

"A FEA e a USP respeitam os direitos autorais deste trabalho. Nós acreditamos que a melhor proteção contra o uso ilegítimo deste texto é a publicação online. Além de preservar o conteúdo motiva-nos oferecer à sociedade o conhecimento produzido no âmbito da universidade pública e dar publicidade ao esforço do pesquisador. Entretanto, caso não seja do interesse do autor manter o documento online, pedimos compreensão em relação à iniciativa e o contato pelo e-mail bibfea@usp.br para que possamos tomar as providências cabíveis (remoção da tese ou dissertação da BDTD)."

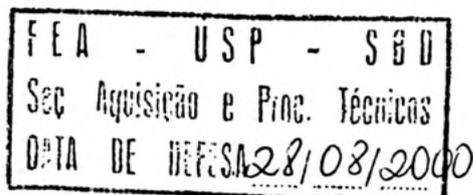
**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE ECONOMIA, ADMINISTRAÇÃO E CONTABILIDADE
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA**

**TRABALHO E ALIENAÇÃO NO PARADIGMA MARXIANO: UMA
DISCUSSÃO TEÓRICA E UMA REFLEXÃO SOBRE A SUA APLICAÇÃO
NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO**

**Daniela Larizzatti Agazzi
Orientadora: Profª Drª Leda Maria Paulani**

**Tese apresentada à Faculdade de Economia e Administração da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de doutor em Economia**

**São Paulo
Junho de 2000**



FICHA CATALOGRÁFICA

Aggazzi, Daniela Larizzatti

Trabalho e alienação no paradigma marxiano : uma discussão teórica e uma reflexão sobre a sua aplicação no capitalismo contemporâneo / Daniela Larizzatti.

— São Paulo : FEA/USP, 2000.

280 p.

Tese - Doutorado

Bibliografia.

1. Economia - Filosofia 2. Capitalismo I. Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da USP.

CDD - 330.01

“O não-ter é o espiritualismo mais desesperado, uma total irrealidade do homem, uma total realidade de inumanidade, um ter muito positivo, o fato de ter fome, de ter doenças, crimes, aviltamento, embrutecimento, de ter toda a inumanidade e toda a contra-natureza”

Marx & Engels

AGRADECIMENTOS

Escrever uma tese demanda um fôlego que maratona nenhuma poderia exemplificar... Mas muitas pessoas e instituições nos encontram durante este percurso e, de algum jeito, nos ajudam a continuar. Sou grata a meus pais, Costantino e Myrna, pela compreensão e apoio que prestaram durante todo o tempo em que estive envolvida com este projeto. A minhas irmãs, Giuliana e Giselle, agradeço porque me ajudaram a encontrar o norte em momentos que achei que não encontraria caminhos a percorrer. À Mariana agradeço porque me ajudou a entender que tenho muito a aprender ainda... À minha orientadora, Leda Paulani, agradeço pela presença constante e pelo firme incentivo de quem conhece o caminho... Um caminho que, como bem sabia ela e que sabemos nós agora, não existe, e que só se constitui durante o percurso...

Quero registrar aqui, também, o carinho por algumas amigas que nutri durante este percurso e que me levaram a ser o que me tornei. Ana, Marcão, Conceição, Sandra, Fernanda, Patrícia, Débora, Márcio, Rudinei, Diana, Amaury, Fernanda, Julimar, Heloísa, Ester, Renato e Adriano: minha mais sincera gratidão por terem me ensinado, cada um de vocês, uma maneira de viver. Nutro também uma sincera gratidão pela Silvia e pelo Marcos. Em tempo real e eficaz foram eles que efetivamente me ajudaram a reencontrar o equilíbrio sem o qual jamais teria podido escrever esta tese. Quero registrar ainda minha gratidão aos professores João Sayad, Sérgio Buarque de Holanda Filho e Paul Singer, os quais leram pacientemente uma versão necessariamente inacabada deste texto final e que, por isto, contribuíram de modo inestimável para a sua constituição tal como ele aqui se apresenta. A todas estas pessoas agradeço, contudo, não só por terem participado, de alguma maneira, no percurso de elaboração desta tese mas, mais do que isto, porque me levaram a me descobrir humana...

Registro ainda aqui minha gratidão ao Cnpq, à Capes, e ao Magno, instituições que foram absolutamente necessárias para que pudesse me manter ao longo da elaboração desta tese.

Escrever uma tese é tarefa insana. Agradeço a todos que, de alguma forma, prestaram apoio e atenção a um projeto, o de escrever uma tese, que, sem mais, exige de nós tudo.

RESUMO

Este trabalho busca recuperar a constituição do conceito de alienação na obra de Marx desde seus primeiros escritos de juventude até sua obra de maturidade. Desta última fase privilegia-se os *Grundrisse*, o mais hegeliano trabalho do Marx maduro. Seu objetivo é refletir sobre o estado da alienação no capitalismo contemporâneo, particularmente sobre seus desdobramentos no mundo do trabalho.

ABSTRACT

This thesis tries to recover the constitution of the notion of alienation in Marx's work since its earliest studies (the studies fo the young Marx) until its work of maturity. In this last phase, a privilege is conferred to the *Grundrisse* (the drafts from *The Capital*), the most Hegelian of the works of Marx maturity. Its main goal is to reflect about the state and the nature of alienation in contemporaneous capitalism, particularly on its unfolding in the world of work.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	8
Nota Explicativa.....	14
Capítulo I – AS ORIGENS DA TEORIA DA ALIENAÇÃO EM MARX.....	15
1. Marx, Feuerbach e Hegel.....	15
2. Os primeiros ensaios nos quais Marx trabalha a questão da alienação.....	17
2.1. Os Manuscritos de Kreunach.....	17
2.2. A Questão Judaica.....	21
2.3. A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução).....	24
3. Os Manuscritos Econômico-Filosóficos.....	26
3.1. Atividade.....	26
3.2. O trabalho: uma atividade alienante.....	27
3.3. Os quatro sentidos que Marx confere à alienação nos Manuscritos Econômico-Filosóficos.....	29
4. O problema da continuidade em Marx.....	34
5. Conclusão.....	39
Capítulo II – A TEORIA DA ALIENAÇÃO NO MARX DA TRANSIÇÃO.....	41
1. As <i>Teses sobre Feuerbach</i>	41
2. <i>A Ideologia Alemã</i>	42
3. <i>A Sagrada Família</i>	58
4. <i>A Miséria da Filosofia</i>	77
5. Conclusão.....	94
Capítulo III – A TEORIA DA ALIENAÇÃO NA MATURIDADE DE MARX: O DINHEIRO EM OS <i>GRUNDRISSE</i>	96
1. Introdução.....	96
2. O Método da Economia Política.....	108
3. Produção, Consumo, Distribuição e Circulação (Troca).....	117
3.1 Produção e Consumo.....	120
3.2. Produção e Distribuição.....	121
3.3. Produção e Circulação.....	123
4. O capítulo do dinheiro.....	124

5. Conclusão.....	157
-------------------	-----

Capítulo IV – A ALIENAÇÃO NO PROCESSO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA NOS
GRUNDRISSE..... 159

1. O processo de circulação do capital.....	162
2. Capital fixo e capital circulante.....	185
3. O capital como auto-sujeito: unidade dos processos de produção e circulação.....	201
4. O modo de produzir do capital: da mais-valia absoluta à mais-valia relativa.....	205
5. O dinheiro como momento do capital.....	208
6. A grande indústria: momento de uma posição mais adequada da mais-valia relativa....	212
7. O capital como auto-sujeito.....	217
8.	
Conclusão.....	220

Capítulo V – UMA REFLEXÃO SOBRE A APLICAÇÃO DA TEORIA DA ALIENAÇÃO
NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO.....222

1. A alienação nas camadas “assalariadas” do capitalismo contemporâneo.....	223
1.1. Os improdutivos da produção.....	228
1.2. Os improdutivos que pertencem à exterioridade no sistema.....	229
1.3. Os trabalhadores qualificados e os <i>managers</i>	231
1.4. O grupo dos profissionais liberais (médicos, dentistas, etc.).....	236
1.5. Os produtores independentes.....	238
1.6. Os desempregados.....	240
2. As transformações na organização do trabalho produtivo de bens materiais: do capitalismo clássico ao capitalismo contemporâneo.....	243
2.1. O trabalho como fundamento do valor: cooperação, manufatura e grande indústria...245	
2.2. O trabalho como fundamento do valor: a grande indústria taylorista-fordista.....	253
2.3. O trabalho como fundamento do valor: a indústria toyotista.....	258
3. A pós grande indústria.....	267

BIBLIOGRAFIA BÁSICA.....	274
--------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.....	279
--------------------------------	-----

Apresentação

Esta tese tem como objetivo perseguir os caminhos pelos quais Marx explora o conceito de alienação¹ ao longo de sua obra, a fim de discutirmos de que modo este conceito pode ser utilizado para a compreensão da alienação sistêmica e da alienação presente no vivido dos agentes no capitalismo contemporâneo. Estaremos, pois, ao longo de nosso trabalho, tentando demonstrar que a alienação sistêmica à qual os indivíduos estão submetidos no capitalismo – que ocorre a partir do trinômio propriedade privada, troca e divisão do trabalho instalado neste modo de produção (Mészáros, 1993) – expressa-se no seu vivido e, mais particularmente, no vivido dos trabalhadores. Assim, no universo dos trabalhadores, como procuraremos mostrar, a alienação aparece, no mínimo, através da “indiferença com relação ao tipo de trabalho concretamente executado” (Paulani, 1998: 209-210).

Pondo a questão em outros termos, procuraremos demonstrar que não existe um antropologismo em Marx, que supostamente o faria fundar o homem no trabalho. Desta maneira, esta tese, de um ponto de vista mais geral, pode ser definida como uma tentativa de descartar a suposta existência de uma ontologia do trabalho em Marx.

Se Marx “funda” num certo sentido o homem na atividade – “e o que é vida senão atividade?” (Marx, 1993: 163) – essa atividade, no capitalismo, é trabalho e o trabalho é, neste sistema, essencialmente alienante. E é alienante em quatro sentidos: a) no sentido de que o trabalhador não consegue identificar-se no produto de seu trabalho, dele alienando-se; b) no fato de que o trabalhador está de fato alienado do processo do trabalho, porque esse não é por ele concebido, mas, antes, o é pela gerência e pela engenharia de processo; c) no sentido de que, no trabalho, o homem aliena-se do outro, uma vez que este outro é o capitalista que aparece frente a ele como o todo poderoso e o submete às condições de

¹ Marx utiliza uma grande variedade de expressões para designar os vários aspectos do conceito de alienação, todas elas relacionadas com os termos ‘alienação’ e ‘estranhamento’: ‘divórcio’ ou ‘separação’, ‘divisão’, ‘marginalização’, ‘estragar’ ou ‘corromper’, ‘perder-se’, ‘isolar-se’ e ‘retirar-se para dentro de si mesmo’, ‘externalizar’, ‘destruir todos os laços do homem com sua espécie’, ‘dissolver o mundo do homem num mundo de indivíduos atomizados’ (Mészáros, 1981: 69).

trabalho alienantes, de modo que o trabalhador não consegue estabelecer uma relação verdadeiramente humana com este outro e d) no sentido de que, no trabalho, o trabalhador aliena-se inclusive de si mesmo, pois seu trabalho não é a realização de sua potencialidade e sua atividade não lhe aparece como sendo legitimamente um produto dele mesmo, de modo que tudo se passa como se ele estivesse “fora de si”. Portanto, ao trabalhador cabe, no capitalismo, quatro perdas: a perda do produto do trabalho, a perda do processo de trabalho, a perda de uma relação genuína com os outros e a perda de si mesmo. O trabalhador, pois, “não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito (...) [e é por isso que o trabalhador foge – DLA] do trabalho como da peste, logo que não exista nenhuma compulsão física ou de qualquer outra espécie” (Marx, 1993: 162).

Recusando-nos a considerar o jovem Marx como essencialmente moralista e antropologista, iniciamos nossa peregrinação na sua obra de juventude de modo a compreendermos como o tema ‘alienação’ surge originalmente e em que termos este fenômeno se apresenta durante esta parte da sua obra. Nosso esforço, entretanto, não é, obviamente, solitário. Se estamos navegando “nas águas turbulentas da obra de Marx, usando a dialética como bússola” (Paulani, 1998: 211) é porque a bússola que nos foi entregue por Ruy Fausto (1987a e 1987b) produz excelentes resultados, uma vez que ele “enfrenta destemidamente aquilo que ele chama, seguindo Hegel, de ‘discurso do entendimento’ ” (Paulani, 1998: 211). É a partir deste tipo de leitura específica da obra de Marx que somos introduzidos “no infernal rigor de sua análise [da análise de Fausto – DLA]” (Paulani, 1998: 211) e da qual parece ser agora impossível fugir: “torna-se quase impossível ler Marx de outra forma” (Paulani, 1998: 211).

Ao iniciarmos, pois, nossa peregrinação, junto com Frederico (1995), no jovem Marx, estamos começando nosso trabalho não num universo antropologizante, como procuraremos mostrar, mas, antes, num universo que traça uma antropologia negativa: o sujeito do processo nos escritos de juventude de Marx não é o homem, mas o homem alienado (Fausto, 1987a: 236-247). Esses escritos nos parecem importantes justamente pelo fato de que neles aparece, com mais clareza, o espaço que Marx reserva para o “homem” (e

o homem vem aqui entre aspas, porque não está sendo entendido, ainda, como o sujeito da história; é um homem que ainda não o é, ou seja, é um vir-a-ser. O sujeito do capitalismo, modo de produção que constitui a última etapa da pré-história do homem, é o capital (Fausto, 1987a: 27-65)). Nossa busca, portanto, é a de conservar “um espaço que deveria haver, no universo marxiano, seja para a prática política seja para a reflexão das categorias na esfera do vivido (a experiência da alienação em particular)” (Paulani, 1998: 216), espaço este que ficaria no mínimo estreitado se não tentássemos examinar os primeiros e os últimos escritos de Marx que não guardam entre si uma ruptura teórica². Trata-se, antes, pois, aqui, de pensar “em continuidade a descontinuidade lógica indiscutível que existe entre o ‘jovem’ e o ‘velho’ Marx” (Fausto, 1987a: 227).

Posta a questão desta maneira, trata-se, inicialmente, de apontar para as origens do conceito de alienação em Marx, tarefa que esperamos ter cumprido no primeiro capítulo desta tese. Nele, estudamos, a partir de Frederico (1995), os primeiros escritos de Marx, em que a alienação é primariamente abordada. Iniciamos com os *Manuscritos de Kreuznach*³, *A Questão Judaica* e *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)*, nos quais Marx empresta de Feuerbach o conceito de alienação. Feuerbach utilizou inicialmente este conceito para demonstrar que o homem aliena-se na religião pelo fato de projetar todas as suas determinações em Deus, isso é, para mostrar que a religião é responsável pelo “exílio da essência humana no além” (Frederico, 1995: 56). Segundo Marx, é preciso usar o conceito de alienação, mas sair da ‘crítica ao céu’ e entrar na ‘crítica da terra’.

Criticando, em seus primeiros escritos, a *Filosofia do Direito* de Hegel, Marx ataca a mediação proposta por seu mestre entre sociedade civil (*locus* dos interesses particulares) e o interesse geral que é corporificado pelo Estado. Para Marx, o Estado é, antes, a alienação da sociedade civil, porque ele não consegue refletir o interesse geral e portanto não se contrapõe aos interesses particulares localizados na sociedade civil. Nesses escritos, entretanto, Marx está circunscrito ao universo da política e é neste sentido que os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* representam um grande passo à frente. Através do seu

² Esta ruptura é aquela que, segundo alguns autores, existe entre a dialética do ser genérico do homem (jovem Marx) e a dialética das objetividades fantasmagóricas (Marx maduro) (Paulani, 1998: 216).

³ Deve-se notar aqui que exploramos a problemática da alienação nestes *Manuscritos* a partir de Frederico (1995).

encontro com a Economia Política, Marx estende mais uma vez o conceito de alienação emprestado de Feuerbach, o qual já tinha sido estendido para o campo da política. É nos *Manuscritos de 44* que Marx “inaugura” seu interesse pela Economia Política indicando a condição essencialmente alienante do homem no trabalho: alienação de seu produto, do processo de trabalho, dos outros homens e de si mesmo. É nestes mesmos *Manuscritos*, inclusive, que Marx aborda, pela primeira vez⁴, o que denominamos, nesta tese, de alienação burguesa ou sistêmica. No momento em que Marx afirma que o dinheiro surge como o “vínculo que me liga à vida humana, que liga a sociedade a mim, que me une à natureza e ao homem” (Marx, 1993: 232), ele indica que o dinheiro aparece como um verdadeiro Deus, a que a vida humana se subordina. A alienação sistêmica decorre desta situação⁵.

Já em plena transição, isso é, no momento em que Marx passa, efetivamente, a constituir uma crítica da Economia Política, ele continua abordando, a nosso ver, tanto a alienação do trabalhador nos quatro sentidos apontados nos *Manuscritos de 44*, quanto a alienação sistêmica à qual estaríamos todos sujeitos. Nos escritos de transição, entretanto, como procuramos mostrar, Marx explora mais a alienação sistêmica do que a alienação no trabalho, ao contrário do que tinha feito nos *Manuscritos de 44*. O segundo capítulo é, pois, constituído a partir dos escritos de transição de Marx: as *Teses sobre Feuerbach*, *A Ideologia Alemã*, *a Miséria da Filosofia* e *A Sagrada Família*. A obra de transição, além disto, nos pareceu rica para elucidar o caminho percorrido por Marx para constituição do seu materialismo dialético em contraposição à dialética hegeliana.

O momento da maturidade está marcado, para nós, quando Marx põe, no nível do discurso, o Método da Economia Política nos *Grundrisse*. Optamos em examinar o

⁴ Apesar de só aí Marx ter indicado a existência da alienação sistêmica, não é a primeira vez que ele percebe o potencial alienante da sociedade moderna, mais particularmente do dinheiro. Marx já havia, em *A Questão Judaica*, usado os conceitos de Moses Hess “que também havia recorrido à teoria feuerbachiana para dar conta de temas do mundo profano” (Frederico, 1995: 101). Assim, os *Manuscritos* não são propriamente a inauguração do interesse de Marx por temas referentes à Economia Política nem tampouco constituem o primeiro momento no qual Marx vê “no dinheiro a essência alienada do homem”. Nas palavras de Marx em *A Questão Judaica*, o “dinheiro é o ciumento deus de Israel, a cujo lado mais nenhuma divindade pode existir. O dinheiro rebaixa todos os deuses do homem e transforma-os em mercadoria. O dinheiro é o valor universal e auto-suficiente de todas as coisas. Por conseguinte, destituiu todo o mundo, tanto o mundo humano como a natureza, do seu próprio valor. O dinheiro é a essência alienada do trabalho e da existência do homem; esta essência domina-o e ele presta-lhe culto e adoração” (Marx, 1993: 70).

⁵ Não se pode perder de vista, entretanto, que o sujeito da vida em sociedade na maturidade de Marx é o capital, cujos momentos são o dinheiro e a mercadoria (Fausto, 1987a: 30).

problema da alienação nesta obra por duas razões. Primeiro porque nos pareceu que esta obra ainda não tivera sido suficientemente explorada no que tange à questão da alienação. Segundo, porque, nela, Marx apresenta, como nunca tinha apresentado e nunca mais apresentará, os traços gerais do desenvolvimento e da supressão do modo de produção burguês (Nicolaus, 1986: xiv). Isso se coloca como ponto de inflexão necessário para a supressão da condição alienante vivida pelo trabalhador que é, como procuramos mostrar, a expressão no nível do vivido da alienação sistêmica. A análise da alienação sistêmica promovida pelo dinheiro constitui o terceiro capítulo, a partir do estudo da problemática da alienação no capítulo do dinheiro dos *Grundrisse*.

Se, entretanto, como quer Fausto (1987), o capital é o sujeito do processo capitalista de produção e o dinheiro e a mercadoria são seus momentos constitutivos e, para o que nos interessa nesta tese, no capitalismo o “homem” (seja ele o capitalista, seja ele o trabalhador) aparece como suporte do dinheiro e/ou da mercadoria o que, a nosso ver, evidencia, mais que nunca, a origem da alienação humana na alienação sistêmica, o capítulo quatro desta tese buscará, pois, com base nos *Grundrisse*, explorar, portanto, a alienação humana como fruto da alienação sistêmica não mais, como no capítulo três, na existência efetiva do dinheiro mas na constituição do capital como sujeito do processo capitalista de produção.

No quinto capítulo estudaremos a problemática da alienação no capitalismo contemporâneo. A primeira seção do capítulo apresenta um estudo da problemática da alienação nas “camadas assalariadas”, isto é, nas camadas que não fazem parte das classes sociais tomadas em sentido estrito (trabalhadores, capitalistas e proprietários de terra): analisaremos, pois, a questão da alienação nas seguintes camadas: 1) os improdutivos da produção; 2) os improdutivos que pertencem à exterioridade **no** sistema; 3) os trabalhadores qualificados e os *managers*; 4) o grupo dos profissionais liberais (médicos, dentistas, etc.); 5) os produtores independentes e 6) os desempregados. Como argumentaremos, em algumas destas camadas temos tão somente a subordinação formal do trabalho ao capital. Nestes casos a alienação aparece, no mínimo, como alienação do outro (mesmo no caso dos produtores independentes e dos profissionais liberais, como veremos, ainda que não haja alienação em relação ao outro porque estes indivíduos não estão empregados por capitalistas, permanece a subordinação formal do trabalho ao capital porque a forma

capitalista, que implica sempre a produção de valores de uso como suportes dos valores de troca no sentido, sempre, da lógica da acumulação, acaba se impondo, também para estes). Em outras camadas, entretanto, a subordinação do trabalho ao capital é formal e material, isto é, real, o que implica, para nossos propósitos, no surgimento da alienação em relação a si mesmo, em relação ao produto e em relação ao processo.

