. 1987.
- MARX, Karl. e ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. 4. ed. . São Paulo: Centauro, 2001. Capítulo 1, 2, 3 e 4.
- MENEZES, Djacir. *Proudhon, Hegel e a Dialética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- MOLLO, Maria de Loudes Rollemberg. “A relação entre moeda e valor em Marx”. In: *Revista de Economia Política*. Volume 11, nº 2 (42), abril-junho, 1991.
- _____. “Valor e moeda em Marx: crítica da crítica”. In: *Revista de Economia Política*. Volume 13, nº 3 (51), julho-setembro, 1993.
- MOREL, J. C. O. “Nota do tradutor”. In: *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Ícone, 2004.
- MÜLLER, Marcos Lutz. *Introdução à Filosofia do Direito*. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 10*. Campinas: IFCH, 2005.
- NAPOLEONI, Cláudio. *Curso de Economia Política*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- _____. *Smith, Ricardo, Marx*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- _____. *Fisiocracia, Smith, Ricardo e Marx*. Barcelona: Oikos-Tau, 1974.
- NETTO, José Paulo(org.). Apresentação. In: *Lukács*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1981.
- _____. Introdução. In: MARX, Karl. *A Miséria da Filosofia*. 2. ed. . São Paulo: Global, 1989. (Coleção Bases, 46)
- OLDRINI, Guido. “Gramsci e Lukács, adversários do marxismo da Segunda Internacional”. In: *Crítica Marxista*. nº 4, 1997.

- PETTY, William. *Tratado dos impostos e contribuições*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Economistas)
- _____. *Verbum Sapient*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Economistas)
- _____. *Aritmética Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Economistas)
- POULANTZAS, Nicos. *Poder Político e classes sociais*. Porto: Portucalense, 1971. V. I
- PROUDHON, Joseph Pierre. Carta de Proudhon a Marx. In: MARX, Karl. *A Miséria da Filosofia*. 2. ed. . São Paulo: Global, 1989. (Coleção Bases, 46)
- _____. *Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria*. São Paulo: Ícone, 2003. (Coleção Fundamentos da filosofia)
- _____. *O que é propriedade?* São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- QUESNAY, François. *Quadro econômico dos fisiocratas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Economistas)
- RICARDO, David. *Princípios de economia e tributação*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Capítulo 1 e 20.
- ROBBINS, Lionel. *Ensayo Naturaleza y significación de la Ciencia Económica*. México-Bueno Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- ROLL, Eric. *História das doutrinas econômicas*. São Paulo: Nacional, 1977.
- ROSENFELD, Denis. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Coleção Filosofia passo-a-passo)
- _____. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SICHIROLLO, Lívio. *Dialética*. Lisboa: Presença, 1973.
- SMITH, Adam. *Riqueza das Nações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Vol. 1. (Coleção Os Economistas)
- SWEEZY, Paul. *Teoria do desenvolvimento capitalista*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- VAZ, Henrique Cláudio Lima. Introdução à obra Fenomenologia do Espírito. In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*.
- _____. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. In: *Síntese*, nº 21, volume VIII, 1981.