Na segunda seção do capítulo cinco abordaremos a problemática da alienação para o trabalho produtivo de bens materiais. Isto nos parece necessário porque, como procuraremos demonstrar, o capitalismo deste final de século impõe, uma vez mais e num certo sentido, um aprofundamento da condição alienante do trabalhador diante da reestruturação produtiva que vem ocorrendo. No momento atual do capitalismo temos, “de um lado, aquilo que já se convencionou chamar de ‘acumulação flexível’ e, de outro, o virtual desaparecimento, em alguns setores, dos *blue collars*. Os dois planos se confundem nessas duas tendências, mas o que importa destacar é que, do ponto de vista do papel da força viva de trabalho, duas possibilidades (não mutuamente exclusivas) estão postas: ou seu desaparecimento (naquilo que Ruy Fausto chama de ‘pós-grande indústria’), ou sua posição como co-responsável pela produção, seja sob a forma da autonomização e da terceirização, seja internamente à empresa, sob a forma de sua submissão aos imperativos da qualidade total, do *just in time*, da produção costumeirizada e em pequenos lotes, etc. [ou seja, da manutenção, ainda que em pequena escala, da força viva de trabalho – DLA]” (Paulani, 1998: 225). Na terceira seção, portanto, analisaremos o surgimento da pós grande indústria (Fausto, 1989) ou superindústria (Haddad, 1996), nas quais o trabalho vivo empregado na produção virtualmente desaparece. Argumentaremos, entretanto, que a despeito das profundas alterações materiais pelas quais passa o capitalismo, quando põe como fundamento da riqueza não mais o trabalho mas a ciência, cria-se, diante da permanência da forma capitalista, um descompasso entre forma e matéria, de modo que a problemática da subordinação formal e da alienação sistêmica não desaparece. Ao final deste longo e árduo percurso esperamos demonstrar que uma ontologia do trabalho em Marx é uma impossibilidade, uma vez que trabalho é sinônimo de alienação, se tomarmos a questão tal como a coloca Marx e tal como a colocam os marxistas que pensam a problemática da alienação nestes termos no capitalismo atual.

Nota Explicativa

Cumpramos informar o leitor⁶ que serão utilizados colchetes simples quando as inserções referirem-se aos adendos do autor que estiver sendo citado. Quando, entretanto, estivermos citando os *Grundrisse*, os colchetes serão usados para inserções dos tradutores do Instituto Marx-Engels-Lenin. Serão utilizados colchetes duplos quando os adendos nos *Grundrisse* forem dos tradutores da edição mexicana. Colchetes em que estão contidas as letras DLA referem-se às minhas inserções.

⁶ Utilizaremos, para as citações de *O Capital*, uma maneira distinta de referi-las da que viemos adotando até aqui. Remeteremos aqui o leitor diretamente para o texto de Marx, *O Capital*, e, logo a seguir, faremos referência ao número do livro correspondente à citação em algarismos romanos (I, II ou III) bem como ao tomo, quando estivermos trabalhando com o livro I, que possui os tomos 1 e 2 ou com o livro III, que também possui dois tomos, na edição da Nova Cultural (1988) aqui utilizada.

I. As origens da teoria da alienação em Marx

1. Marx, Feuerbach e Hegel

Após a morte de Hegel, em 1831, travou-se uma acirrada luta entre aqueles que absorveram sua herança intelectual. Assim, seus discípulos dividiram-se em dois grandes grupos: de um lado, a ala conservadora defendia o sistema de Hegel a fim de defender a monarquia prussiana e de outro, a ala esquerda, grupo formado por nomes como Marx, Ruge, Feuerbach, Cieszkowski, Moses Hess, Bauer e outros, que criticava o sistema filosófico geral de Hegel, apegando-se porém à dialética deixada pelo mestre. Tais discípulos argumentavam que, segundo a dialética, o movimento ininterrupto da Idéia, em sua marcha ascendente, negaria o presente e, portanto, o Estado prussiano monárquico, negando o Império e levando o estado prussiano por novos caminhos.

Um dos pontos de controvérsia entre os herdeiros do legado hegeliano dizia respeito ao papel da religião no pensamento de Hegel. Os hegelianos de direita insistiam no caráter teológico do pensamento do mestre, enquanto os hegelianos de esquerda defendiam o método dialético, “que tudo subordina em sua marcha ascendente, inclusive a religião, momento superado, no interior do próprio sistema hegeliano, pela filosofia” (Frederico, 1995: 26): para Hegel religião é alienação, é um movimento em que o homem projeta todos os seus tesouros nos céus, dilacerando-se de si mesmo⁷.

Feuerbach, entretanto, é o autor que leva mais longe a crítica à religião em *A Essência do Cristianismo*⁸. Neste, o autor lança as sementes para a construção de uma

⁷ É importante observar que, já em 1842, Marx, na *Gazeta Renana*, publica diversos artigos restringindo-se ao universo político e afirmando que o Estado cristão na Prússia, o qual era supostamente religioso, “contradizia a idéia de universalidade do Estado ao privilegiar uma única crença e, também, a idéia de racionalidade do Estado, entendida como a realização da liberdade, que não precisa dos dogmas para poder existir” (Frederico, 1995: 26).

⁸ Para mais sobre a crítica de Feuerbach ao sistema hegeliano ver Frederico, 1995.

filosofia “fundada no sentimento (e não na razão), que trabalhe com objetos reais e sensíveis (e não metafísicos ou teológicos)” (Frederico, 1995: 29), o que colidia diretamente com todo o ideário hegeliano. (Marx, como veremos, utiliza-se principalmente da teoria da alienação de Feuerbach, a qual contesta de frente a dialética hegeliana bem como instrumentaliza o autor para uma crítica da religião que o conduz diretamente ao materialismo).

Feurbach acusa Hegel então de construir um sistema alienado onde parte-se do pensamento abstrato para se chegar ao ser, “um pensamento alienado que subverte as relações entre o pensamento e a realidade” (Frederico, 1995: 30) e propõe um método onde se parta dos seres enquanto tais, de seus sentimentos, de sua existência concreta. Somos conduzidos por Feuerbach, pois, a substituir a passagem do abstrato para o concreto proposto por Hegel por um método empirista que parta dos seres de uma vez por todas, por um pensamento cuja base é “a intuição sensível aberta para o mundo e não pelos exercícios estéreis de um pensamento que gira em falso dentro de seus limites e que permanece sempre em contradição com a realidade exterior e com os sentimentos do próprio homem” (Frederico, 1995: 31). Inicia-se aí, portanto, a teoria da alienação de Feurbach, a qual acusa a teoria hegeliana de mistificar “as relações entre o pensamento e realidade, espírito e natureza, ao fazer da realidade, do mundo natural, uma mera alienação da Idéia” (Frederico, 1995: 41). O pensamento hegeliano seria alienante, segundo Feuerbach, porque falta a ele, portanto, a realidade imediata, porque o pensamento é realizado sem mediação. Esta seria, para Feuerbach, uma primeira forma de alienação mas ele explora, ainda, uma segunda forma de alienação, a saber, a religião: “também aqui o pensamento teológico aliena o homem para, depois, buscar uma reconciliação imaginária entre o homem e a sua essência “abstraída” em Deus” (Frederico, 1995: 41).

Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach afirma que a representação que o homem faz de Deus é a representação que o indivíduo humano faz de sua espécie projetando-a em Deus. Os predicados atribuídos a Deus seriam predicados da espécie humana que somente podem ser reconhecidos quando projetados e não como se fossem de fato pertencentes à espécie humana. Mais do que isto, o homem, após criar Deus e atribuir-

lhe todos os seus tesouros julga-se criatura daquele que o criou, “transforma-se em criatura de sua criação, em obra de sua obra” (Frederico, 1995: 45).

Procuraremos mostrar, a seguir, de que forma Marx acaba por utilizar a teoria da alienação de Feuerbach estendendo-a inicialmente para compreender as relações políticas entre Estado e sociedade civil e mais tarde para compreender a relação entre homem e trabalho.

2. Os primeiros ensaios onde Marx trabalha a questão da alienação

2.1. Os Manuscritos de Kreuznach

Em 1843, Marx se defronta com a *Filosofia do Direito* de Hegel, procurando, a partir de uma extensa leitura desta obra, prosseguir na sua crítica do Estado prussiano. Durante a sua lua de mel na cidade de Kreuznach (daí o nome pelo qual o resultado deste estudo costuma ser chamado) Marx empreende esta tarefa que tem como origem a opinião segundo a qual a *Filosofia do Direito* de Hegel era sua obra mais conservadora e portanto representava “a mais fina expressão teórica do Estado moderno e (...) criticar a obra [portanto - DLA] equivalia a criticar a própria realidade que lhe servia de referência” (Frederico, 1995: 52).

Embora a crítica de Marx a Hegel estivesse claramente influenciada por Feuerbach, o autor, recém saído da Gazeta Renana, “não podia aceitar o viés contemplativo da antropologia humanista feuerbachiana” (Frederico, 1995: 53) e, a despeito de utilizar-se de boa parte da crítica de Feuerbach a Hegel bem como de sua teoria da alienação, Marx não podia ocultar uma “certa decepção pelo apego excessivo que este manifestava pela natureza (...) [e pela sua - DLA] recusa em adentrar-se no campo tumultuado e belicoso da política” (Frederico, 1995: 53). Como a política já era vista como o meio segundo o qual a filosofia podia realizar-se, Marx criticava o materialismo naturalista de Feurbach e inclinava-se, já por

estes tempos, para o idealismo de Hegel, ou seja, inclinava-se em “direção ao ativismo da consciência presente na tradição hegeliana” (Frederico, 1995: 53)⁹.

Prosseguindo no caminho aberto por Feuerbach e seguindo o projeto iluminista de “reforma da consciência”, um projeto segundo o qual é necessário esclarecer a consciência para mudar a realidade, Marx quer passar da crítica à religião à crítica da política, uma vez que a crítica à religião, segundo o autor, já havia sido completada por Feuerbach: “a quimera da religião, responsável pelo exílio da essência humana no além, cede agora lugar ao Estado político, entendido como projeção ilusória de um ser material” (Frederico, 1995: 56).

De fato, Marx irrita-se com o argumento lógico presente na *Filosofia do Direito* de Hegel. Vejamos. Na *Filosofia do Direito* temos o conceito de vontade que perpassa os três momentos da vida social: a família, a sociedade civil e, finalmente, o Estado. “De fato, a família surge para Hegel como a figura inicial, a manifestação ainda indeterminada e natural da vida de um povo, do espírito comunitário” (Frederico, 1995: 58). No momento seguinte, entretanto, as vontades particulares fazem com que esta unidade inicial se rompa: “a sociedade civil é, pois, inicialmente, o momento da dilaceração causada pela explosão dos conflitantes interesses individuais (...) [mas - DLA] no instante seguinte insinua-se a universalidade por intermédio da formação dos interesses comuns que se cristalizam nas corporações e nas classes sociais” (Frederico, 1995: 58) e então surge o Estado político que, em sua universalidade, congrega os interesses particulares da sociedade civil “em que a vontade geral se torna consciente e se reconhece na figura do monarca” (Frederico, 1995: 58). A *Filosofia do Direito* “é assim a realização de um silogismo no qual o movimento ternário completa-se harmoniosamente: parte de um universal que cede lugar a um particular para se atingir o singular” (Frederico, 1995: 57).

Marx, a este respeito, faz um ataque frontal à lógica hegeliana: usando a lógica, Hegel estaria apresentando uma mediação entre a sociedade civil e o Estado político forçando uma integração entre duas esferas opostas e separadas. Encontra-se aqui também um outro argumento que remete à teoria da alienação de Feuerbach: para ele, como vimos, a

⁹ Marx, por esta época, decide mudar-se para Paris por incomodar-lhe a falta de liberdade de expressão em seu país. Feuerbach também havia mudado mas por motivos outros, a saber, incomodava-lhe a poluição atmosférica.

religião, produto da consciência humana, aparece a dominar-lhe a consciência, o produto torna-se o criador. Também para Hegel, segundo Marx, “o Estado moderno, produto dos seres particulares (família e sociedade civil), surge (...) como o criador astucioso que dá vida aos seres particulares e deles se vale para realilizar a sua universalidade” (Frederico, 1995: 61). Portanto, assim como a religião apresenta-se como a essência alienada da sociedade para Feuerbach, também o Estado hegeliano, para Marx, aparece como a essência alienada da sociedade civil. É deste modo, portanto, que Marx ataca a integração entre Estado e sociedade civil proposta por Hegel. Mas Marx utiliza, também, para criticar a *Filosofia do Direito* de Hegel, um argumento histórico: é a partir da Revolução Francesa e a concomitante formação do indivíduo como tal, dotado de interesses egoístas e particulares que age “de costas para a comunidade e o interesse universal” (Frederico, 1995: 62), que nasce a oposição entre Estado e sociedade civil (lócus, por definição, da existência deste conjunto de indivíduos modernos). Mas voltemos ao ataque inicial de Marx a Hegel, expresso por meio da crítica à lógica hegeliana.

Hegel procura mostrar em sua *Filosofia do Direito* que entre a sociedade civil e o Estado existe uma mediação realizada pela burocracia e pelo poder legislativo, isto é, entre a particularidade e a universalidade existe um meio através do qual estes extremos são aproximados. Marx nega esta mediação, encarando o Estado e a sociedade civil como opostos, como extremos irreduzíveis: “a oposição diz respeito apenas a seres distintos e, como tal, não pode ser superada” (Frederico, 1995: 66). Marx apresenta nos *Manuscritos de Kreuznach*, portanto, um dualismo que só será superado nos *Manuscritos de 1844* através do conceito de *praxis*, que se efetiva nos instrumentos de trabalho que mediatizam a relação entre homem e natureza. Assim, se em Hegel:

1) a burocracia expressa a própria essência espiritual da sociedade, contra seu materialismo; e 2) o segmento burocrático consegue desgarrar-se dos interesses particulares e colocar-se a serviço do interesse geral, uma vez que o indivíduo é admitido através do saber e da competência, “testados pelo exame de admissão e pelos concursos” (Frederico, 1995: 67) de modo que as funções são desempenhadas por indivíduos que não são escolhidos por algum dom natural ou acaso de nascimento e “o salário e a proteção do Estado têm como contrapartida o sacrifício dos interesses pessoais e egoístas” (Frederico, 1995: 67), para

Marx, Hegel encontrou, na burocracia, apenas um expediente lógico que nada pode mediar porque representa tão somente a alienação da sociedade civil dos interesses universais. Marx insiste, portanto, no abismo existente entre sociedade civil e Estado, que, na vida real, é apenas a expressão da alienação da vida social (Frederico, 1995: 68).

Isto porque a própria burocracia, segundo Marx, “é um ser inessencial, vazio, uma mera forma de um conteúdo que lhe é exterior”, a saber, a sociedade civil e porque ela, a burocracia, é um ser cuja atividade “é privada de iniciativa, (...) é passividade, é inércia, é tudo aquilo próximo do “materialismo” a que ela pretende se opor” (Frederico, 1995: 70). Na esteira de Feuerbach, Marx procura mostrar de que forma a burocracia é, ela mesma, a projeção de um conteúdo que pertence à sociedade civil. Além disso, a pretensa universalidade representada pela burocracia degrada-se em particularidade uma vez que esta acaba por representar seus próprios interesses corporativos. A burocracia é incapaz, portanto, de mediar as relações entre Estado e sociedade civil porque é um ser alienado e porque degrada-se e atende somente a seus interesses corporativos.

A mediação entre Estado e sociedade civil é ainda atacada por Marx quando Hegel refere-se à presença dos proprietários na Câmara Alta.

Segundo Hegel, assim como a burocracia, os proprietários representavam, na Câmara, interesses universais do Estado. Isto por causa da instituição do morgadio. Esta impossibilitava o proprietário de dispor da propriedade para venda uma vez que ela teria necessariamente que ser transferida para o filho mais velho. Por isso, isto é, pelo fato de a propriedade ter sempre que passar para o primogênito, este segmento é independente e tem uma posição privilegiada, o que o liberta “para cuidar com isenção dos interesses públicos, dos interesses universais representados pelo Estado” (Frederico, 1995: 72). Marx critica Hegel, uma vez mais, afirmando que o Estado (antes visto como a alienação da sociedade civil) está, neste caso, identificado “com os interesses da propriedade fundiária” de maneira que o Estado passa a “ser visto como a essência alienada da propriedade privada e não mais como a essência alienada da sociedade civil” (Frederico, 1995: 73). Isto porque o proprietário fundiário tem uma relação com sua propriedade que o “aliena, o escraviza e lhe rouba a vontade livre” (Frederico, 1995: 74).

Assim, se para Hegel o autodesenvolvimento de um conceito, a vontade, “no movimento incessante de suas determinações objetiva-se e realiza-se no Estado¹⁰ como vontade concreta e autoconsciente” (Frederico, 1995: 74), Marx quebra estas mediações criticando, por exemplo, a burocracia, e afirma que o Estado é a essência alienada da sociedade civil¹¹. Seu empenho em estender a teoria feuerbachiana para o campo da política o leva a este resultado.

2.2. A Questão Judaica

Em outubro de 1843 Marx muda-se para Paris e toma contato não só com as novas idéias revolucionárias francesas mas também com o movimento operário francês. Neste período, Marx publica dois ensaios numa revista de exilados alemães intitulada *Anais franco-alemães* cujo projeto mais geral era a busca de uma síntese entre a filosofia clássica alemã e o materialismo francês. Tais ensaios foram intitulados *A Questão Judaica* e *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)*.

A Questão Judaica foi um ensaio cuja redação iniciou-se em Kreuznach e foi concluída em Paris. Sua formulação abrangeu as relações entre Estado e religião numa crítica a Bruno Bauer¹², bem como deu seqüência “à crítica do Estado moderno (...) [ampliando - DLA] a crítica feuerbachiana à religião” (Frederico, 1995: 95). Por fim, o ensaio propunha-se a discutir a intrincada problemática entre a emancipação política e emancipação humana¹³.

¹⁰ Contra a idéia deste Estado abstrato, Marx levanta a idéia de democracia. Somente através de uma democracia radical a auto-alienação seria superada. “uma vez que a sociedade civil se liberta da tutela do Estado tornando-se sujeito”. A este respeito, ver Frederico, 1995: 82-89.

¹¹ Exceção feita sobre a passagem sobre o morgadio, onde o Estado aparece como a essência alienada da propriedade privada (“Daí para frente, na obra de Marx, a alienação acompanhará a propriedade como se fosse a sua fiel e inseparável companheira, o seu par constante” (Frederico, 1995: 75)), a conclusão de Marx sobre o Estado, nos *Manuscritos de Kreuznach*, permanece, a saber, o Estado é, de fato, a essência alienada da sociedade civil.

¹² Bruno Bauer propunha que se os judeus queriam se emancipar (uma vez que o Estado prussiano cristão negava igualdade de direitos entre cristãos e judeus), então deveriam começar emancipando-se de sua própria religião. Isto porque não fazia sentido cobrar do Estado que este se emancipasse religiosamente sem que os próprios judeus se emancipassem de sua religião.

¹³ Como Marx, neste ensaio, passava da crítica filosófica à crítica eminentemente política, ele foi forçado a ampliar seu referencial teórico. Para isso socorreu-se de um ensaio de Moses Hess “*Sobre a essência do*

Ainda neste período, entretanto, “a esfera de referência de Marx estava [,de maneira geral, – DLA] limitada à política” (Mészáros, 1981: 65): somente mais tarde, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a esfera de seu interesse passa a referir-se à Economia Política. Em *A Questão Judaica*, “o princípio do *bellum omnium contra omnes*, tal como é praticado pela sociedade burguesa, que divide o homem em cidadão público e indivíduo privado e o separa do seu “ser comunitário”, de si mesmo e dos outros homens” (Frederico, 1995: 69) é seu ponto de partida e é dentro do contexto, portanto, da França pós Revolução Burguesa que Marx “analisa a reivindicação de igualdade e liberdade pleiteadas pelos judeus e as opiniões de Bruno Bauer” (Frederico, 1995: 96).

Marx inicia argumentando que as afirmações de Bauer teriam um caráter eminentemente teológico. Onde o Estado já havia alcançado a emancipação religiosa (Marx refere-se à França e aos Estados Unidos), os indivíduos já haviam alcançado a emancipação política no sentido de que todos eram já, perante o Estado, iguais. Mas, afirma Marx, a emancipação política mostra-se insuficiente e o que se requer agora é a emancipação humana. Isto porque os Direitos do Homem (igualdade jurídica, direito à propriedade, etc.) acabavam por congelar o homem naquela situação em que, de um lado tem-se a sociedade civil formada de indivíduos egoístas entregues a seus próprios fins e, de outro, o Estado, onde temos “o cidadão vivendo a sua condição de ser social de forma ilusória e imaginária no Estado político” (Frederico, 1995: 98). Vê-se assim que Marx pouco mudou dos *Manuscritos de Kreuznach* para *A Questão Judaica* no que tange à questão da alienação: “nada adianta querer, como Bauer, a emancipação política para com ela superar a oposição entre a religião judaica e a cidadania. Esta oposição é falsa: obtendo plenos direitos de cidadania, o judeu, como membro da sociedade civil, continuará separado do Estado. Não termina aí nem a alienação política, concebida de uma maneira mais ampla, “nem a religiosa, e, portanto, a emancipação humana não se realiza” (Frederico, 1995: 99)¹⁴. Assim, a luta pela conquista dos direitos civis não traria a emancipação humana reclamada por Marx porque “não resolve a estrutural alienação humana” (Frederico, 1995: 100), uma vez que a

dinheiro (...) [o que - DLA] trouxe um verdadeiro desnível nas formulações de Marx. (...) [Por isso - DLA] algumas edições da obra separaram a parte escrita em Kreuznach daquela redigida em Paris sob a nova influência de Hess” (Frederico, 1995: 96).

¹⁴ Deve ser salientado que a alienação religiosa não é suprimida porque a emancipação política não acaba com a religiosidade “que continua viva e atuante” (Frederico, 1995: 97).

ção entre sociedade civil - formada por átomos egoístas - e Estado permanece e uma vez que Marx mantém, nestes escritos, a idéia de que o Estado, tal como a religião, para Feuerbach, é a projeção da essência humana: o Estado é a essência humana alienada em *A Questão Judaica* tal como nos *Manuscritos de Kreuznach*. Marx, em *A Questão Judaica*, portanto, ressalta que “a emancipação total do judaísmo é inconcebível sem a emancipação das circunstâncias humanas da auto-alienação” (Mészáros, 1981: 71)¹⁵.

Marx critica ainda Bauer “por entender a questão judaica pelo ângulo estritamente religioso” (Frederico, 1995: 99) e propõe uma inversão materialista, na esteira de Feuerbach: não entender o judeu segundo a religião mas entender a religião a partir do judeu. Nesta pista, Marx acusa a prática do judeu como sendo a do “interesse pessoal, o comércio e a adoração do dinheiro como o “deus mundano” do judeu” (Frederico, 1995: 99) e afirma que tal prática acabou por contaminar a todos, inclusive os católicos.

Na segunda parte deste ensaio, Marx acusa, na esteira de Moses Hess, o dinheiro de ser a essência alienada da humanidade, “uma realidade distante que domina o homem e que o homem adora” (Marx, *apud* Frederico, 1995: 100). O dinheiro transforma-se assim num Deus, ganha uma alma e transforma, paralelamente, o homem em coisa: pela primeira vez Marx apresenta o “tema da reificação como correlato necessário do fetichismo” (Frederico, 1995: 101) e acaba por estender novamente a teoria da alienação de Feuerbach, já antes estendida para entender a relação entre Estado e sociedade civil bem como a relação entre o Estado e a instituição do morgadio. Esta nova extensão atribui um novo sentido para a alienação: ela agora se expressa em uma relação entre o homem e o dinheiro, isto é, entre o homem e um “objeto” social, o que leva o conceito para o campo da economia política. Para além disto, Marx está já sugerindo aqui que existe, na sociedade burguesa, uma espécie de

¹⁵ Vem daí que “todo o homem é nela [na democracia cristã - DLA] considerado como ser soberano e ser supremo; mas é o homem ignorante, insociável, o homem tal como é na sua existência fortuita, o homem como foi corrompido, perdido para si mesmo, alienado, sujeito ao domínio das condições e elementos inumanos, por toda a organização da nossa sociedade - numa palavra, o homem que ainda não surge como ser genérico” (Marx, 1993: 52). A emancipação humana não ocorre, portanto, pelo fato de a sociedade civil estar auto-dilacerada, porque formada por átomos egoístas que não encontram no Estado um representante genuíno do interesse universal. Assim, a emancipação humana não ocorre por causa do “dualismo entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade civil e a vida política” (Marx, 1993: 52). É neste sentido, portanto, que a emancipação humana ou soberania do homem é, apenas na democracia radical, “realidade tangível e presente, máxima secular” (Marx, 1993: 52).

“alienação macroeconômica”, isto é uma alienação sistêmica que revela a subordinação do indivíduo moderno a uma realidade que não foi por ele conscientemente produzida¹⁶.

2.3. A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)

Marx publicou um segundo ensaio nos *Anais Franco-Alemães*, a saber, *A crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)*, escrito entre o fim de 1843 e o início de 1844. Tratava-se, “evidentemente, da parte inicial da crítica da política que Marx planejava escrever com base na reelaboração dos *Manuscritos de Kreuznach*” (Frederico, 1995: 102), cuja preocupação é, ainda, feuerbachiana, no sentido de que se volta ainda para o tema da emancipação humana constituindo-se “numa espécie de manifesto humanista a serviço da superação social da auto-alienação” (Frederico, 1995: 102), mas contrasta com Feuerbach, que teria se limitado a apontar a religião como uma forma de alienação¹⁷.

Uma vez que a crítica da religião havia sido completada por Feuerbach, Marx desloca-se para o campo da política e por isso “a crítica do céu se transforma assim em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política” (Marx, *apud* Frederico, 1995: 103) e anuncia que a tarefa “principal da filosofia é definida como uma crítica radical das formas e manifestações “não sacralizadas” da auto-alienação” (Mészáros, 1981: 69). Além disto, Marx propõe-se a entender as relações entre a realidade alemã e a filosofia do direito e do Estado ali produzidas (Marx, 1993: 75-93).

Marx denuncia, nesse manuscrito, o atraso alemão em relação aos demais países da Europa e enxerga a *Filosofia do Direito* de Hegel como um escrito em conformidade com o Estado moderno que havia emergido nesses países¹⁸. Assim, Marx defende, agora, que “a filosofia hegeliana do direito é a mais aprofundada caracterização do Estado moderno, pois

¹⁶ Para uma elaboração mais completa sobre a alienação promovida pelo dinheiro na sociedade burguesa ver o terceiro capítulo desta tese que versa sobre a alienação sistêmica promovida pela existência do dinheiro nos *Grundrisse*, obra de maturidade de Marx.

¹⁷ Sobre a questão do humanismo ou antropologismo no jovem Marx ver seção quatro deste capítulo.

¹⁸ Sobre a problemática do surgimento do Idealismo na Alemanha ver notas 43 e 44 do segundo capítulo desta tese.

descobriu a separação deste em relação à sociedade civil, embora, matreiramente, tentasse dissimulá-la” (Frederico, 1995: 105).

Marx aponta ainda uma classe, o proletariado, a qual desencadearia uma revolução democrático-burguesa na Alemanha. Mas o processo não pararia aí: desencadear-se-ia, após este feito, uma revolução capaz, esta sim, de alcançar a verdadeira emancipação humana. Assim, “a retomada da teoria feuerbachiana da alienação para entender a política sofre, aqui, um giro decisivo. A emancipação, vale dizer, a ultrapassagem da auto-alienação, não surge mais como resultado da ação desmistificadora da consciência. O processo emancipatório é entendido diretamente como revolução social, como derrocada de uma “violência material” pela ação de outra “violência material” (Frederico, 1995: 105). À filosofia, neste processo, caberia o papel de engendramento das idéias no interior do agente revolucionário, o proletariado.

Vale lembrar também que, neste escrito, Marx ainda confere primazia ao pensamento, não se desvincilhando ainda das malhas do idealismo hegeliano: ao pensamento coube o papel de demonstrar a auto-alienação religiosa ao qual o homem tinha sucumbido; depois, coube a ele o papel de demonstrar a auto-alienação política. Por fim, na *Crítica à filosofia do Direito de Hegel (Introdução)*, cabe a ele insuflar e mostrar ao proletariado os caminhos pelos quais a emancipação humana deverá ser alcançada (a revolução). Entendendo ainda o conceito de *praxis* como uma idéia que penetra numa matéria passiva, o proletariado, Marx, ainda aqui, não se desvincilha do dualismo de Feurbach¹⁹. Somente na sua obra de transição Marx começa a operar uma inversão materialista mais decisiva, no momento em que passa a conceber o pensamento como um processo que tem na realidade efetiva seu ponto de partida. A plena elaboração do materialismo dialético, entretanto, só é efetuada por Marx, como pretendemos mostrar ao longo do segundo capítulo e mais diretamente na segunda seção do terceiro capítulo desta tese, nos seus textos de maturidade²⁰.

¹⁹ Sobre este ponto ver Frederico, 1995.

²⁰ Na sua obra de juventude, entretanto, Marx já anuncia esta inversão. Como vimos, em *A Questão Judaica*, por exemplo, Marx pretende entender a religião a partir da prática do judeu e não entender o judeu a partir da religião. É deste modo que Marx acusa a prática do judeu: ela, a prática do judeu, é a do interesse pessoal, do comércio e da adoração do dinheiro como um deus mundano (Frederico, 1995: 99).

Como vimos, a análise feita por Marx sobre a auto-alienação humana é discutida, nos três artigos comentados, do ponto de vista eminentemente político. Isto porque Marx ainda não havia tomado contato com a Economia Política. Sem o estudo desta ciência não consegue transcender a parcialidade política de sua análise embora ele veja intuitivamente “que a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político é um grande problema dos tempos modernos” (Marx *apud* Mészáros, 1981: 71) . É neste sentido que os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* representam um grande avanço no pensamento de Marx. Para o tema discutido nesta tese, é também nos *Manuscritos de Paris* (o outro nome pelo qual são conhecidos os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*) que Marx “dá um importante passo à frente, superando radicalmente a ‘parcialidade política’ de sua própria orientação e as limitações de uma estrutura conceitual típica do seu desenvolvimento na fase do ‘democratismo revolucionário’” (Mészáros, 1981: 71).

3. Os *Manuscritos Econômico Filosóficos*

3.1. Atividade

No momento em que Marx escreve os *Manuscritos de Paris*, ele se confronta com o movimento operário francês e a idéia de atividade passa a cumprir um papel nunca antes cumprido no seu pensamento. É por isso que surge a necessidade de se criar “um pensamento alternativo à filosofia contemplativa de Feuerbach” (Frederico, 1995: 171). Marx vai então buscar inspiração numa das obras de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*²¹. “É exatamente sobre este tema que Marx realiza a ruptura original, dando ao seu pensamento um perfil próprio e uma posição única em toda a história da filosofia” (Frederico, 1995: 171).

²¹ Marx teria tido três grandes encontros com as idéias de Hegel. Em seus escritos de juventude, Marx teria lido com cuidado *A Filosofia do direito* de Hegel. Um pouco antes de escrever os *Manuscritos de Paris*, Marx teria desenvolvido uma leitura extensiva da *Fenomenologia do Espírito* e, por fim, quando da realização de *O Capital*, Marx teria estudado intensivamente a *Ciência da Lógica* (Frederico, 1995).

Hegel vê, segundo Marx nos *Manuscritos de 44*, “no trabalho o ato pelo qual o homem se produz a si mesmo (...) o homem real e, portanto, verdadeiro, aparece como um resultado de seu próprio trabalho” (Marx *apud* Frederico, 1995, p. 173). Com isso Hegel teria dado ao trabalho uma dimensão ontológica. Mas, prossegue Marx, o único “trabalho que Hegel reconhece é o trabalho espiritual” (Frederico, 1995: 173). Marx então confere um sentido prático ao trabalho, que passa a ser visto como atividade, uma atividade que o homem realiza sobre a natureza. O homem elevou-se, através do trabalho, acima da natureza e passou a transformá-la, transformando-se com isso a si mesmo: o homem media sua relação com a natureza através do trabalho e deixa de ser visto, então, como ser passivo e sofredor (Frederico, 1995: 174): através do trabalho, a natureza media a si mesma (uma vez que o homem é parte da natureza). É, portanto, nos *Manuscritos de 44* que Marx “formula, pela primeira vez, o germe de sua concepção monista e materialista da vida social. Seguindo esse caminho chegará, alguns anos depois, a precisar o conjunto de elos sociais derivados da relação ontológica primária” (Frederico, 1995: 175)²².

3.2. O Trabalho: uma atividade alienante

Os Manuscritos de 44 teriam sido obra de um gênio, cujo princípio da auto-alienação do trabalho formou o ponto de Arquimedes em torno do qual a obra foi concebida (Mészáros, 1993)²³. Enquanto atividade, o trabalho tem estatuto ontológico, uma vez que permite a mediação essencial entre homem e natureza. Mas Marx foi além. Marx teria visto no trabalho, nos moldes capitalistas da divisão do trabalho, um caráter essencialmente alienante. Vejamos.

²² Convivem, entretanto, neste momento, com a nascente ontologia materialista, a fenomenologia dialética de Hegel e o materialismo empirista de Feuerbach. A este respeito ver Frederico, 1995: 176-193.

²³ Mészáros fala, aqui, da perspectiva do conjunto da obra de Marx. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, segundo Frederico (1995: 160), a alienação do trabalho ainda aparece como de certa forma atemporal uma vez que a categoria **modo de produção** só é formulada com rigor em *A Ideologia Alemã*. A despeito disso é preciso lembrar, contudo, que Marx inicia sua exposição da alienação no trabalho nos *Manuscritos Econômico Filósoficos* dizendo que “partiremos de um fato econômico contemporâneo” (Marx, 1993: 158), o que, de alguma forma, dá uma dimensão temporal para o que vem a seguir.

Marx não rejeita, nos *Manuscritos*, toda forma de mediação. A mediação de primeira ordem, isto é, o trabalho considerado como atividade necessária à mediação entre o homem e a natureza tem estatuto ontológico porque a própria existência humana não pode ser concebida sem ela: “uma rejeição de toda mediação estaria perigosamente próxima do misticismo, em sua idealização da ‘identidade entre sujeito e objeto’” (Mészáros, 1993: 74). Mas Marx vê um problema na forma de atividade que é desenvolvida no capitalismo: propriedade privada - troca - divisão do trabalho - formariam uma mediação de segunda ordem, isto é, uma mediação da mediação, uma mediação da mediação entre homem e natureza que se realiza numa formação social historicamente específica. Marx critica pois esta mediação de segunda ordem, a qual confere um caráter alienante ao trabalho. Marx então demonstra (Mészáros, 1993) que devem ser distinguidas as mediações de primeira e segunda ordem: ao trabalho enquanto atividade de mediação entre homem e natureza é conferido um estatuto ontológico. A forma como o trabalho se realiza nesta formação historicamente específica é que confere um caráter alienante à atividade: “se a propriedade privada e a troca forem consideradas absolutas - inerentes, de alguma forma, à natureza humana -, então a divisão do trabalho, a forma capitalista da atividade produtiva como trabalho assalariado, deve também surgir como absoluta, pois elas se implicam, reciprocamente” (Mészáros, 1993: 75). Assim, as mediações de primeira e segunda ordem devem ser distinguidas e somente à primeira é atribuído um caráter necessário, um estatuto ontológico e, somente a partir desta diferenciação, Marx pôde constituir a formulação, nos *Manuscritos*, de uma *aufhebung*, de uma superação ou emancipação da alienação.

Por que, entretanto, o trabalho, nesta formação social específica, é alienante? Por que a “segunda ordem de mediações mencionada (institucionalizada na forma de divisão do trabalho - propriedade privada - troca capitalistas) (...) subordina a própria atividade produtiva, sob o império de uma ‘lei natural’ cega, às exigências de uma produção de mercadorias destinada a assegurar a reprodução do indivíduo isolado e reificado, que é apenas um apêndice desse sistema de ‘determinações econômicas’” (Mészáros, 1993: 78)²⁴.

²⁴ Como discutiremos no próximo capítulo, Mészáros está se referindo, nesta passagem, à alienação burguesa, isto é, à alienação macro ao qual o homem está sujeito no capitalismo, ao fato de que a humanidade, em seu conjunto, gera um modo de produção que se lhe aparece como estranho. Este modo de produção, portanto, é produto da própria humanidade mas acaba por dominar-lhe, aparecendo como criador e não como criatura. Esta alienação mais geral expressa-se, entretanto, no vivido do trabalhador, o qual

O homem, alienado do produto de seu trabalho, que deve servir para alimentar um sistema que produz “mercadorias” não pode realizar, então, uma mediação adequada entre si e o seu trabalho, nem consigo mesmo e com os outros de sua espécie. Assim, o homem confronta-se com o produto de seu trabalho, com o seu trabalho, consigo mesmo e com os outros homens de uma maneira hostil: há uma relação de estranhamento, de alienação, entendida aqui nos quatro sentidos em que Marx a analisou em seus *Manuscritos*, os quais exploraremos de modo mais aprofundado na seção a seguir.

3.3. Os quatro sentidos que Marx confere à alienação nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*

Marx inicia seus estudos de economia política no final de 1843. Em seus escritos anteriores, esta ciência tinha apenas servido como pano de fundo para discussões que se referiam, como vimos, à política. Marx recebe concomitantemente aos seus estudos de Economia Política um artigo de Engels intitulado *Esboço de uma Crítica da Economia Política*. Neste artigo, Engels defende a idéia de que a condição humana pode ser descrita, neste estágio de desenvolvimento, com o termo alienação. Isto porque a humanidade vive um estágio “inconsciente” de desenvolvimento. É por isso, afirma Engels, que se produzirmos com consciência e não como átomos dispersos as crises serão evitadas (Mészáros, 1993)²⁵.

O resultado do estudo de Marx da Economia Política e da influência de Engels se manifesta na produção dos *Manuscritos de 1844*, como costumam ser chamados os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, os quais foram escritos de julho a outubro de 1844 e são constituídos de três manuscritos. O primeiro manuscrito constitui-se de quatro partes.

então se aliena de si mesmo, dos outros homens, do produto do seu trabalho e do processo do trabalho quando executa a atividade típica do capitalismo que é o próprio trabalho.

²⁵ Neste artigo Engels formula uma alternativa a este modo de produção que implica a abolição da propriedade privada (Mészáros, 1993: 73). Engels está fazendo referência, neste artigo, à alienação burguesa à qual o homem está sujeito no capitalismo. Sobre este sentido do conceito de alienação, ver o próximo capítulo.

As três primeiras discutem salário, lucro e renda da terra. A quarta parte foi iniciada por Marx sem que este tivesse lhe dado um título e versava sobre um assunto inteiramente diferente das partes anteriores. A esta parte foi dado, então, o título de “Trabalho Alienado”. Pela primeira vez Marx estende o conceito de alienação para o mundo da Economia Política. Anteriormente, como vimos, o conceito, emprestado de Feuerbach, tinha permanecido restrito ao campo da política.

Marx inicia sua exposição sobre a alienação nos *Manuscritos* afirmando que “o trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e justamente na mesma proporção com que produz homens” (Marx, 1993: 159). Um fato como este, prossegue Marx, demonstra que o trabalho produz objetos que se opõem ao trabalhador pelo fato de não lhe pertencerem. Em primeiro lugar, pois, a alienação ocorre “porque tal produto, antes mesmo da realização do trabalho, pertence a outro que não o trabalhador” (Konder, 1965: 27). É por isso que a propriedade privada é considerada, por Marx, como a instituição da qual se origina a alienação do produto do trabalho. Pelo fato de o trabalho ter-se transformado em mercadoria, portanto, ele produz objetos que não lhe pertencem e que se lhe opõem como objetos hostis e estranhos. Marx se refere, aqui, ao primeiro dos quatro sentidos que o termo alienação ganha em seu texto: “a alienação do trabalho no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho e se torna um poder autônomo em oposição a ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica” (Marx, 1993: 160). Devemos salientar aqui, entretanto, que há uma superposição entre a alienação do processo de trabalho e a alienação do produto porque a alienação do produto aparece em dois sentidos, a saber, no sentido de que o produto do trabalho não pertence ao trabalhador (o que remete à alienação ao outro, como veremos, e que decorre da subordinação formal do trabalho ao capital) e no sentido de que o trabalhador não se reconhece no produto de seu trabalho porque já está completamente

alienado do processo de trabalho (a alienação do produto decorre aqui portanto da alienação em relação ao processo de trabalho, decorre, pois, da subordinação material do trabalho ao capital).

Mas a alienação, prossegue Marx, não se resume à relação entre o trabalhador e seu produto. Ela estende-se à relação do trabalhador com o processo de produção: o trabalhador aliena-se no processo de produção. Em que consiste, entretanto, a alienação no processo de produção? A alienação em relação ao processo de trabalho aparece porque o trabalho não está de acordo com a “natureza” do trabalhador, não é atividade espontânea, não é atividade em que o trabalhador se realiza: o trabalhador “não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito” (Marx, 1993: 162). Portanto, o trabalho é forçado e o trabalhador tem uma relação de estranhamento com seu trabalho: “o seu caráter estranho [do trabalho – DLA] ressalta claramente do fato de se fugir do trabalho como da peste, logo que não existe nenhuma compulsão física ou de qualquer outra espécie” (Marx, 1993: 162).

Mas o trabalho é estranho ao trabalhador não só por este (o trabalho) ser trabalho forçado, atividade não espontânea. O trabalho é estranho, é externo, pelo fato de constituir-se para o ser humano como uma perda de si mesmo: “assim como na religião a atividade espontânea da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, reage independentemente como uma atividade estranha, divina ou demoníaca sobre o indivíduo, da mesma maneira a atividade do trabalhador não é a sua atividade espontânea. Pertence a outro e é a perda de si mesmo (...) tal é a auto-alienação em oposição à alienação da coisa” (Marx, 1993: 162-163), discutida anteriormente.

A alienação, portanto, é um processo que vai além. Além de estar alienado do produto de seu trabalho, o homem aliena-se do próprio processo de trabalho, que é atividade que não pertence ao trabalhador, que lhe é atividade estranha. Mas o que é atividade? “A vida produtiva (...) é a vida genérica [do homem – DLA]. É vida criando vida. No tipo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; e a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem” (Marx, 1993: 164). Mas, no capitalismo, a atividade não é livre e aparece apenas como meio de vida para o

trabalhador: “a vida revela-se simplesmente como meio de vida” (Marx, 1993: 164) e, por isso, além da alienação da coisa e da alienação em relação ao processo de trabalho, o termo alienação ganha mais um sentido: no trabalho o homem aliena sua própria vida genérica²⁶ porque aliena sua atividade que é vida (“o que é vida senão atividade?” (Marx, 1993: 163)). É na atividade do homem sobre a natureza que ele se manifesta como ser genérico e é na objetivação desta atividade que o homem realiza seu ser genérico: “ao não reproduzir-se apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele duplica-se de modo real e intui seu próprio reflexo num mundo por ele criado” (Marx, 1993: 165). Ocorre que como o trabalho alienado tira o objeto de trabalho do homem, tira também do homem sua vida genérica. Assim, por dois motivos o homem está alienado de sua vida genérica, de si mesmo: porque a atividade consciente livre é degradada em meio (em meio de subsistência) e porque a objetivação desta atividade, o objeto, é perda, para o trabalhador.

Mas o homem não se aliena apenas do produto de seu trabalho, do processo de trabalho e de sua vida genérica. A alienação, neste texto de Marx, aparece, também, num outro sentido: o homem se aliena dos outros homens. Isto porque o produto do trabalho pertence ao outro, a um outro homem. Se o produto do trabalho do trabalhador não pertence ao trabalhador, então este só pode pertencer a outro homem. Mas “se ele [o trabalhador - DLA] se relaciona com o produto do trabalho, com o seu trabalho objetivado, como um objeto estranho, hostil, poderoso, independente, relaciona-se com ele de tal modo que outro homem estranho, inimigo, mais poderoso e independente, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona à própria atividade como a uma atividade não livre, então se relaciona com a atividade sob o domínio, a coerção e o jugo de outro homem” (Marx, 1993: 168). É por isso, prossegue Marx, que a propriedade privada constitui a consequência necessária do trabalho alienado. Mas a propriedade privada é também o meio através do qual a alienação

²⁶ Marx, aqui, reproduz o conceito de Feuerbach de vida genérica segundo o qual o homem distingue-se dos animais por sua consciência genérica, isto é, por sua consciência de si mesmo e de sua espécie, concebendo, em sua consciência, uma essência humana que é igual à de outros homens. Marx emprega este conceito de Feuerbach reforçando o fato de que o homem só se comporta como ser genérico quando “vive e age deliberadamente como um ‘ser genérico’” (Marx, 1993: 45). Marx pode ser criticado por conta do conceito de alienação de si mesmo porque este sentido do conceito de alienação é não histórico, uma vez que aponta para um conceito de natureza humana “fixa e inalterável” (Petrovic, 1988: 7). Somente mais tarde, nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx passa a entender o homem como o conjunto das relações sociais, abandonando este conceito feuerbachiano de “natureza humana” (Frederico, 1995: 110). Para mais a este respeito, ver nota de rodapé número 34 do capítulo 2 desta tese.

se expressa como alienação do homem em relação a outros homens. Marx deduz, daí, duas conseqüências:

(1) um aumento de salários somente se constituiria como um melhor pagamento aos trabalhadores escravizados: “não restituiria o significado e o valor humanos nem ao trabalhador, nem ao trabalho” (Marx, 1993: 170) e

(2) “da relação do trabalho alienado à propriedade privada deduz-se ainda que a emancipação da sociedade quanto à propriedade privada, à servidão, toma a forma política da emancipação dos trabalhadores” (Marx, 1993: 170). Marx aqui, diferentemente de em *A Questão Judaica*, remete ao problema da emancipação humana o sentido da emancipação da propriedade privada, que é conseqüência necessária do trabalho alienado. Desta forma, o problema da emancipação humana é remetido, necessariamente, à emancipação do conjunto dos trabalhadores em relação ao trabalho. Mas tal emancipação dos trabalhadores em relação à alienação não tem um fim em si mesmo para Marx: ela (a emancipação) é apenas um dos elementos que compõe uma revolução radical no sentido do surgimento do comunismo, “compreendido como a reintegração do homem, seu retorno a si mesmo, a superação da alienação do homem (...) [e como - DLA] a abolição positiva da propriedade privada, da alienação humana e, com isso, como a apropriação real da natureza humana através do homem e para o homem” (Marx *apud* Petrovic, 1988: 6).

Estendendo, pois, o conceito de alienação e de vida genérica presentes em Feuerbach ao campo da Economia política, Marx conclui que, pelo fato de o trabalho apresentar-se enquanto mercadoria, então o trabalhador acaba por alienar-se do objeto produzido, do trabalho, da sua condição humana (de sua vida genérica) e dos outros homens.

Marx sublinha ainda, quanto à relação do não trabalhador a este sistema de alienação, que “tudo que não aparece no trabalhador como atividade de alienação aparece no não-trabalhador como condição de alienação” (Marx *apud* Konder, 1965, p. 27), de modo que o fenômeno da alienação acaba por atingir todos os indivíduos desta sociedade, tanto proprietários como não proprietários.

Por fim, deve-se apontar para o fato de que, tal como em *A Questão Judaica*, o dinheiro aparece, no final dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como a essência alienada da humanidade: “o dinheiro constitui o meio externo, universal e o poder não

derivado do homem enquanto homem e nem da sociedade humana enquanto sociedade (...)" (Marx, 1993: 233-234)²⁷

Vimos, assim, de que forma o conceito de alienação, cuja origem remonta a Feuerbach quanto ao problema da alienação religiosa, é apropriado por Marx inicialmente para apontar a alienação política nos seus *Manuscritos de Kreuznach*, em *A questão judaica* e em *A Crítica da Filosofia do Direito (Introdução)*. Posteriormente, em seus *Manuscritos Econômico Filosóficos*, Marx estende o conceito para o campo da Economia política, após seu primeiro contato com esta ciência. Apropriando-se deste conceito, Marx formula, desta vez, o problema da alienação no trabalho e enuncia o problema da emancipação humana como uma emancipação do homem da alienação no trabalho. O problema é posto, desta vez, como uma necessária *aufhebung* da alienação em termos práticos e não só na consciência dos seres humanos²⁸. Ainda nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, vimos de que modo Marx aponta o “dinheiro” como um poder não-humano: um “objeto” que é social mas que não é conscientemente produzido pela sociedade e que acaba por dominá-la.

4. O problema da continuidade em Marx

A questão da continuidade entre o pensamento do jovem Marx, do Marx da transição e do Marx maduro remonta a uma classificação elaborada por Althusser (Althusser, 1973: 19-116). Nesse texto, o pensador francês defende Marx concebendo seu pensamento a partir de uma separação radical entre objeto real (o objeto sobre o qual se pensa) e o objeto do pensamento. Isto ocorre porque Althusser nega toda a influência de

²⁷ Deve-se notar aqui que Marx faz referência a um conceito mais amplo de alienação, qual seja, a alienação da humanidade frente a um “objeto” social, o dinheiro, criada por ela mas que aparece para ela como um poder que a domina. Assim, o poder inconsciente da humanidade cria um objeto, qual seja, o dinheiro, que passa a dominá-la. Para uma discussão mais ampla sobre este ponto ver o terceiro capítulo desta tese.

²⁸ É nos textos que ora discutimos que Marx utiliza a série de distintas expressões a que nos referimos na primeira nota da apresentação, indicando o mesmo fenômeno: divórcio ou separação, divisão ou separação, divisão, marginalização, estragar ou corromper, perder-se e alienar-se, isolar--se e retirar-se para dentro de si mesmo, externalizar ou alienar, destruir todos os laços do homem com sua espécie, dissolver o mundo do homem num mundo de indivíduos atomizados, expressões que são todas relacionadas com os termos alienação e estranhamento (Mészáros, 1993: 69).

Hegel sobre o Marx maduro, considerando-a ideológica. O projeto de Hegel, pois, de alcançar a coisa em si por meio do objeto pensado é completamente negado por Althusser, o qual acusa este projeto de ideológico. Vem daí, portanto, desta negação, a separação realizada por Althusser entre o ser e o pensar, a separação entre a realidade que existe independentemente do conhecimento e a produção deste conhecimento. Mas por que isto ocorre? Isto ocorre porque, segundo Althusser, não é o objeto o ponto de partida e de referência para a teorização. Contrariamente, o processo do conhecimento aparece através da crítica de fatos ideológicos elaborados por uma prática teórica objetiva anterior: o ponto de partida da teoria é a própria teoria (anterior) e não o mundo objetivo. Mas se o concreto não é o ponto de partida da teorização (ou se há uma ruptura radical entre o ser e o pensar) então afirmações de Marx onde estas separações não se confirmam, particularmente aquelas afirmações onde Marx elabora o materialismo dialético tal como o demonstra Fausto (1987a)²⁹, são acusadas, por Althusser, de incoerentes, imperfeitas, ideológicas. Vem daí, pois, a separação radical entre o Marx maduro e o jovem Marx elaborada por Althusser: o jovem Marx, ainda um idealista hegeliano, é reelaborado pelo próprio Marx (a teoria anterior, ideológica é o ponto de partida para elaborações teóricas posteriores), e é o ponto de partida para o surgimento do Marx maduro, o qual já não sofre nenhuma influência do idealismo hegeliano. Há, pois, para Althusser, uma ruptura entre o jovem Marx e o Marx maduro.

Vejamos como Fausto (1987a) trabalha esta questão. Para ele, o discurso dos *Manuscritos de 44*, apesar de ser diferente do discurso presente em *O Capital*, não pode ser simplesmente remetido ao universo humanista de Feuerbach. Isto porque o universo dos *Manuscritos* não nos remete a um universo antropologizante, uma vez que o sujeito, nos *Manuscritos*, não é o homem, mas, antes, o homem alienado. Desta forma, o homem está, sem dúvida, nos *Manuscritos*, mas está de um modo negado. É o homem negado, o sujeito dos *Manuscritos*: “nos *Manuscritos* temos sem dúvida o homem: antropologia, mas “negado”, antropologia negativa” (Fausto, 1987a: 236)³⁰.

²⁹ Para mais a este respeito ver o próximo capítulo e a segunda seção do capítulo 3 desta tese.

³⁰ O próprio Marx assim o reconhece na seguinte passagem do Terceiro Manuscrito: “sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia política, cujo princípio é o trabalho, se manifesta apenas como a conclusão lógica da negação do homem” (Marx, 1993: 184).

O caráter não propriamente antropológico dos *Manuscritos* remete ao fato de que, já nesse texto, Marx não considera a história (a história até então conhecida) como história do homem, mas como ato de engendramento, como uma pré-história do homem, como ato de nascimento do homem. Como o homem ainda não é, então não se pode falar do homem mas apenas do homem negado, do homem alienado. Isto se verifica, segundo Fausto (1987a: 237) nas seguintes passagens: “(...) Hegel descobriu apenas a expressão abstrata, lógica, especulativa do processo histórico, que não é ainda a história real do homem enquanto sujeito pressuposto, mas só a história do ato de criação, da gênese do homem” (Marx, 1993: 241) e “assim como tudo o que é natural deve ter sua origem, também o homem tem o seu processo de gênese, a história, que no entanto para ele constitui um processo consciente e que assim, enquanto ato de origem com consciência, se transcende a si próprio. A história é a verdadeira história natural do homem” (Marx, 1993: 251). Estas passagens demonstram que, nos *Manuscritos*, Marx não fala do homem, uma vez que a história é a história do nascimento do homem. Tem-se, portanto, não uma antropologia positiva mas uma antropologia negativa.

Mas o fato de este texto de Marx não ter um caráter antropológico verifica-se, também, numa reabilitação da economia política a partir de Hegel. Isto aparece, segundo Fausto (1987a: 238) na seguinte passagem: “Assim, o senhor Michel Chevalier acusa Ricardo por abstrair da moral. Mas Ricardo deixa a economia política falar a sua própria linguagem. Se ela não fala em termos morais, a culpa não é de Ricardo. M. Chevalier abstrai da economia política, na medida em que se preocupa apenas com a moral, mas ele ignora real e necessariamente a moral, logo que se ocupe da economia política. A relação da economia política com a moral, se não for arbitrária, acidental e, portanto, sem fundamento ou base científica, se não se limitar à simples aparência, mas se se pretender como essencial, só pode ser a relação entre as leis econômicas e a moral. Se tal relação não existe, melhor, se ela constitui o seu oposto, será a responsabilidade de Ricardo? Além disso, a antítese entre a moral e a economia política não passa de mera aparência; é ao mesmo tempo uma antítese e uma ausência de antítese. A economia exprime apenas, à sua maneira, as leis morais” (Marx, 1993: 212-213). Fausto (1987a: 238-239) cita ainda uma outra passagem dos *Manuscritos* : “Não só aumenta relativamente o cinismo da economia política de Smith,

passando por Say, até Ricardo, Mill etc., na medida em que aos olhos dos últimos as conseqüências da indústria surgem cada vez mais desenvolvidas e contraditórias, mas de um ponto positivo, elas tornam-se mais alienadas, e mais conscientemente alienadas, a respeito do homem, em comparação com seus predecessores. E isto só porque a sua ciência se desenvolve com maior lógica e verdade. Uma vez que eles tomam como sujeito a propriedade privada na sua forma ativa e visto que, ao mesmo tempo, fazem do homem enquanto não-ser um ser, a contradição corresponde assim na realidade à essência contraditória que aceitaram como princípio. A cisão da realidade da indústria, longe de refutar, confirma o princípio já em si desmembrado. O seu princípio é de fato o princípio de tal cisão” (Marx, 1993: 185). Assim, se o real mostra que a não essência se tornou essência, então "o discurso da não-essência é o discurso da essência" (Fausto, 1987a: 239). O homem, nesta passagem, está lá mas como realidade pressuposta. Por isso esse discurso não se confunde com o discurso de *O Capital*, como veremos a seguir - em *O Capital* deveria operar-se uma pressuposição deste homem pressuposto - mas também não se confunde com o discurso antropológico de Feuerbach - fala-se aqui de um homem alienado, de um homem pressuposto e não do homem propriamente.

Segundo a interpretação de Fausto, pois, o discurso dos *Manuscritos* afasta-se do universo antropológico feuerbachiano porque o homem aparece como homem negado e porque aparece já neste texto uma reabilitação do discurso econômico a partir de Hegel. Este afastamento do universo antropológico aparece também a partir da análise do objeto econômico que não é o capital mas o dinheiro. O objeto dinheiro constituiria (Terceiro Manuscrito) a verdadeira necessidade criada pelo moderno sistema econômico: “a sua principal tese [da economia política – DLA] é a auto-renúncia, a renúncia da vida e de todas as necessidades humanas. Quanto menos cada um comer, beber, comprar livros, for ao teatro ou ao baile, ao bar, quanto menos cada um pensar, amar, teorizar, cantar, pintar, poetar, etc., tanto mais poupará, tanto maior será o seu tesouro, que nem a traça nem a ferrugem roerão, o seu capital. Quanto menos cada um for, quanto menos cada um expressar a sua vida, tanto mais terá, tanto maior será a sua vida alienada e maior será a poupança da sua vida alienada. Tudo o que economiza lhe retira da vida e da humanidade, repor-lho-á em dinheiro e em riqueza. Tudo o que ele não pode por si mesmo, conseguiu-lo-á

o dinheiro em seu lugar: pode comer, beber, ir ao baile, ao teatro (...) tudo mais é seu escravo [do dinheiro - DLA]" (Marx, 1993: 211).

Num plano mais geral, "estas mutações com a antropologia e com o discurso econômico aparecem nos textos sobre a passagem do pensamento ao ser, sobre o argumento ontológico. Sabemos que Feuerbach aceitava a posição de Kant a propósito deste problema [ou seja, Feuerbach rejeitava o argumento ontológico - DLA]. No jovem Marx, [contrariamente, - DLA] o dinheiro aparece como aquilo que permite a passagem do pensamento ao ser" (Fausto, 1987a: 239). Esta passagem, do pensamento ao ser, é esclarecida através da seguinte passagem do Terceiro Manuscrito (Fausto, 1987a: 239-240): "a demanda existe igualmente para o indivíduo que não tem dinheiro, mas a sua procura é simples criatura da imaginação, que não possui efeito ou existência para mim, para terceiros, para [...] ³¹ permanecendo portanto para mim como irreal e sem objeto. A diferença entre a procura efetiva, baseada no dinheiro, e a procura ineficaz, baseada na minha necessidade, na minha paixão, no meu desejo, etc., é a diferença entre o ser e o pensamento, entre a simples representação que existe em mim e a representação que existe fora de mim enquanto objeto externo" (Marx, 1993: 233) ³².

Os *Manuscritos*, desta forma, diferenciam-se do universo antropológico de Feuerbach, de modo que seus discursos não podem ser confundidos. Da mesma forma, a pressuposição do homem pressuposto daria passagem para um discurso como o de *O Capital*. Teria que se operar, neste discurso, uma modificação: "diríamos que para passar dos *Manuscritos* ao universo do velho Marx, é necessário pôr a "negação" do homem enquanto "negação", ou, se se quiser, é preciso "negar" o próprio homem "negado" (Fausto, 1987a: 236).

Desta maneira, a passagem do jovem Marx para o Marx maduro é concebida a partir de uma negação do homem já negado no jovem Marx, diferentemente, pois, da ruptura entre os "dois Marx" concebida por Althusser. Para Fausto, a perspectiva que se adota ao descrever a passagem do jovem Marx para o Marx maduro é a da "continuidade na

³¹ O tradutor chama a atenção para o fato de que aqui Marx omitiu uma palavra no Manuscrito.

³² Remetemos novamente aqui o leitor para a segunda seção do terceiro capítulo desta tese onde procuramos discutir o Método da Economia Política expresso nos *Grundrisse*, ou seja, posto apenas na obra de maturidade de Marx.

descontinuidade" (1987a: 58). Por isto, argumentaremos, como deverá ficar claro ao longo desta tese, que, a despeito de não concordarmos com a ruptura proposta por Althusser, ainda concebemos uma determinada descontinuidade ao longo do pensamento de Marx. Assim, manteremos a distinção originalmente proposta por Althusser entre o jovem Marx, o Marx de transição e o Marx maduro. Deste modo, a fase de juventude de Marx refere-se aqui, para nós, à negação dialética do idealismo hegeliano e revela um Marx ainda não presente na esfera da Economia Política. A fase de transição, por sua vez, faz referência a uma extensa crítica do pensamento neo-hegeliano de esquerda e à constituição do materialismo dialético na medida em que Marx se move na direção da apreensão da Economia Política. A maturidade, por sua vez, ocorre a partir de um reencontro de Marx com Hegel mas já em outra perspectiva: na sua maturidade, Marx reelabora a Economia Política sob uma perspectiva crítica que é herança de Hegel³³. Em outras palavras, pode-se dizer que o Marx maduro percebe que a negação do homem na formação social contemporânea (capitalista) é ainda maior do que a que ele percebera na fase anterior, a da antropologia negada: o capitalismo implica, é o que vai perceber Marx, a negação desse homem negado, como se uma negação de primeira ordem não fosse aí suficiente.

5. Conclusão

Marx empresta de Feuerbach, como vimos, o conceito de alienação estendendo-o para compreender o universo das relações institucionais e jurídicas nos *Manuscritos de Kreuznach*, em *A questão judaica* e em *A Crítica da filosofia do direito de Hegel (Introdução)*. Nestes textos, Marx permanece ainda no campo da política e aplica o conceito alienação para compreender as relações entre Estado e sociedade civil, afirmando que a sociedade civil permanece alienada politicamente uma vez que o Estado é a essência alienada da sociedade civil. A partir de seu encontro com a economia política, Marx estende ainda mais uma vez o conceito de alienação e descreve a condição do trabalhador no capitalismo como essencialmente alienante: em uma sociedade atomizada e presa das mediações de

³³ Sobre este último ponto, a saber, sobre a relação entre a dialética hegeliana e a dialética marxista, ver a

segunda ordem (propriedade privada - troca - divisão do trabalho), o homem é incapaz de se realizar em seu trabalho uma vez que tais mediações se interpõem entre o homem e a natureza. Incapaz de reconhecer-se no produto de seu trabalho e realizando um trabalho estéril, o homem aliena-se de si mesmo e de outros homens. Sua atividade, no capitalismo, o leva a situar-se numa condição de estranhamento ou alienação.

Entretanto, a despeito do fato de Marx ter estendido o conceito de alienação e de ter caracterizado a condição do trabalhador como essencialmente alienante, não se deve deduzir que o jovem Marx esteja preso num universo essencialmente feuerbachiano. Sua passagem da crítica da religião à crítica da política (das coisas do céu para as coisas da terra) nos *Manuscritos de Kreuznach*, em *A questão judaica* e em *A Crítica da Filosofia do direito de Hegel (Introdução)* e a constatação de que a história não é a história do homem mas a história de seu nascimento, bem como a reabilitação do discurso econômico a partir de Hegel nos *Manuscritos Econômico Filosóficos* assim o demonstram.

II. A teoria da alienação no Marx da transição

1. As Teses sobre Feuerbach

Neste texto do ano de 1845, Marx procura, através de uma crítica a Feuerbach, elaborar alguns dos elementos do seu materialismo histórico, como contrapartida do chamado materialismo sensualista de Feuerbach.

Ao compreender que Feuerbach parte, em *A Essência do Cristianismo*, do fato de que o homem, ao criar Deus, projeta nele todos os seus tesouros, toda a sua essência num ser extra-terreno, Marx aponta que o autor está elaborando uma tese sobre a auto-alienação do homem. O homem cria Deus que, por conter, a partir disto, a projeção dos tesouros humanos, passa a ser o criador. O homem, portanto, se auto-aliena em Deus. Mas, prossegue Marx, “o fato de que este fundamento se eleve de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, só pode ser explicado pelo autodilaceramento e pela autocontradição desse fundamento terreno” (Marx, 1979: 13). Desta forma, Marx propõe que se explique, fundamentalmente, o homem enquanto tal. E esta proposta aparece como crítica ao neo-hegelianismo, principalmente a Feuerbach, que possuiria o defeito de só apreender aquilo que é terreno como intuição. Marx quer ir além e apreender “a sensibilidade como atividade prática, humano sensível” (Marx, 1979: 13). Marx acusa ainda Feuerbach de cometer um antropologismo. Feuerbach estaria atribuindo ao homem uma essência que lhe seria inerente. Não se pode fundar o homem numa essência, afirma Marx: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, a essência humana é o conjunto das relações sociais” (Marx, 1979: 13)³⁴.

³⁴ Teríamos aqui, para aplicar a terminologia de Fausto (1987a), um juízo de reflexão: “O homem é ... o conjunto das relações sociais”. Neste juízo, o homem desaparece (dialeticamente) no conjunto de relações sociais. Temos assim, apenas e tão-somente, no capitalismo, o conjunto de relações sociais perante o qual o homem permanece pressuposto, isto é, o sujeito, o homem, se “nega (dialeticamente) no predicado [relações sociais - DLA] e só o predicado é posto. Marx estaria dizendo: a essência humana é negada pelo conjunto das relações sociais” (Paulani, 1998: 214). Através de uma interpretação deste tipo, lega-se um espaço para o

Por não apreender a sociedade real, de homens reais, Feuerbach vê o sentimento religioso como “algo para si” e pressupõe “um indivíduo humano abstrato, isolado” (Marx, 1979: 13) que está ligado, por esta essência, aos demais indivíduos.

Por fim, Marx propõe o conceito de *praxis* ao anunciar que aos filósofos coube interpretar o mundo. “O que importa é transformá-lo” (Marx, 1979: 13).

Fundamentalmente, portanto, nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx faz dois conjuntos de críticas a este autor:

1- acusa-o de cometer um antropologismo, no sentido de que ele teria em mente o fato de que os indivíduos possuem uma essência humana, a priori determinada, independentemente das contingências históricas de suas vidas;

2- Acusa-o de materialista sensualista, na medida em que Feuerbach propõe que se passe da abstração à intuição sobre os homens reais (numa crítica frontal a Hegel) mas não vai adiante, não concebe a atividade, a *praxis*, “a importância da ‘atividade revolucionária’, ‘prático-crítica’” (Marx, 1979: 12). Isto porque, ainda preso a Hegel, Feuerbach só considera “o comportamento teórico como autenticamente humano” (Marx, 1979: 11).

2. *A Ideologia Alemã*

Ao lado das *Teses sobre Feuerbach*, *A Ideologia Alemã*, uma obra dos anos 1845/46, é a principal obra do período. O texto dedica-se à elaboração dos princípios do materialismo histórico³⁵, o que leva *A Ideologia Alemã* a trazer uma extensa crítica aos filósofos neo-hegelianos alemães, fundamentalmente a Feuerbach.

Inicialmente, Marx critica o neo-hegelianismo alemão, pois este estaria tão-somente preocupado em dissolver o sistema hegeliano. Mas tal dissolução teria se operado, na Alemanha, apenas no nível teórico, nunca chegando ao mundo prático, profano.

homem, mesmo no capitalismo, que é o da sua constituição como sujeito. Nesta tese sobre Feuerbach, portanto, resguarda-se o homem no capitalismo porque ele é, aqui, um vir-a-ser. É desta forma que oferece-se um espaço, nesta afirmação de Marx, “seja para a prática política, seja para a reflexão das categorias na esfera do vivido (a experiência da alienação em particular)” (Paulani, 1998: 216).

³⁵ Para mais sobre a constituição final do materialismo marxista ver segunda seção do terceiro capítulo desta tese.

A despeito das tentativas de se dissolver o sistema hegeliano, “todas as questões da crítica alemã não [o - DLA] abandonaram” (Marx, 1979: 24).

Assim, “ao combater fraseologias deste mundo, não combatem de forma alguma o mundo real existente (...) a nenhum destes filósofos ocorreu perguntar qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a conexão entre a sua crítica e o seu próprio mundo material” (Marx, 1979: 26).

A partir desta crítica ao neo-hegelianismo alemão, Marx começa a constituir o materialismo dialético. Desta forma, propõe que se parta da realidade, dos homens reais, da “sua ação e das suas condições materiais de vida” (Marx, 1979: 26). E prossegue discutindo os passos pelos quais a existência propriamente humana se cristaliza. Assim, o primeiro pressuposto da existência propriamente humana é a existência humana que não se distingue da existência animal pela consciência ou pela religião, mas pelo fato de que os homens produzem e reproduzem seus meios de vida: tão logo os homens passam a produzir seus meios de vida, sua existência material, eles se distinguem da existência animal.

A partir desta constatação, Marx formula embrionariamente seus conceitos de modo de produção, relações de produção e forças produtivas.

O modo de produção é “uma determinada forma de atividade dos indivíduos” (Marx, 1979: 27) que pressupõe uma determinada maneira de relação dos indivíduos uns com os outros, isto é, que pressupõe determinadas relações de produção e determinado desenvolvimento das forças produtivas. O grau de desenvolvimento das forças produtivas, por sua vez, depende do grau de desenvolvimento atingido pela divisão do trabalho³⁶.

A humanidade, prossegue Marx, passou por várias fases ou modos de produção³⁷.

A primeira forma de propriedade é a propriedade tribal, na qual predomina a subsistência por extração. Nesta fase, a tribo se organiza através de chefes e, abaixo deles, os membros da tribo e os escravos.

³⁶ A primeira forma de divisão do trabalho que ocorre numa nação é a divisão do trabalho entre os ramos industrial e comercial, de um lado e o agrícola, de outro. Dentro de cada um destes ramos, por sua vez, ocorre uma divisão do trabalho entre os indivíduos que passam a cooperar entre si.

³⁷ Marx, neste ponto, utiliza o termo “tipo de propriedade” ao invés de utilizar o termo modo de produção, reduzindo assim, de alguma maneira, o modo de produção a uma de suas determinações, qual seja, a das relações de produção.

A segunda forma de propriedade é a propriedade comunal e ocorre na Antigüidade Clássica na qual formaram-se as cidades. A sociedade subdivide-se em cidadãos e escravos.

A terceira forma de propriedade é a feudal, que possui sua base no campo, no qual se estabelece a organização estamental, ou seja, a propriedade feudal está fundada nas relações de servidão e vassalagem. Ao lado desta organização no campo estabelecem-se as cidades, nas quais vigora a propriedade corporativa.

Marx, através da definição da sucessão dos modos de produção, parte, pois, dos homens reais, das relações de produção e das relações políticas que acabam por caracterizar cada um destes tipos de propriedade. É a partir daí que ele estende, mais uma vez, seu conceito de alienação, definido anteriormente por Feuerbach.

Como mostramos, Feuerbach desenvolve inicialmente o conceito de alienação para demonstrar que o homem se aliena na religião, uma vez que projeta fora de si a sua essência. Depois, ao deparar-se com Deus, o homem estranha aquelas determinações que lhe pertencem. O homem se aliena.

Marx estende este conceito para o terreno da política nos *Manuscritos de Kreuznach*, em *A Questão Judaica* e em *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)*, aplicando-o para entender as relações entre Estado e sociedade civil. Nestes textos, Marx defende a idéia de que a sociedade civil se aliena no Estado: o Estado é a essência alienada da sociedade civil. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, frente a seu encontro com a Economia Política, Marx estende mais uma vez o conceito de alienação: o homem se aliena em seu próprio trabalho nos quatro sentidos discutidos anteriormente, quais sejam, a alienação do produto, do processo de trabalho, de si mesmo e dos outros homens.

Em *A Ideologia Alemã* Marx faz o conceito de alienação avançar: “a estrutura social e o estado nascem constantemente do processo de vida de indivíduos determinados (...) [que - DLA] atuam e produzem materialmente e, portanto, tal e como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, **independentes de sua vontade**” (Marx, 1979: 36, grifo nosso). Já aqui fica claro o alheamento do homem em relação ao processo de organização social, um alheamento que é econômico mas que é macro determinado: o homem, ao organizar-se socialmente, não age conscientemente. As

formas de propriedade se sobrepõem até o capitalismo, no qual o tipo de organização que se estabelece transcende qualquer tipo de orientação consciente da humanidade³⁸.

Marx elabora nestas passagens, pois, a idéia de que, para que se compreenda efetivamente a existência propriamente humana, deve-se partir dos homens reais. Mais que isto, deve-se compreender, em primeiro lugar, de que modo o homem organiza a sua reprodução material. Além disto, “o representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material (...) não é a consciência que determina a vida mas é a vida que determina a consciência” (Marx, 1979: 36-37). A consciência ou universo teórico emana da matéria e está a ela subordinado.

Se o primeiro pressuposto da existência humana e portanto da sua história é a reprodução material, deve-se, em primeiro lugar, tentar compreendê-la, o que nunca foi feito na Alemanha. O segundo pressuposto da vida humana é que a satisfação de necessidades humanas leva à produção de novas necessidades. O terceiro pressuposto refere-se à reprodução propriamente humana. Assim, o homem se reproduz materialmente, produz novas necessidades e produz outros homens (reproduz-se como espécie humana). Se estes pressupostos são verdadeiros, então é verdade que “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 (...) donde se segue que um determinado modo de produção (...) está constantemente ligado a um determinado modo de cooperação [ou seja, a determinadas relações de produção - DLA] e a uma fase social determinada, e que tal modo de cooperação é, ele próprio, uma ‘força produtiva’” (Marx, 1979: 42). Como cada fase social é assim determinada, deve-se estudá-la sempre “em conexão com a história da

³⁸ A seguir veremos como Marx define com maior precisão este macro alheamento no capitalismo. Como já havia afirmado Engels, a condição humana no capitalismo é alienante e só deixará de sê-lo no dia em que a reprodução material da vida humana estiver submetida à vontade livre dos indivíduos associados, conscientemente organizados. À esta nova extensão do termo alienação daremos o nome de “alienação burguesa” ou “alienação sistêmica”, por definir a condição típica do homem no capitalismo. Este novo sentido do termo já havia aparecido, como vimos, em *A Questão Judaica* e nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* quando Marx se defronta com o dinheiro: o dinheiro é, já lá, a essência alienada da humanidade, “uma realidade distante que domina o homem e que o homem adora” (Marx *apud* Frederico, 1995: 100). Na última seção do capítulo 4 desta tese discutiremos de que maneira este macro alheamento do homem refere-se ao fato de que, no capitalismo, o homem não é sujeito da história. No capitalismo, o homem permanece como suporte das relações econômicas porque, neste modo de produção, o verdadeiro sujeito da história é, antes, o capital (Fausto, 1987a: 27-65).

indústria e das trocas” (Marx, 1979: 42). É por isto que Marx cataloga, portanto, as diferentes fases sociais e as denomina de modos de produção: a fase tribal, a Antigüidade Clássica, o Feudalismo, o Capitalismo. A cada uma destas fases corresponde um produto que é a consciência, que nunca é consciência pura porque contaminada pela linguagem que é uma instituição social.

À sucessão dos modos de produção corresponde também o desenvolvimento da divisão do trabalho, que se “torna realmente divisão apenas a partir do momento em que surge uma divisão entre o trabalho material e o espiritual” (Marx, 1979: 44-45): “desde este instante a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à criação da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. puras” (Marx, 1979: 45). É deste fato, inclusive (da divisão entre trabalho espiritual e material) que nasce a possibilidade de a consciência contradizer as relações de produção existentes, o que ocorre somente quando as relações sociais contradizem as forças produtivas³⁹.

A divisão do trabalho se manifesta, portanto, na divisão entre trabalho material e espiritual. Mas ela, a divisão do trabalho, possibilita também o nascimento da propriedade que “é o poder de dispor da força de trabalho de outros” (Marx, 1979: 46). Além disto, da divisão do trabalho surgem diferentes indivíduos, que ocupam diferentes posições na sociedade e que possuem, portanto, diferentes interesses. Mas estes interesses se inter-relacionam, na realidade, porque os indivíduos dependem uns dos outros. Assim surge a oposição entre o interesse particular e o interesse geral. Desde que isto ocorre não por causa de uma orientação consciente dos indivíduos mas de um “modo natural, a própria ação do homem converte-se num poder estranho e a ele oposto, que o subjuga ao invés de ser por ele dominado” (Marx, 1979: 47). Se no capitalismo o homem é “caçador, pescador ou crítico crítico, e aí deve permanecer para não perder seus meios de vida, [no comunismo – DLA] onde cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se no ramo que lhe apraz, a sociedade regula a produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico” (Marx, 1979: 47). Marx elucida, aqui, de um modo mais

explícito, a noção de alienação sistêmica: a divisão do trabalho e a divisão da sociedade em classes congela o indivíduo numa função exercendo sobre ele um poder que lhe é estranho. E é no capitalismo, na sociedade burguesa, que este estranhamento, esta alienação se fixa: a sociedade burguesa é um produto humano inconsciente e por isso acaba por dominar seu próprio criador, o homem⁴⁰: “o poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação de vários indivíduos exigida pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, porque sua cooperação não é voluntária mas “natural”, **não como seu próprio poder unificado, mas como força estranha situada fora deles**, cuja origem e cujo destino ignoram, que não podem mais dominar (...) Esta alienação (...) pode apenas ser superada se o próprio modo de produção atual, o capitalismo, for superado⁴¹. Tal superação, entretanto, só ocorre se o capitalismo se impuser como um poder insuportável, isto é, um poder contra o qual se faz uma revolução” (Marx, 1979: 50, grifo nosso), e para tanto é necessário que a maioria da humanidade seja destituída da propriedade⁴². Some-se a isto o fato de que as forças produtivas devem estar suficientemente desenvolvidas para que o homem possa satisfazer plenamente suas necessidades. Sem isto, a escassez retornaria e retornaríamos ao modo de produção anterior. O comunismo é pois a fase social que arrancará o homem de

³⁹ Marx esclarecerá este ponto mais tarde, em *O Capital*. O ponto é que ele afirma que a sucessão dos modos de produção é produto das contradições entre relações de produção e forças produtivas.

⁴⁰ Marx se refere também ao fato de que nesta sociedade de classes o Estado é o meio pelo qual o interesse de uma classe se impõe como interesse geral: o Estado é o *locus* através do qual a classe dominante se impõe socialmente. É justamente por isso que os indivíduos acabam estranhando o interesse particular que se impõe como geral: o Estado, tal como nos *Manuscritos de Kreuznach*, em *A Questão Judaica* e em *A Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)*, permanece como a essência alienada da sociedade civil. Marx está ainda enunciando sua tese da alienação na esfera política. Mas esta tese é elaborada de um modo um tanto diferente em *A Ideologia Alemã*: a alienação política acontece porque a classe dominante alcança o Estado e impõe seu interesse geral como interesse particular.

⁴¹ Diferentemente de em *A Questão Judaica*, onde a emancipação humana ocorre se houver uma democratização radical do Estado e de nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, onde a emancipação ocorre se o trabalho for suprimido, Marx enuncia neste ponto uma tese mais radical, a saber, a tese de que o homem só se libertará da alienação sistêmica se o próprio modo de produção capitalista for superado. Esta tese só pôde ser formulada neste momento porque Marx põe, no nível do discurso, o conceito de alienação sistêmica, alienação esta que se estende e se manifesta inclusive no trabalho, nos quatro sentidos em que a alienação foi discutida nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Como vimos, entretanto, a alienação sistêmica é sugerida por Marx, nos *Manuscritos*, na seção sobre o dinheiro do Terceiro Manuscrito. Além disto, a constituição desta tese, da superação da alienação burguesa pelo comunismo, dependeu também da criação do conceito de modo de produção e das primeiras elaborações de Marx a respeito do modo de produção que sucede o capitalismo, a saber, o comunismo. Esta tese permanece apenas pressuposta nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, uma vez que lá Marx ainda não havia formulado o conceito de modo de produção.

sua alienação sistêmica, porque os homens adquirem o poder consciente sobre sua reprodução material. Atente-se também para o fato de que, por outro lado, o comunismo é um estado que deve emergir das condições vigentes na sociedade. Ele não é apenas um ideal a ser perseguido. O comunismo, pois, surge do palco que é a sociedade civil, uma formação típica da sociedade burguesa⁴³.

A partir do que se disse, trata-se, aqui, “não de explicar a *praxis* através da idéia, mas de explicar as formações ideológicas a partir da *praxis* material” (Marx, 1979: 56). Por isso a vida não pode ser conduzida pela consciência mas a consciência é um produto da vida.

Até o momento, toda concepção histórica “ou tem omitido esta base real da história, ou a tem considerado como algo secundário, sem qualquer conexão com o curso da história. Isto faz com que a história deva sempre ser escrita de acordo com um critério situado fora dela” (Marx, 1979: 57). Pelo fato de a história não ser concebida a partir do homem real, fundamentalmente a partir das relações de produção e das forças produtivas existentes, toda concepção histórica acaba sendo contaminada pelo ideário de uma época. “Por exemplo, se uma época imagina ser determinada por motivos puramente ‘políticos’ ou ‘religiosos’, embora a ‘política’ e a ‘religião’ sejam apenas formas de seus motivos reais, então o historiador da época aceita esta opinião. A ‘imaginação’, a ‘representação’ que estes homens determinados fizeram de sua *praxis* real transformam-se na única força determinante e ativa que domina e determina a *praxis* desses homens (...) [e é por isso que - DLA] os alemães se movem na esfera do ‘espírito puro’: (...) a filosofia hegeliana da história é a última conseqüência, levada à sua ‘expressão mais pura’, de toda esta historiografia alemã, que não gira em torno de interesses reais, sequer de interesses políticos, mas em torno de pensamentos puros (...)” (Marx, 1979: 57-58). É bem na Alemanha, portanto, que o pensamento se fixa na idéia pura e é lá que os neo-hegelianos se debatem e tentam sair do reino de Deus para o reino dos homens, como se eles não tivessem sempre estado no reino

⁴² Além disso Marx se refere aqui à idéia de que o comunismo deve ocorrer simultaneamente em diferentes países pois, se assim não fosse, o capitalismo derrubaria o socialismo local.

⁴³ A sociedade civil nasce com a sociedade burguesa, mas denominamos as sociedades anteriores através do mesmo termo. É como se lá houvesse, também, a sociedade civil. Marx está aqui historicizando o surgimento das categorias. Se enxergamos a sociedade civil nas formações sociais anteriores é porque a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco.

dos homens. Estas questões têm, portanto, como quer Marx, um caráter puramente nacional⁴⁴.

Quanto a Feuerbach, este cria o conceito de homem comunista, declarando-se como tal. Para o verdadeiro comunista, entretanto, não importa construir esta categoria mas antes revolucionar o mundo enquanto tal. Max Stiner e Bruno Bauer, por sua vez, “colocam a representação feuerbachiana do homem comunista, no lugar do comunista real para que eles possam combater o comunismo apenas em termos teóricos uma vez que que o comunismo vira categoria teórica” (Marx, 1979: 62). Feuerbach vai além ao procurar representar em pensamento um fato real: o fato de que os homens, para viver, precisam colocar-se em contato uns com os outros. Feuerbach também afirma que aquilo que um ser é é a representação da sua essência (ou seja, o ser representa a idéia). Mas, ironiza Marx, “quando, portanto, milhões de proletários não se sentem de forma alguma satisfeitos com suas condições de vida, quando seu ser em nada corresponde à sua ‘essência’, isto então seria (...) [segundo a concepção de Feuebach - DLA] uma desgraça que se deveria suportar tranqüilamente” (Marx, 1979: 63). Marx, ao criticar Feuerbach, refere-se aqui à alienação de si mesmo, um sentido do conceito de alienação que ele já havia explorado nos *Manuscritos*

⁴⁴ Segundo Arantes (1996: 363-370), Marx experimentava, no início dos anos 40, a seguinte inquietação sobre o idealismo alemão: como ser idealista num país como a Alemanha (de 1840)?, entendido o idealismo aqui como a posição na ordem do discurso dos ideais da Revolução Francesa. Tal era a impressão de Marx diante do fato da desconexão entre a defesa daqueles ideais e o atraso econômico alemão frente ao desenvolvimento alcançado pela Inglaterra ou pela França que, não por acaso, foi o berço deste ideário. De fato, “o melhor da inteligência alemã (...) [tendia – DLA] ora à depressão, seguida por vezes de projetos de reforma moral ou de educação estética da sociedade, ora à exaltação da idiosincrasia nacional” (Arantes, 1996: 364). A este respeito, a trilha aberta por Marx tenta superar “a combinação de atraso econômico-social e impotência política [que – DLA] condenava o pensamento alemão ao idealismo” (Arantes, 1996: 364). Ocorre que o atraso econômico e social vivido pela Alemanha é o terreno mesmo no qual floresce o Idealismo. Mais do que isto, “quando o desenvolvimento das idéias substitui um desenvolvimento histórico ausente, este já foi pensado nos termos daquele, cujas determinações, em contrapartida, não são assim tão puras a ponto de perder a referência aos conflitos reais de uma história que se desenrola noutra lugar. A ‘idealização’ que define o classicismo alemão especifica-se neste confronto metódico. Noutras palavras, o descompasso da ‘miséria alemã’ condena igualmente o pensamento, nisto fiel ao duplo presente que o caracteriza, à Dialética, ou seja à árdua tarefa de acertar o passo com as coisas e as idéias que o cercam aquém e além fronteira” (Arantes, 1996: 364). Deste modo, a Dialética mesma, segundo o argumento de Arantes, é fruto do atraso econômico-social alemão e é por isso que, de uma certa forma, Marx está condenado à Dialética, o que de certa maneira o obriga à árdua tarefa da releitura da Economia Política a partir de uma releitura de Hegel que é iniciada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e que culmina em *O Capital*. Sobre a relação entre a dialética hegeliana e a dialética marxista ver Fausto (1987b: 149-198). Ver também Paulani (1991: 98-117). Procuramos também ao longo desta tese abordar a questão, ainda que de uma maneira mais simples. A discussão desta questão é feita, principalmente, na segunda seção do terceiro capítulo desta tese.

Econômico-Filosóficos. Ao pensar o homem real e a contradição entre seu ser e sua essência, Marx declara que “milhões de proletários ou de comunistas (...) [colocarão - DLA] seu ser em harmonia com sua essência de uma maneira prática, através de uma revolução” (Marx, 1970: 63). Mas esta revolução terá que contar com um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas. Na Alemanha, onde o grau de desenvolvimento dessas forças é miserável, os “desenvolvimentos intelectuais [como os de Feuerbach, Max Stiner e Bruno Bauer - DLA] (...) servem naturalmente de substitutos para a ausência de desenvolvimento histórico: incrustam-se e têm que ser combatidos. Mas esta luta tem importância apenas local” (Marx, 1979: 65-66)⁴⁵.

⁴⁵ Cabe aqui novamente lembrar o argumento de Arantes (1996: 363-370) segundo o qual a ‘miséria alemã’ é o terreno a partir do qual constitui-se o Idealismo alemão, de tal modo que “a considerável irrealidade social das ‘idéias modernas’ no cenário alemão dá lugar a uma realidade redobrada no plano do ideal” (Arantes, 1996: 366). Assim, mesmo considerando que “o Idealismo alemão e seu epílogo jovem-hegeliano não se distinguem das demais ideologias (...) [quando - DLA] consideram a sociedade e a sua história ‘dominadas’ pelas ‘idéias’ (Arantes, 1996: 367) uma vez que também ele (o Idealismo alemão) procede como procede a “burguesia oitocentista, ao fazer o retrospecto do seu triunfo, (...) [quando exalta - DLA] a predominância exclusiva dos ‘princípios na Revolução Francesa’ (Arantes, 1996: 367), mesmo levando em conta isto, a exaltatação dos princípios da Revolução Francesa (a liberdade, a igualdade e a fraternidade) numa realidade que em nada condiz com este ideário encarna no liberal alemão que aparece como ‘um possuído do Espírito’ (Arantes, 1996: 367), entendendo esta possessão “como uma retomada da ‘alienação’ feuerbachiana, mas agora literal, isto é, mental” (Arantes, 1996: 367). Assim, “quando o culto dos ‘sagrados e eternos princípios de 89’ não pode se inspirar em quaisquer interesses ‘profanos’ e ‘temporais’, fica-lhes apenas a quase materialidade de um estranho ritual em que se exprimirá, aos olhos de Stiner, a substância do interesse das idéias” (Arantes, 1996: 367). E isto acontece porque Stiner, segundo Arantes, radicaliza a retórica liberal “cujas figuras reduplica ao atribuir um sentido literal ao figurado. Ou seja, tomará ao pé da letra o fraseado liberal. Credulidade bizarra pois é o pressuposto da liquidação da crença no Espírito, no Ideal, o que é a letra mesma do liberalismo. Bizarria que lhe é ditada pela ‘miséria alemã” (Arantes, 1996: 367). Acontece que toda esta inversão idealista acaba por revelar a realidade alemã: tudo se passa como se “as idéias de 89 enlouquecessem, arrastando consigo as demais, passadas e por vir; é que, sem fundamento aparente, deixam à vista – do vidro de aumento stirneriano – um fundo falso onde germina um grão de sandice” (Arantes, 1996: 367). Marx percebe pois o caráter ‘bizarro’ (para retomar o termo usado por Arantes) do jovem-hegelianismo e a ele faz uma crítica ferrenha, mostrando a sua incapacidade de pensar a realidade alemã bem como de compreender a vinculação “entre o Idealismo e a realidade alemã” (Arantes, 1996: 366). Vem daí, pois, toda a problemática que Marx procurará abordar e discutir até a exaustão ao longo de toda a sua obra de transição e que culmina, no nosso entender, em *A Sagrada Família* onde ele persegue, implacavelmente, a formulação de uma “crítica anti-idealista dos ‘ideólogos alemães” (Arantes, 1996: 366) sem, contudo, cair numa espécie de estruturalismo, como procuramos argumentar ao longo desta tese (Para mais a este respeito ver Paulani (1998). Ver também, a este respeito, a nota 76 deste capítulo). Como argumenta Arantes, entretanto, ao jovem-hegelianismo alemão jamais lhe ocorreu investigar a questão sobre a relação entre a realidade alemã e o Idealismo alemão nem, mais precisamente, a relação “entre a sua própria crítica e o contexto material que a viu nascer” (Arantes, 1996: 366), porque esta incapacidade (a incapacidade de estudar a relação entre a realidade e o ideário ou entre a realidade e o próprio ideário da Crítica crítica, para retomar a expressão de Marx) surge precisamente do estilo do jovem-hegelianismo alemão, cujo “raciocínio crítico (...) prolonga o da vida ideológica alemã – vale dizer, pela enésima vez: ambos ‘refletem a miséria das reais circunstâncias alemãs” (Arantes, 1996: 366).

Deste modo, para Marx, ainda que Feuerbach avance em certo sentido – Feuerbach é um materialista - este não ultrapassa o materialismo sensualista: a “concepção feuerbachiana do mundo sensível limita-se, de um lado, à simples contemplação do mundo sensível e, de outro lado, ao simples sentimento; ele diz ‘o homem’ ao invés de dizer ‘os homens históricos reais’” (Marx, 1979: 66). Quando Feuerbach se refugia na contemplação do mundo sensível, ele se choca com coisas que ferem “sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia por ele pressuposta entre todas as partes do mundo sensível e sobretudo entre o homem e a natureza” (Marx, 1979, p. 66). Para eliminar esta contradição, Feuerbach oscila entre a observação daquilo que é profano e da verdadeira essência das coisas. Neste sentido, então, Feuerbach, para Marx, não percebe que o que é imediatamente palpável é produto da indústria humana, é produto de uma série de gerações que recebem o mundo e o transformam passando-o para a geração seguinte. É por isso que não há oposição entre homem e natureza tal como Feuerbach intui. Há apenas a natureza histórica ou a história natural: mesmo "os objetos da mais simples ‘certeza sensível’ são dados a Feuerbach apenas através do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial” (Marx, 1979: 67). “E até tal ponto é esta atividade, este contínuo trabalhar e criar sensíveis, esta produção” (Marx, 1979: 68-69)⁴⁶, que se o homem deixasse de operar esta mediação, entre homem e natureza, em pouco tempo este mundo sensível ao qual se refere Feuerbach estaria completamente transformado.

É certo que Feuerbach é materialista no sentido em que considera o homem como ‘objeto sensível’. Mas por não ir além, por não conceber o homem como "atividade sensível (...) [Feuerbach – DLA] permanece ainda no reino da teoria e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes" (Marx, 1979: 69). Por isso, num outro sentido, o homem ainda permanece como uma abstração teórica: ao invés de ver "homens sadios [Feuerbach deveria ver - DLA] um bando de pobres diabos, escrufulosos, esgotados e tísicos" (Marx, 1979: 70). Por isso Feuerbach permanece idealista e não chega a se constituir como um materialista histórico, um comunista capaz de revolucionar a realidade, um pensador que enxerga toda a alienação – particularmente, aqui, a alienação de si mesmo – à qual se sujeita o homem no capitalismo.

⁴⁶ Lembremos aqui que Marx se refere à mediação de primeira ordem entre homem e natureza, a qual possui

É este mesmo idealismo que não percebe que a consciência é produto da matéria e que "as idéias da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante" (Marx, 1979: 72). Assim, "na época que a aristocracia dominou, dominaram os conceitos de honra, fidelidade, etc. ao passo que na época da dominação da burguesia, dominaram os conceitos de liberdade, igualdade, etc." (Marx, 1979: 73). Os neo-hegelianos acabam, pois, segundo Marx, por reproduzir as idéias dominantes, porque não atentam para o processo histórico material da humanidade que está por trás da formação deste ideário e que o faz ascender, tal como ascendeu a classe social dominante.

De que modo, entretanto, o Idealismo concebe a história como história das idéias? A filosofia especulativa, que compactua com a supremacia do espírito na história, limita-se aos três passos seguintes: em primeiro lugar, ela separa as idéias das classes dominantes destas classes dominantes; depois ela estabelece uma ordem na sucessão destas idéias. Por fim, ela transforma esta sucessão de idéias numa pessoa – a autoconsciência – "ou, a fim de aparecer exatamente como materialista, numa série de passos que representam 'o conceito' na história (...) [transforma - DLA] os 'pensadores', os 'filósofos', os ideólogos (...) em fabricantes da história, como 'o conselho dos guardiães', como os dominantes" (Marx, 1979: 77).

Desta maneira, elimina-se aquilo que Marx concebe efetivamente como história, a história dos homens reais, sua atividade, sua reprodução material, sua produção de necessidades e de outros homens e é assim que a filosofia especulativa prossegue eliminando todo e qualquer viés materialista.

Como contrapartida desta visão dos neo-hegelianos, Marx prossegue na construção de uma concepção da história que atente para os homens históricos reais, para o tipo de reprodução material, que é a primeira pressuposição de uma existência efetivamente humana. Assim, como ele já havia afirmado, a divisão do trabalho aparece, primeiro, como divisão do trabalho entre campo e cidade, oposição que se efetiva quando do aparecimento da propriedade privada. Esta oposição aparece, nos quadros da propriedade privada (nos quadros do capitalismo, pois), "como a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à

um estatuto ontológico (Mészáros, 1993).

divisão do trabalho, a uma determinada atividade que lhe é imposta – subsunção que converte uns em limitados animais urbanos e outros em limitados animais rurais, reproduzindo diariamente a oposição entre os interesses de ambos. O trabalho volta a ser aqui o fundamental, o poder sobre os indivíduos, e enquanto existir este poder deve existir a propriedade privada" (Marx, 1979: 78). É o aparecimento da propriedade privada nos moldes do capitalismo, pois, que reproduz a divisão do trabalho entre campo e cidade e que fixa seu poder sobre os indivíduos: é ela, a propriedade privada, que aliena o homem do processo de reprodução material, tornando-o adequado à esta reprodução. O homem, pois, permanece alienado no capitalismo, mas esta alienação é uma alienação macro, é a alienação sistêmica.

Esta oposição entre cidade e campo "pode também ser concebida como a oposição entre o capital e a propriedade da terra, como o começo de um desenvolvimento de um capital independente da propriedade da terra" (Marx, 1979: 79). Antes da consolidação desta oposição, na Idade Média, não havia divisão do trabalho entre os trabalhadores, mesmo dentro das cidades, nas corporações de ofício. Cada trabalhador devia conhecer seu ofício como um todo e por isso o trabalho tinha um caráter quase artístico: por "isso, também, cada artesão medieval estava completamente absorvido por seu trabalho, com o qual mantinha uma agradável relação de servidão e ao qual estava muito mais subordinado do que o trabalhador moderno para o qual seu trabalho é indiferente" (Marx, 1979: 81). É a partir do surgimento da oposição entre cidade e campo, típica do capitalismo, que surge a divisão do trabalho e, portanto, a alienação do trabalhador em relação ao processo de trabalho, uma vez que este se torna indiferente ao processo que está sendo realizado⁴⁷.

Quando a divisão do trabalho desenvolveu-se para além da divisão campo/cidade e iniciou-se a formação do capital industrial e comercial, os quais tornaram-se, pouco a pouco, independentes da terra, passamos a ter um grande desenvolvimento das cidades, que passam a se especializar nos diferentes ramos da indústria, e a formação das classes sociais,

⁴⁷ Como veremos no quinto capítulo, o momento atual do capitalismo, ao exigir do trabalhador um envolvimento intelectual com seu trabalho, torna-o mais alienado (porque, agora, o trabalhador aliena inclusive sua força mental) e menos alienado, uma vez que agora ele se envolve integralmente no trabalho, contribuindo inclusive para o gerenciamento do processo de trabalho, etc. (Paulani, 1996). Nesta passagem, Marx parece inferir que o trabalhador medieval era, do mesmo modo, mais e menos alienado do processo de

o proletariado e a burguesia. Formaram-se então duas classes antagônicas: uma que absorve todos os proprietários e uma que absorve todos os despossuídos, os não proprietários: neste momento, “a classe autonomiza-se frente aos indivíduos de forma que eles encontram suas condições de vida preestabelecidas e têm, assim, sua posição na vida e seu desenvolvimento pessoal determinados pela classe; tornam-se subsumidos a ela (...) e tal fenômeno não pode ser suprimido se não se supera a propriedade privada e o trabalho” (Marx, 1979: 84). Deste modo, a formação das classes é a origem, neste momento, da alienação burguesa, origem esta que só pode ser entendida a partir da propriedade. A causa primeira, pois, da alienação burguesa, é a propriedade privada, a qual dá origem às classes, que subordina a vida do indivíduo ao modo de vida definido pela classe à qual ele pertence.

À seguir, Marx especifica melhor a transição da Idade Média para o Capitalismo, localizando três fases neste período. A primeira fase refere-se ao surgimento das manufaturas, fundamentalmente a tecelagem, onde as relações corporativas entre mestres e oficiais foram substituídas por relações monetárias entre capitalistas e proletários. Nesta fase surge o grande capital comercial, desenvolvido através da descoberta da rota das Índias e da América. A partir daí, entramos na segunda fase, onde o grande capital comercial passa a dominar o capital manufatureiro devido à formação das grandes rotas comerciais. Não demora muito, entretanto, a grande manufatura, que havia substituído as corporações, é substituída pela grande indústria, onde se estabelece uma maior divisão do trabalho bem como a mecanização da produção: “não é apenas a relação com o capitalista, mas é o próprio trabalho, que a grande indústria torna insuportável para o trabalhador” (Marx, 1979: 95). Marx explicita, pois, nesta passagem, o surgimento da grande indústria para explorar a alienação do processo de trabalho, que se instaura definitivamente nesta fase de desenvolvimento do capitalismo. Para além da alienação do processo de trabalho, esta fase de desenvolvimento do capitalismo “isola os indivíduos uns dos outros, não apenas os burgueses, mas ainda mais os proletários, apesar de aglutiná-los. Por isso, decorre sempre um longo período antes que os indivíduos possam unir-se, abstração feita do fato de que, para esta união - quando não for puramente local - os meios necessários, as grandes cidades industriais e as comunicações rápidas e acessíveis, devem ser primeiro produzidas pela

trabalho. Mais, porque permanecia mais servil do que nunca ao processo e menos porque compreendia o

grande indústria; por isso, toda força organizada frente a estes indivíduos isolados, que vivem em condições que reproduzem diariamente o isolamento, só pode ser vencida após longas lutas” (Marx, 1979: 96): a grande indústria, além de alienar o indivíduo do processo de trabalho, isola, pois, os indivíduos uns dos outros, aliena o homem de seus pares⁴⁸. E esta alienação, isto é, este isolamento do indivíduo em relação a seus pares só pode ser vencido através de uma longa luta a partir da criação de uma consciência de classe.

Pontuando ainda a diferença entre o pré-capitalismo e o capitalismo, Marx segue caracterizando o capitalismo. Este modo de produção se caracteriza pela extensa divisão do trabalho, pela grande extensão do comércio, pela interdependência entre os indivíduos que ocorre a partir da troca - o que faz com que os indivíduos passem a estar subsumidos à divisão do trabalho -, pela divisão do trabalho espiritual e material, pela “relação entre os proprietários e os não proprietários [que - DLA] deve tomar uma forma reificada em uma terceira coisa, o dinheiro” (Marx, 1979: 102). Todos esses elementos, fundamentalmente a divisão do trabalho e a presença do dinheiro, revelam, assim, a alienação sistêmica. É desta alienação sistêmica, isto é, da subsunção dos indivíduos à divisão do trabalho, à classe social e ao dinheiro, que nasce a alienação do homem em relação aos outros homens: é do fato de que “as forças produtivas aparecem como inteiramente independentes e separadas dos indivíduos (...) [que - DLA] se confrontam com a maioria dos indivíduos porque estas forças deles se destacaram” (Marx, 1979: 104) que surge o fato de que os indivíduos “existem fragmentados e em oposição mútua” (Marx, 1979: 104). Mais que isto, é da alienação burguesa que surge a alienação do homem em relação a si mesmo, uma vez que estes indivíduos fragmentados “despojam-se, neste processo, de todo conteúdo real de vida, tornam-se indivíduos abstratos” (Marx, 1979: 104). Surge daí também a alienação do processo de trabalho: “a produção da vida material [no pré-capitalismo - DLA] ainda valia como forma de auto-atividade. Agora, a produção da vida material e a auto-atividade se desmembraram porque a vida material aparece como a finalidade e o trabalho, criador desta

processo como um todo.

⁴⁸ Aqui a alienação insinua-se em um novo sentido: o trabalhador não se isola somente do outro que é o capitalista mas isola-se dos outros que são seus pares. Isso fica muito evidente, por exemplo, na grande fábrica taylorista-fordista aonde se empregam trabalhadores que sequer falam a mesma língua.

vida material, aparece como meio e é, portanto, uma forma de auto-atividade negativa” (Marx, 1979: 105).

De tudo o que se disse anteriormente, deve-se concluir o seguinte: que o desenvolvimento das forças produtivas leva à formação de uma classe, o proletariado, que tudo produz e de nada usufrui. É esta classe que vai, através da luta, constituir uma consciência revolucionária, comunista. Esta consciência constitui-se contra uma outra classe, a burguesia, que domina, porque proprietária da riqueza e porque encontra “sua expressão prático-idealista no Estado” (Marx, 1979: 108). Contra ela se organiza, portanto, a consciência revolucionária, que deve suprimir a propriedade privada e portanto as classes sociais. O trabalho é então suprimido, uma vez que a atividade volta a ser auto-atividade, uma vez que a reprodução material passa a ser conscientemente produzida pelos homens unidos, os quais passam a dominar os meios de produção. A revolução surge de um homem transformado que possui já a consciência comunista. A realidade tende para o comunismo (o qual não é apenas um ideal a ser atingido) mas exige, para ser implantada, a violência em nome da revolução.

A realidade tende para o comunismo, por outro lado, porque há uma contradição entre as relações de produção e as forças produtivas⁴⁹. Para que forças produtivas mais desenvolvidas se estabeleçam é preciso que as relações de produção se transformem. Se anteriormente os indivíduos “livres” não subordinavam a produção às necessidades verdadeiramente humanas, com o comunismo a produção material passa a estar subordinada aos indivíduos reunidos. E é somente lá, portanto, no comunismo, que a liberdade pessoal passa a ser realidade efetiva.

“As condições que até agora encontravam-se à mercê do acaso e tinham assumido uma existência autônoma frente aos indivíduos, precisamente por sua separação como indivíduos [por sua alienação dos outros homens - DLA], por sua união necessária

⁴⁹ Marx formula aqui explicitamente a concepção de que a emancipação humana, que ocorre quando os trabalhadores se emancipam de sua condição alienante, só acontece mediante a transformação real do modo de produção capitalista em outro modo de produção, a saber, o comunismo. Esta concepção, embora muito mais bem formulada agora, guarda certas semelhanças com as idéias contidas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*: “o comunismo é a abolição positiva da propriedade privada enquanto a auto-alienação humana e, deste modo, a real apropriação da essência humana pelo e para o homem” (Marx, 1979: 192). Embora Marx não tenha formulado explicitamente o conceito de modo de produção nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, o conceito está pressuposto na passagem supra citada.

determinada pela divisão do trabalho e por sua separação transformada num vínculo alheio a eles” (Marx, 1979: 118), aparecem frente a eles (os indivíduos) como liberdade pessoal “porque suas condições de vida parecem acidentais; mas, na realidade, não são livres, pois estão mais submetidos ao poder das coisas” (Marx, 1979: 120), estão mais alienados: os indivíduos, no capitalismo, são menos livres⁵⁰ porque “as condições que governam a sociedade moderna tornaram-se algo acidental, algo que eles, como indivíduos isolados, não controlam e sobre o qual nenhuma organização social pode dar-lhes o controle” (Marx, 1979: 121). Além disto, esta sociedade, a sociedade burguesa, aprofunda a contradição entre a personalidade do proletário e sua condição de vida, o trabalho, “pois ele é sacrificado desde a juventude e porque, no interior de sua própria classe, não tem chance de alcançar as condições que o coloquem na outra classe” (Marx, 1979: 121). A sociedade burguesa, que cristaliza a alienação burguesa, cria a auto-alienação, a alienação de si mesmo.

⁵⁰ Fausto, a este respeito, analisa o quadro de pressuposições presente no capitalismo como ele é retratado nos *Grundrisse*, que julgamos, entretanto, bastante elucidativo já para a obra de transição de Marx. Neste sentido Fausto nota que “a passagem da ‘pré-história’ à ‘história’ não representa somente o surgimento do homem (sujeito), não concerne somente ao conceito de ‘homem’. Tal movimento representa também o surgimento da riqueza (da verdadeira riqueza), da liberdade (da verdadeira liberdade) e, por estranho que pareça, da verdadeira ‘propriedade’ (ou da ‘propriedade individual’) no sentido em que a noção é empregada em *O Capital*, quando Marx escreve: “Ela (a negação da propriedade capitalista, isto é, o socialismo) restabelece não a propriedade privada, mas sem dúvida a propriedade individual (...), fundada (...) nas aquisições da era capitalista (...)” [Marx apud Fausto, 1986a: 38 – DLA]. (A ‘propriedade’ entendida, conforme o uso dos *Grundrisse*, como conotando uma relação ‘viva’, fonte de gozo, entre os homens e as coisas.) As noções de ‘homem’, de ‘riqueza’, de ‘liberdade’ e de ‘propriedade’ (no sentido indicado) representam assim o conjunto das pressuposições, ou pelo menos as mais importantes delas, por meio das quais se organiza o quadro geral da história que oferecem os *Grundrisse*. Isto significa, como indicamos, que o conjunto da história pode ser pensado como constituindo a ‘pré-história’ do homem, mas igualmente a ‘pré-história’ da riqueza (da verdadeira riqueza), a ‘pré-história’ da liberdade (da verdadeira liberdade), a ‘pré-história’ da ‘propriedade’ (da verdadeira propriedade, ou da ‘propriedade individual’, no sentido indicado). E, no plano lógico, isto significa que todos os juízos sobre a ‘pré-história’ cujo sujeito, em sentido gramatical, é o homem, a riqueza, a liberdade e a ‘propriedade’ (o homem é..., a riqueza é..., a liberdade é..., a ‘propriedade’ é...) são juízos de reflexão” (Fausto, 1986a: 37-38), são juízos nos quais o sujeito passa no predicado, permanecendo, pois, pressupostos no sentido de um vir a ser.

3. *A Sagrada Família*

A Sagrada Família, vinda a público em 1844, constitui-se como parte da crítica (ao lado das *Teses contra Feuerbach* e a *Ideologia Alemã*) à "Crítica crítica", isto é, ao jovem hegelianismo alemão que, na época, manifestava-se mais claramente numa publicação denominada *Literatur-Zeitung* (Gazeta Literária Universal, de Bruno Bauer). É deste material (dos oito primeiros fascículos desta publicação) que Marx e Engels extrairão sua matéria prima para elaboração de sua crítica bem como para a formulação, em andamento durante toda a obra de transição de Marx, do materialismo dialético⁵¹.

Inicialmente, Engels⁵² nota que a Crítica crítica reconstrói a história a seu próprio modo porque descrevê-la tal como ela ocorreu "equivaleria a reconhecer à maléfica Massa⁵³ a especificidade do seu caráter massivo de Massa, enquanto que o que [a crítica – DLA] precisamente pretende é libertar a Massa do seu caráter [massivo – DLA] de Massa (...) [e é por isso que a crítica - DLA] vocifera: é desta e daquela maneira que tu [a história - DLA] tens obrigação de te teres desenrolado!" (Marx & Engels, s.d.: 17). Assim, sabe-se que as cidades industriais só apareceram após a concentração das indústrias. Mas na Crítica crítica as cidades industriais aparecem antes mesmo de existir qualquer indústria. Na realidade, na Inglaterra, as coligações de operários são permitidas por lei mas a Crítica crítica as critica como se elas tivessem que lhe pedir permissão para existirem. "Na realidade, o trabalho fabril é extenuante e origina doenças específicas - surgiram já grossos tratados de medicina versando estas doenças -; na Crítica, "é impossível" que um esforço excessivo venha a prejudicar o próprio trabalho, pois o dispêndio de energia está do lado da máquina. Na realidade, a máquina é uma máquina; na Crítica, a máquina é uma vontade, pois enquanto a máquina não descansa o operário não descansa tão-pouco, submetido a uma vontade alheia"

⁵¹ Para ver a formulação final do materialismo dialético de Marx ver a segunda seção do terceiro capítulo desta tese.

⁵² Cumpre notar aqui que partes deste texto foram escritos por Engels enquanto outras partes foram escritas por Marx.

⁵³ Do ponto de vista da chamada Crítica crítica (Bruno Bauer e seus consortes) a Massa é tudo aquilo que ela, Crítica, não é. A Massa é definida em oposição à Crítica crítica, como o demonstra causticamente Marx na seguinte passagem: "alguns indivíduos eleitos opõem-se, enquanto Espírito ativo, ao resto da humanidade: Massa sem Espírito, matéria" (Marx & Engels, s.d.: 128).

(Marx & Engels, s.d.: 17). Para Engels, portanto, o trabalhador está alienado do processo de trabalho que, de fato, submete o trabalhador à máquina a qual, entretanto, não é uma vontade mas apenas uma máquina.

A Crítica crítica, continua Engels, afirma que o operário nada faz porque só cria o que é singular, isto é, "objetos sensíveis, tangíveis, sem espírito e sem senso crítico, que são um horror aos olhos da Crítica pura. Tudo o que é real, tudo o que é vivo, é não-crítico e massivo, por consequência não é nada, e só as criaturas ideais, fantásticas, da Crítica crítica são tudo" (Marx & Engels, s.d.: 28). Engels está aqui opondo seu materialismo em constituição ao idealismo do neo-hegelianismo alemão. O operário nada cria, segundo a Crítica crítica, porque o trabalho não cria uma totalidade, uma vez que temos a divisão do trabalho. Mas o trabalho cria sim, cria objetos sensíveis. A Crítica crítica é que nada cria: o "operário até cria o homem; (...) a Crítica não faz senão compor fórmulas a partir das categorias do existente, isto é, da filosofia hegeliana existente e das aspirações sociais existentes" (Marx & Engels, s.d.: p. 29).

Neste mesmo sentido, Marx, ao estudar as opiniões de Edgar Bauer sobre os romances de Henriette von Paalzow (1788-1847, romancista alemã), aponta que, "para atingir perfeitamente a Beatitude do Conhecimento, é preciso que a Crítica crítica tente antes de tudo desembaraçar-se do amor" (Marx & Engels, s.d: 30). Isto porque, para ela, o amor toma o homem, como se fosse um deus: o amor se transforma num sujeito, o homem num objeto. Assim, afirma Marx, "por este simples processo, por esta metamorfose do atributo em sujeito, pode-se criticamente transformar todas as determinações essenciais do homem em monstros e alienações do ser. É assim, por exemplo, que a Crítica crítica faz da crítica, atributo e atividade do homem, um sujeito particular, a crítica aplicada a si própria, numa palavra a Crítica crítica" (Marx & Engels, s.d.: 31). A Crítica crítica, na sua Beatitude, tem horror ao amor porque o amor dirige-se sempre a um objeto externo, a um objeto sensível. Quando a Beatitude do Conhecimento admite um objeto, este deve ser pelo menos não-sensível. "Mas o amor é materialista, não-crítico e não-cristão" (Marx & Engels, s.d.: 32). Além disto, a filosofia especulativa só concebe objetos se deles se souber de onde vem (o que remete a um conceito, à sua dedução) e para onde vai, o que remete a um ciclo especulativo, isto é, "enquanto elemento animado pelo método, é ao mesmo tempo o

princípio de um novo elo (Hegel)" (Marx & Engels, s.d.: 34). Mas o amor, não se sabe de onde ele vem e para onde ele vai.

Marx continua sua jornada e passa a criticar uma tradução da obra *O que é propriedade* de Proudhon feita por Edgar Bauer. Esta tradução, segundo Marx, "sofre pois um duplo ataque do Sr. Edgar: um ataque tácito na tradução que a caracteriza e um ataque explícito nas notas críticas marginais" (Marx & Engels, s.d.: 35). Nesse momento, ainda sob forte influência das idéias do socialismo francês, Marx tenta defender Proudhon dos ataques de seus ex-companheiros de esquerda hegeliana, mostrando a importância da crítica à propriedade privada desenvolvida pelo pensador francês. Dois anos mais tarde, porém, seria o próprio Proudhon objeto de violento ataque por parte de Marx, em sua obra a *Miséria da Filosofia* que analisaremos na próxima seção⁵⁴.

Marx então considera *O que é Propriedade?* uma obra fundamental da economia política porque ela, a economia política, toma como pressuposto a existência da propriedade privada enquanto Proudhon faz uma análise crítica sobre ela (a propriedade). Isto porque "a economia política, que toma as relações de propriedade privada por relações humanas e racionais, está em contradição permanente com a sua hipótese de base: a propriedade privada – contradição análoga à do teólogo que dá constantemente às idéias religiosas uma interpretação humana, pecando assim contra a sua hipótese de base: o caráter sobre-humano da religião" (Marx & Engels, s.d.: 48). Deste modo, quando a economia política trata a propriedade como uma relação humana e racional, ela (a economia política) se contradiz porque a propriedade é um produto da alienação humana: ela não é produto consciente dos homens. Tal como a religião, a propriedade tem, neste sentido, um caráter sobre-humano. A obra de Proudhon é, pois, importante porque ele retira o véu desta contradição e mostra o caráter não humano desta. Mostra, por exemplo, que, "inicialmente, o montante do salário é determinado pelo livre acordo entre o operário livre e o capitalista. Mas vê-se depois que o operário é obrigado a deixar determinar o seu salário, tal como o capitalista é obrigado a fixá-lo tão baixo quanto possível. [Assim - DLA] a liberdade das partes dá lugar à coação. O

⁵⁴ Segundo Jacob Gorender, na apresentação que faz de *O Capital* de Marx para a edição "Os Economistas" da Abril Cultural, a *Miséria da Filosofia* constitui ponto de partida tão significativo na evolução do pensamento marxiano quanto *A Ideologia Alemã*, pois a primeira obra resume sua crítica ao socialismo utópico de maneira tão profunda quanto a segunda resume sua ruptura com o idealismo praticado pelo hegelianismo de esquerda (Gorender, 1983: XV).

mesmo se dá com (...) todas as outras relações da economia política” (Marx & Engels, s.d.: 48). Proudhon, ao contrário dos outros economistas, “acabou, de uma vez por todas, com esta inconsciência [a inconsciência dos economistas quanto ao caráter não humano das relações propriamente econômicas - DLA]” (Marx & Engels, s.d.: 49). Deste modo, segundo Marx, Proudhon pôs a nu a alienação da sociedade burguesa, o fato de que, inconscientemente, os homens produzem e se reproduzem materialmente, criando um sistema que possui um caráter não humano ou sobre-humano. E Proudhon revela esta realidade quando discute não os tipos específicos de propriedade mas a propriedade em si mesma, a propriedade universal. Mas Edgar Bauer, prossegue Marx, não demonstra esta diferença entre Proudhon e os outros economistas: “para a Crítica crítica, tudo isto é evidente. Proudhon não inovou ao negar a propriedade privada. Não fez mais do que desvendar um segredo que a Crítica crítica tinha guardado para si” (Marx & Engels, s.d.: 50).

Proudhon vê ainda a propriedade privada como antítese do proletariado. Assim, propriedade e não propriedade (propriedade e proletariado) seriam os termos opostos de uma totalidade, a produção burguesa. E Proudhon nega a propriedade porque concebe a miséria, a não propriedade, o proletariado como produto desta totalidade: para ele, “a miséria, a pobreza, são um fato (...) [que - DLA] está em contradição com a igualdade e a justiça, e é aí que vai buscar as suas armas. [Proudhon - DLA] acaba assim por ver nisso um fato absoluto, justificado, enquanto a propriedade lhe parece um fato injustificado” (Marx & Engels, s.d.: 51). A Crítica crítica, segundo Marx, vê os termos da totalidade da produção burguesa, proletariado e propriedade, mas não desenvolve a antítese entre os dois termos. Para Marx, entretanto, não basta dizer que propriedade e proletariado são duas faces de uma totalidade. Os pólos da totalidade devem ser desenvolvidos de tal forma que se possa compreendê-los: a propriedade privada é obrigada a reproduzir-se a si mesma e portanto o seu contrário, o proletariado. A propriedade, portanto, é o lado positivo da contradição. O proletariado, por sua vez, é obrigado a abolir-se a si mesmo e portanto abolir o seu contrário que faz dele proletariado. Portanto ele é o lado negativo da contradição.

Marx prossegue denunciando a condição alienante das classes no modo de produção burguês. Tal condição é, antes, uma condição da alienação do homem em relação a si

mesmo, sentido do conceito de alienação que discutimos anteriormente: “a classe possuidora e a classe proletária representam a mesma alienação humana. Mas a primeira sente-se à vontade nesta alienação; encontra nela uma confirmação, reconhece nesta alienação o seu próprio poder e possui nela a aparência de uma existência humana; a segunda sente-se aniquilada, vê nela a sua impotência e a realidade de uma existência inumana. É, para empregar uma expressão de Hegel, um aviltamento, [e é - DLA] na revolta contra este aviltamento, revolta para a qual aquela classe é empurrada pela contradição entre a sua natureza humana e a sua situação na vida, que reside a negação franca, categórica, total desta mesma natureza” (Marx & Engels, s.d.: 53). É por isso que a propriedade privada só consegue se auto-aniquilar “engendrando o proletariado enquanto proletariado, a miséria consciente da sua miséria moral e física, consciente da sua desumanidade e, portanto, como desumanização que se supera a si mesma” (Marx & Engels, s.d.: 54): “a vitória do proletariado se realiza quando ele abole a si mesmo e abolindo o seu contrário” (Marx & Engels, s.d.: 54). Vê-se aqui, portanto, que o aniquilamento da propriedade é um produto do desenvolvimento da própria propriedade, ou seja, a abolição da propriedade é produto da alienação burguesa, é produto do homem que, entretanto, não se reconhece neste produto que é o proletariado consciente de seu aviltamento. O homem, inconscientemente, conduz as coisas a este termo. A partir daí, ou seja, quando o operariado toma consciência de sua alienação, da alienação de si mesmo, ele passa então a procurar a destruição de sua condição de proletariado. Destruindo-se a si mesmo, porém, o proletariado destrói o seu contrário, a propriedade privada⁵⁵.

A Crítica crítica, continua Marx, pensa que os socialistas vêem o proletariado como deuses porque são eles que conduzem a produção burguesa à sua aniquilação. Antes pelo contrário, afirma Marx. Os proletários não são deuses pois “no proletariado plenamente desenvolvido encontra-se consumada a abstração de toda a humanidade, até da aparência de humanidade” (Marx & Engels, s.d.: 54). Nas condições de vida do proletariado, portanto,

⁵⁵ Vê-se aí, portanto, que, embora a superação do capitalismo seja uma consequência do desenvolvimento do próprio capitalismo, esta superação não dispensa a ação consciente e revolucionária do operariado plenamente organizado que, por sua vez, é uma criação do próprio capitalismo. É nesta medida que Marx afirma que se “a sociedade tal qual é não contivesse, ocultas, as condições materiais de produção e de circulação para uma sociedade sem classes, todas as tentativas de fazê-la estalar seriam outras tantas quixotadas” (Marx, 1986: 87).

encontra-se plenamente desenvolvida a alienação de si mesmo, isto é, a alienação da humanidade, da sua própria humanidade: “no proletariado, o homem perdeu-se a si mesmo, mas adquiriu ao mesmo tempo a consciência teórica desta perda; além disto, a miséria que ele já não pode evitar nem mascarar, a miséria que se lhe impõe inelutavelmente – expressão prática da necessidade – obriga-o diretamente a revoltar-se contra tal inumanidade; é por isso que o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Ora, ele não se pode libertar sem abolir as suas próprias condições de vida. Não pode abolir suas próprias condições de vida sem abolir todas as condições de vida inumanas da sociedade atual, o que resume a sua própria situação. Não é em vão que ele passa pela rude mas fortificante escola do trabalho (...) [e que - DLA] o seu fim [do proletariado - DLA] e a sua ação histórica são-lhe traçados de modo tangível e irrevogável pela sua própria situação e por toda a organização burguesa atual” (Marx & Engels, s.d.: 55). Deste modo, é a própria organização da produção burguesa que leva o proletariado a abolir esta organização. O homem, em outras palavras, não é sujeito da história⁵⁶: é a história que o leva a agir deste ou daquele modo. É a história que, através do proletariado, se conduz de tal forma a se superar, a superar o modo de produção burguês. Neste modo de produção, portanto, o homem está alienado – sistemicamente alienado. A Crítica crítica, porém, sublinha Marx, proclama que operários e capitalistas nada têm a fazer com estas contradições: “só a Crítica crítica tem o direito de lhes tocar sem cometer um sacrilégio” (Marx & Engels, s.d.: 55).

Analisando a propriedade privada, Proudhon observa que ela é criada pelo princípio da igualdade: “para precaver o fraco contra os abusos do forte..., sentiu-se a necessidade de estabelecer linhas de demarcação permanentes entre os possuidores” (Marx & Engels, s.d.: 56). Ocorre que o desenvolvimento da propriedade, segundo o mesmo Proudhon, nega a igualdade. Assim, “em que é que Proudhon apóia a sua prova da impossibilidade da propriedade? No próprio princípio da igualdade, o que ultrapassa tudo o que se possa

⁵⁶ Deste modo, o sujeito do modo de produção burguês não é o homem mas, antes, o capital. O homem está lá mas em sentido negado, porque só aparece como suporte das relações burguesas de produção. Para Fausto (1987: 29), no capitalismo o homem é...operário, o homem é... capitalista. Como estes juízos são juízos de reflexão, o homem está pressuposto e o que está posto é o operário, é o capitalista. Como a condição do operário e a condição do capitalista negam o homem, este é negado por seus predicados. Sobre esta discussão ver a última seção do quarto capítulo desta tese.

acreditar” (Marx, s.d.: 57)⁵⁷: é por isso que Proudhon concebe a igualdade como criadora da sua contradição, a propriedade privada.

A seguir, Proudhon exalta-se contra a filosofia especulativa porque ela, até agora, não tinha sido suficientemente prática. Ora, afirma Edgar Bauer, a filosofia é prática porque nada mais é do que a expressão das relações práticas. Aliás, afirma Marx, esta opinião não é de Edgar Bauer. Quem a formulou foi Feuerbach. Mas Feuerbach quer descer do corcel das especulações para o mundo real existente enquanto Edgar Bauer prefere afirmar que a filosofia é super prática e ponto. Deste modo, quando Proudhon afirma que a propriedade é a alienação da igualdade, é a igualdade estranha a si mesma, porque esta se cristaliza numa instituição, a propriedade, que é a sua negação, a negação da igualdade, Proudhon escreve no interesse do proletariado e não no interesse da Crítica: é por isso que “Proudhon escreve no interesse dos que nada têm” (Marx & Engels, s.d.: 62). Mas Marx ataca: para Edgar Bauer, tal como ele mesmo afirma, ter e nada ter são categorias, apenas categorias. Por isto elas não merecem nossa reflexão. “Mas, como o não-ter não é uma pura categoria mas sim uma realidade completamente desoladora; como, nos nossos dias, o homem que nada tem nada é; como este homem está desligado da existência em geral, e com maior razão, de uma existência humana; como o estado do não-ter é o estado de total separação do homem com a sua realidade objetiva, parece que o não-ter tem pleno direito de ser, para Proudhon, o objeto supremo da reflexão, até porque antes dele e dos autores socialistas se refletiu muito pouco sobre este assunto. O não-ter é o espiritualismo mais desesperado, uma total irrealidade do homem, uma total realidade de inumanidade, um ter muito positivo, o fato de ter fome, de ter doenças, crimes, aviltamento, embrutecimento, de ter toda a inumanidade e toda a contra-natureza” (Marx & Engels, s.d.: 63). Assim, Proudhon afirma que o não-ter é,

⁵⁷ Aliás, sublinha Marx, a igualdade francesa, o princípio segundo o qual os homens são iguais entre si, são iguais a si mesmos, escreve à francesa o que os alemães chamam de consciência de si, que nada mais é do que o homem quando idêntico a si mesmo, uma vez que “a consciência de si é a igualdade do homem consigo mesmo no pensamento puro” (Marx & Engels, s.d.: 58). Ocorre que a consciência de si se contradiz a si mesma uma vez que a infinita consciência de si cria os próprios evangelhos que, “pela sua inconsciência infinita, parecem estar em contradição com a consciência infinita” (Marx & Engels, s.d.:58). Deste modo, tal como a propriedade é a igualdade alienada, estranha a si mesma, uma vez que a igualdade cria a propriedade que, por sua vez, torna os homens desiguais, a consciência de si “é certamente o princípio criador das representações religiosas, mas o é enquanto consciência de si saída de si mesma, contraditória consigo mesma, alienada e despojada de si mesma. É precisamente o caso de Proudhon, com a evidente diferença de que fala francês enquanto nós falamos alemão, e que portanto exprime à francesa o que nós exprimimos à alemã” (Marx & Engels, s.d.: 60).

no fundo, a expressão econômica da auto-alienação humana, da alienação do homem em relação a si mesmo. No interesse, pois, do proletariado, Proudhon afirma a emancipação do homem da propriedade, negação da igualdade. Afirma, pois, Proudhon, a superação da auto-alienação humana. Mas como Proudhon afirma a superação da alienação nos termos da igualdade (nos termos da posse igual)⁵⁸, diz Marx, ele ainda está preso aos pressupostos da economia política. É por isso que “Proudhon suprime a alienação econômica no quadro da alienação econômica” (Marx & Engels, s.d.: 63). Nos quadros da economia política, além disso, Proudhon admite, tal qual Adam Smith, que o tempo de trabalho para a produção de uma mercadoria determina o seu valor bem como o tempo de trabalho para a produção do trabalho determina o salário. Isto porque Proudhon abstrai da propriedade privada que, ao impor a concorrência, faz com que o valor de troca de um objeto seja diferente do tempo de trabalho nele contido. Mas, prossegue Marx, Proudhon continua a fazer a crítica da economia política nos quadros da economia política. E é por isto, portanto, que “a crítica da economia política do ponto de vista da economia política admite todas as determinações essenciais da atividade humana⁵⁹, mas só sob uma forma alienada, despojada: é assim que, neste caso, por exemplo, metamorfoseia a importância do tempo para o trabalho humano na importância do tempo para o salário, para o trabalho assalariado” (Marx & Engels, s.d.: 74).

A seguir, Marx aponta que Proudhon mostra que o operário é incapaz de comprar aquilo que ele mesmo produziu, uma vez que ele, operário, é pago individualmente enquanto o produto é coletivo. Edgar Bauer reconhece esta proposição de Proudhon mas ele (Bauer) deveria ter ido mais além, afirma Marx, e ter visto que “o conceito de compra implica já que o operário se comporte para com o seu produto como para com um objeto que lhe escapou, que se alienou” (Marx & Engels, s.d.: 77). Bauer deveria ter visto, pois, a alienação do produto do trabalho, o fato de que o produto do trabalho escapa ao controle do trabalhador

⁵⁸ Estas críticas de Proudhon à Economia Política nos quadros da própria Economia Política ficam claras na seguinte passagem: com "efeito, Proudhon opõe não só o ter e o não ter, como a Crítica crítica afirma, como ainda a posse ao modo antigo de ter, à propriedade privada. Declara que a posse é uma função social" (Marx & Engels, s.d.: p. 63)

⁵⁹ É assim que, por exemplo, prossegue Marx, a minha disposição, o meu plano, as minhas idéias, são condições importantes para que se realize a produção intelectual. Mas necessário é, para que minhas idéias entrem no reino da realidade, que haja tempo. Este é um exemplo no qual uma determinação essencial da atividade humana não se apresenta sob uma forma alienada.

uma vez que o trabalho é mercadoria⁶⁰. A Crítica crítica conclui da afirmação de Proudhon (da afirmação de que cada trabalhador é pago individualmente enquanto o produto incorpora o valor do trabalho cooperado) que “o operário hoje só pensa em si, quer dizer, faz-se pagar pessoalmente. É ele próprio que não tem em conta a força enorme, imensa que resulta da sua cooperação com outras forças” (Marx & Engels, s.d.: 78). Mas Marx ataca: pelo contrário, os operários franceses e ingleses associam-se justamente por terem profunda consciência do fato de que o produto é fruto de seu trabalho cooperado. Os trabalhadores, além disto, têm profunda consciência de que o pensamento puro não os libertará “de seus padrões e da sua humilhação prática. Sentem muito dolorosamente a diferença entre o ser e o pensamento, entre a consciência e a vida. Sabem que a propriedade, o capital, o dinheiro, o trabalho assalariado, etc., não são de modo algum simples criações da sua imaginação mas resultados muito práticos, muito concretos, da alienação do seu ser, que é preciso por isso aboli-los. De modo prático, concreto, para que o homem seja homem, não só no pensamento, na consciência, mas no ser de massa, na vida [é necessária a revolução - DLA]” (Marx, s.d., p. 78). Para Marx, portanto, a auto-alienação, a alienação de si mesmo é um fato real e como tal deve ser considerado. O problema da emancipação humana é pois um problema real e implica a superação do trabalho assalariado, etc. Mas a Crítica crítica ainda concebe que esta alienação, que é real, pode ser ultrapassada se se suprimir, em pensamento, o capital, o trabalho assalariado, etc. No alto do corcel da especulação, a Crítica crítica não vê os homens senão numa distância que quase os reduz a nada.

Saindo de Proudhon, Marx passa a analisar Szélig-Vichnu, um Crítico crítico, o qual realiza uma apresentação crítica do Romance *Mistérios de Paris*, de Eugène Sue. Depois disso Marx passa adiante e analisa a “Crítica crítica absoluta, ou a Crítica crítica personificada” (Marx & Engels, s.d.: 117) por Bruno Bauer. Vejamos.

Tal como para Hegel, para a Crítica crítica a verdade é “um autômato que se demonstra a si mesmo” (Marx & Engels, s.d.: 119). Para a Crítica crítica, portanto, o homem e a história nada mais são do que o suporte do espírito, “a história só existe para servir a esse ato de consumo da alimentação teórica: a demonstração. O homem existe para

⁶⁰ É importante salientar, porém, que este sentido do conceito de alienação, tal como concebido nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, vai além: o trabalhador se aliena do produto do seu trabalho porque nele não se reconhece.

que a história exista, e a história existe para que exista a prova das verdades (...) [e, portanto, - DLA] o homem e a história existem para que a verdade possa atingir a consciência de si” (Marx & Engels, s.d.: 119). Marx diz, a este respeito, que, efetivamente, a Crítica, ao reduzir o homem a suporte, demonstra a indignação da sua sobrevivência (do homem) bem como, diria o Marx maduro, põe as coisas de cabeça para baixo: a verdade, a consciência de si, produtos do pensar humanos ganham vida própria e passam a conduzir o processo do qual o homem se torna suporte. Temos, então, uma relação de alienação, de estranhamento, entre o homem e o produto de sua consciência. Nesta mesma linha a Crítica crítica afirma que “todas as grandes ações da história anterior falhavam logo à primeira [vista – DLA] e ficaram sem resultado efetivo porque a Massa se interessou e entusiasmou por elas – ou então foram condenadas a um fim lamentável, porque a idéia sobre a qual se baseavam era de uma natureza tal que se devia contentar em ser compreendida superficialmente e contar portanto com a aprovação da Massa” (Marx & Engels, s.d.: 121-122). Contrariamente, responde Marx, a Revolução Francesa falhou do ponto de vista da Massa porque a Massa que a conduzia não contemplava a universalidade mas a idéia e o interesse da burguesia: a Massa, propriamente, não tinha, ainda, um interesse no sentido do termo que levasse a Revolução para além da Revolução Burguesa. Para a Crítica crítica, portanto, a história não se realiza pela Massa atuante, do ato empírico, nem do interesse empírico deste ato, mas de uma idéia que a habita.

Marx procura demonstrar o equívoco desta postura da Crítica afirmando que os “inimigos do progresso fora da Massa, são precisamente os produtos, tornados autônomos e dotados de uma vida própria, da auto-humilhação, da alienação de si, de que sofre a Massa. Levantando-se contra esses produtos da sua auto-humilhação que têm uma vida independente, a Massa levanta-se portanto contra a sua própria deficiência (...). Mas, como essas auto-alienações práticas da Massa existem de forma extrínseca no mundo real, ela é forçada a combatê-las igualmente de uma forma extrínseca” (Marx & Engels, s.d.: 123-124). Esses produtos não são de forma nenhuma fantasmagorias ideais e simples alienações da consciência de si. Portanto, ao contrário do que argumenta a Crítica crítica, para se erguer, não basta erguer-se mentalmente, não basta destruir seu jugo através de simples rumações do espírito (Marx & Engels, s.d.: 123-124).

Quanto a esta oposição entre Massa e Espírito, descoberta pelo Sr. Bruno, prossegue Marx, esta “é, com efeito, exatamente o remate crítico e caricatural da concepção hegeliana da história, a qual é a expressão especulativa do dogma germano-cristão da contradição Espírito-matéria ou Deus-mundo. Esta contradição exprime-se com efeito no quadro da história, no interior do próprio mundo humano sob a seguinte forma: alguns indivíduos eleitos opõem-se, enquanto Espírito ativo, ao resto da humanidade: Massa sem Espírito, matéria” (Marx & Engels, s.d.: 128).

Hegel, prossegue Marx, tem, entretanto, uma dupla insuficiência. Primeiro porque não afirma que o filósofo real é o Espírito absoluto, uma vez que o filósofo só chega no final, quando o Espírito absoluto chega à consciência. Por outro lado, o Espírito absoluto só conduz a história em aparência, porque é somente Espírito absoluto. Ocorre que o “Senhor Bruno resolve os dois problemas” (Marx & Engels, s.d.: 130). Primeiro, porque afirma que a Crítica é o Espírito, e que ele é a Crítica. Por outro lado afirma que a Crítica crítica faz a história conscientemente através da Massa. Mas ...a “Crítica crítica que só se objetiva no seu contrário, a Massa, a estupidez, é portanto obrigada a engendrar sem cessar esse contrário; e os senhores Faucher, Edgar e Szeliga forneceram amostras suficientes da virtuosidade com que a Crítica crítica sabe trabalhar na sua especialidade, o embrutecimento em massa das pessoas e das coisas” (Marx & Engels, s.d.: 130). E Marx continua analisando a postura da Crítica crítica contra a Massa.

Quanto à obra de Bruno Bauer, *A Questão Judaica*, este afirma que o Estado é o Estado cristão e que, portanto, este não pode pôr como iguais cristãos e judeus. Bauer sugere então que, para que esta igualdade seja alcançada, o Estado tem de tornar-se ateu, a sociedade civil deve se tornar atéia, os próprios judeus devem se emancipar do judaísmo porque não faz sentido cobrar do Estado que este se emancipe religiosamente sem que os judeus se emancipem da sua própria religião. Contra seus oponentes, Bauer continua com esta posição. Como a Crítica crítica, continua Marx, deforma tudo, inclusive as questões às quais pretende responder, ela acaba por deformar a “questão judaica de modo a não ter de estudar a emancipação política de que se trata na matéria, e a contentar-se pelo contrário com uma crítica da religião judaica e uma pintura do Estado germano-cristão” (Marx & Engels, s.d.: 135).

Marx ataca ainda a Crítica crítica porque ela "derruba seus próprios deuses, os deuses que durante tanto tempo tinha adorado: Política e Filosofia" (Marx & Engels, s.d.: 138). Ela ataca a Política porque os movimentos políticos têm, a seu ver, um caráter social e a política aparece minimizada quando comparada aos movimentos sociais. Quanto à Filosofia, esta parece estar se esgotando passo a passo, de modo que a Crítica crítica tem a esperança de se ver libertada da filosofia hegeliana. Ao ler *A Filosofia do Futuro* de Feuerbach, a Crítica crítica escreve um segundo artigo "contra o professor Hinrichs" (Marx & Engels, s.d.: 139). Neste, a Crítica crítica apresenta um horror contra a filosofia, a qual serviria para que a Massa conseguisse fórmulas para tomar suas decisões. Neste ponto, pois, a Crítica crítica debate-se contra a sua própria prisão, a Filosofia especulativa. Ela (a Crítica) rejeita "com horror o 'conceito simples', a terminologia, toda a maneira de pensar da filosofia, ou mesmo toda a filosofia. No seu lugar aparecem 'a riqueza real das relações humanas', 'o conteúdo enorme da história', 'o significado do homem', etc." (Marx & Engels, s.d.: 139).

Também Engels vai acusar a Crítica crítica de não ter compreendido uma só linha do que dissera Feuerbach em *A Filosofia do Futuro*: "após terem sido levados a cabo até ao esgotamento todos os combates aos quais dava lugar a velha contradição espiritualismo-materialismo, após Feuerbach ter ultrapassado essa contradição de uma vez por todas, a Crítica transforma-a de novo, da forma mais aborrecida, no seu dogma fundamental e dá vitória ao Espírito germano-cristão" (Marx & Engels, s.d.: 141). Esta recuperação da contradição Espírito-Matéria é apresentada, pela Crítica crítica, como a oposição Espírito-Massa, a Crítica crítica representando o Espírito e a Massa representando a matéria "finita, grosseira, brutal, morta e inorgânica" (Marx & Engels, s.d.: 142).

Voltando para *A Questão Judaica* de Bruno Bauer, Marx mostra que ela afirma que os judeus são livres porque querem ser livres. Ora, retorque Marx, nada mais distante do socialismo da Massa que esta afirmação. A emancipação humana só se realiza em termos reais, nunca a partir da idéia, da consciência. O socialismo da Crítica crítica é, pois, puramente espiritual.

Ainda sobre *A Questão Judaica*, a Crítica crítica afirma que a "forma do mundo que a Crítica prepara, da qual não faz senão preparar a idéia, não é uma forma simplesmente

jurídica, mas (...) uma forma social, de que o menos que se possa dizer (...) é que alguém que aí não viva com a sua consciência e a sua alma, não pode sentir-se em sua casa, nem participar na sua história” (Marx & Engels, s.d.: 146). E Marx revolta-se em absoluto contra a Crítica que pensa criar o mundo a partir de si própria, a partir de sua Idéia, e que o faz sem interferir na liberdade propriamente humana, uma vez que a Crítica prepara um mundo onde cada homem possa ser e fazer o que quiser. A Crítica é, pois, onipotente porque pretende conseguir conciliar o mundo que prepara para o homem, com a liberdade deste, uma vez que é também onisciente: deste modo, não haveria possibilidade de se instaurar “de modo mais feliz a harmonia pré-estabelicida da onipotência divina com a liberdade e o destino natural do homem” (Marx & Engels, s.d.: 148).

Para além disso, para fazer uma apologia de si mesma e libertar-se do seu passado de Massa, a Crítica faz crítica de si mesma reforçando o abismo que a separa da Massa. Se a Crítica foi obrigada, por vezes, a fazer política, “sempre se sentiu insegura quando se entregou a reivindicações dessa espécie (política) e que, nessas reivindicações, estava em contradição com os seus elementos verdadeiros, contradição que já tinha encontrado a sua solução nesses elementos” (Marx & Engels, s.d.: 158). Deste modo, mesmo quando a Crítica apresenta, em seu passado, seu caráter massivo de Massa, ela se apresenta como já tendo resolvido esse caráter de modo que à Crítica coube, mesmo lá, uma separação da Massa: a Crítica “não se encontrava em contradição consigo mesma... e eis então atingido o objetivo geral da auto-apologia” (Marx, s.d., p. 159).

Voltando, novamente, à questão judaica, Marx passa a atacar um outro ponto da concepção de Bauer sobre a questão judaica, a saber, o fato de que a Crítica considera a questão como uma questão religiosa. Ora, prossegue Marx, a questão judaica já não é, nos dias de hoje, uma questão religiosa mas uma questão social. Já nos *Anais Franco-Alemães* mostrou-se isso e mais: ali, caracterizou-se a “situação real do judaísmo na sociedade burguesa de hoje” (Marx & Engels, s.d.: 163). Não podemos negar, continua Marx, que a questão judaica é também uma questão religiosa. Mas tem-se que verificar a base real desta essência: não explicar os judeus pela religião judaica mas explicar a religião judaica a partir dos judeus reais. Tem-se, portando, que inverter a ordem, pôr de cabeça para baixo a teoria para que se compreenda em toda a extensão a questão judaica. Contrariamente à opinião de

que o judaísmo manteve-se apesar da história e que ele sobrevive apenas “como grosseira dúvida religiosa quanto à origem sobrenatural do cristianismo, isto é, como prova sensível contra a revelação cristã” (Marx & Engels, s.d.: 164), Marx afirma que o judaísmo hoje é a prática sensível e mais bem acabada do mundo cristão. A questão que se coloca, pois, não é a de tratar de emancipar o judeu do judaísmo mas de emancipar toda a humanidade da prática burguesa que é judaica em sua essência mais profunda. Assim, a tarefa consiste, pois, “em abolir o judaísmo da sociedade burguesa, a inumanidade da prática atual que atinge seu ponto culminante no sistema monetário” (Marx, s.d., p. 165)⁶¹.

Quanto à questão política da questão judaica Marx afirma que os judeus e cristãos estão politicamente emancipados nos Estados avançados (França e Estados Unidos) porque são reconhecidos como iguais perante a lei. Contrariamente ao que havia afirmado nos *Anais Franco-Alemães*, portanto, o Estado moderno emancipa efetivamente o homem do ponto de vista político, porque lhe garante os direitos por ele assegurado⁶². Quanto à emancipação humana, entretanto, esta ainda não se realizou. Mas Bauer defende-se destas acusações enfatizando que, com isso, “mostra-se aos Judeus que estavam iludidos quanto à situação de que exigiam ser libertados” (Marx & Engels, s.d.: 167). Mas Marx prossegue afirmando que o problema dos Estados subdesenvolvidos é que neles não se pode emancipar politicamente nenhum indivíduo, porque não há participação política, porque não há direitos políticos. Nos Estados avançados, não só o judeu é emancipado mas é o próprio Estado cristão acabado que emancipa os judeus. Ora, prossegue Marx, a liberdade que os judeus reivindicavam refere-se à liberdade burguesa, à proclamação dos direitos do homem que a Revolução Francesa logrou obter. Mas esta liberdade é uma falsa liberdade porque não emancipa verdadeiramente o homem. Não emancipa o homem da religião mas dá-lhe liberdade religiosa, isto é, o homem continua alienado na religião. Para além disto, não liberta o homem da necessidade de ganhar a vida: ora, a base natural da sociedade burguesa é o homem ‘independente’, “só ligado a outrem pelo laço do interesse privado e da

⁶¹ Marx propõe aqui uma inversão da lógica que estará madura quando da formulação do Método da Economia Política nos *Grundrisse*. Sobre a consolidação do materialismo dialético, ver a segunda seção do terceiro capítulo desta tese.

⁶² Em *A Questão Judaica* Marx afirma que o Estado é a essência alienada da sociedade civil, como argumentamos no capítulo anterior. Por isso o homem não se emancipa do ponto de vista político. Como

necessidade natural, de que não tem consciência, a escravidão do trabalho interessado, da sua própria necessidade egoísta e da necessidade egoísta de outrem” (Marx & Engels, s.d.: 170). Mais do que isto, os direitos universais burgueses (liberdade – igualdade – fraternidade) não são constituídos pelo homem mas pela sociedade burguesa, que sequer tem consciência disto. O homem não se emancipa, pois, do ponto de vista propriamente humano, porque sequer declara estes princípios (burgueses) conscientemente. É a alienação burguesa que os proclama (os direitos), num mundo onde o homem não é, pois, propriamente sujeito de sua história⁶³.

Mais adiante, Marx argumenta, contra a tese de Bruno Bauer - de que se tem que acabar com o privilégio da religião para então derrubá-la (a religião), uma vez que o judeu tem que se emancipar de sua religião para exigir do Estado que este também se emancipe da sua - que a abolição dos privilégios (das profissões, da propriedade fundiária, do comércio) leva apenas à afirmação da verdadeira indústria, da propriedade propriamente burguesa e do livre comércio. É por isso que a abolição do privilégio da religião cristã apenas faz com que ela se desenvolva “na sua universalidade prática” (Marx & Engels, s.d.: 174). Mais do que isso, a sociedade da abolição dos privilégios – que abole os privilégios que os fazia pertencer a “uma pequena coletividade exclusiva” (Marx & Engels, s.d.: 175) – leva a uma situação em que o homem já “não está ligado ao seu semelhante pela aparência de um laço universal, e (...) [gera - DLA] a luta universal opondo o homem ao homem, o indivíduo ao indivíduo” (Marx & Engels, s.d.: 175) e isola a individualidade de um indivíduo da dos outros indivíduos. A sociedade burguesa, a qual abole os privilégios, leva, portanto, a uma alienação do homem em relação aos outros homens. Quando Marx, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, se refere à alienação do homem em relação a outros homens, ele vê, basicamente, a relação de estranhamento que se estabelece entre o homem que trabalha e o homem a quem pertence o produto do trabalho. Assim, se o homem se relaciona com o objeto de seu trabalho como um objeto estranho, ele relaciona-se com o proprietário deste produto da mesma maneira: este se torna hostil, estranho, poderoso, numa palavra, os homens estão alienados, proprietários e não proprietários, uns dos outros. Aqui, entretanto,

Marx está preocupado, aqui, com a emancipação humana e como já estendeu o conceito de alienação para o campo da economia política, ele já não fala de alienação política.

⁶³ Sobre este ponto, ver última seção do quarto capítulo desta tese.

Marx dá uma nova dimensão à alienação dos homens entre si porque passa a conceber um outro tipo de oposição de uns em relação aos outros. Os homens estão, aqui, envolvidos em seu cálculo egoísta e envolvidos numa alienação mais ampla, a alienação burguesa: “toda a sociedade burguesa não passa dessa guerra recíproca de todos os indivíduos” (Marx & Engels, s. d.: 175).

Marx prossegue demonstrando que, ao contrário do que pensa a Crítica, a Revolução Francesa não foi levada a cabo pelas idéias, mas antes pelos homens "que põem em ação uma força prática" (Marx & Engels, s.d.: 179)⁶⁴. Não só as idéias nada criam por si mesmas, mas também não existe um Ser Supremo, "A Revolução", como quer a Crítica, que cria o Estado como um ente capaz de harmonizar os interesses egoístas e atomizados dos seres humanos: Marx critica, pois, a idéia da Crítica segundo a qual "depois de ter (...) suprimido as demarcações feudais no interior da vida nacional, a Revolução foi forçada a satisfazer e mesmo a atizar o puro egoísmo do nacionalismo, ao mesmo tempo em que o refreava criando o seu complemento necessário, reconhecendo a existência de um Estado supremo, confirmando assim o sistema universal do Estado, necessário para assegurar a coesão dos diferentes átomos egoístas" (Marx & Engels, s.d.: 178).

O ser humano não pode ser considerado um átomo, continua Marx. Isto porque um átomo é um ser pleno, que não necessita nada do mundo exterior. O ser humano, pelo contrário, é, a todo momento, lembrado de que não se basta, de que necessita do mundo externo, dos outros homens pois "cada um dos seus sentidos o leva a crer no significado do

⁶⁴ Voltemos aqui, por um momento, ao problema da continuidade em Marx que começamos a elaborar na última seção do primeiro capítulo desta tese. Lembremos, para isto, a seguinte afirmação de Fausto (1987a: 58): “nas obras de Marx do período de transição, sobretudo em *A Ideologia Alemã*, encontram-se textos que se afastam da perspectiva dos *Grundrisse* aqui exposta – perspectiva esta que, no essencial, não é diferente da de *O Capital* – numa direção inversa a das obras de juventude”. Na perspectiva de Fausto, pois, a obra de transição de Marx estaria mais próxima do estruturalismo que a sua obra de juventude ou mesmo a sua obra da maturidade. Nesta tese, entretanto, estamos apresentando uma visão distinta da defendida por Fausto, na medida em que achamos que mesmo a obra de transição de Marx reserva um espaço para a constituição do homem sujeito, o que é expresso, por exemplo, nesta passagem de *A Sagrada Família*: “[os homens – DLA] põem em ação uma força prática” (Marx & Engels, s.d.: 179) durante a Revolução Francesa que, definitivamente, não foi fruto das idéias. Para além disto, isto é, para além do fato de Marx afirmar a política como espaço de constituição do homem sujeito, Marx também analisa, a todo instante, como estamos tentando mostrar ao longo desta tese, a “esfera do vivido (a experiência da alienação em particular)” (Paulani, 1998: 216), o que, de alguma forma, também abre espaço para a constituição do homem sujeito, ou

mundo e dos indivíduos exteriores a si; e até o seu profano estômago lhe recorda todos os dias que o mundo exterior não é vazio, que é pelo contrário o que, no verdadeiro sentido, enche" (Marx & Engels, s.d.: 181). Porque, entretanto, os homens nada têm a ver com os interesses dos outros homens - não é da benevolência do padeiro que obtenho o meu pão de cada dia, diria Adam Smith – cada indivíduo é obrigado a se interpôr entre o interesse do outro indivíduo e aquilo que sacia a sua necessidade. Deste modo, é a vida civil que mantém os homens unidos e não o Estado, como quer Bruno Bauer. Na verdade, portanto, não é a vida civil que é resultado do Estado mas "é a vida civil que mantém a coesão do Estado" (Marx & Engels, s.d.: 182). Marx segue então analisando as agruras que a burguesia sofre durante o início da Revolução Francesa até o ponto em que ela passa a reconhecer no Estado um defensor do seu próprio interesse de classe: aqui, portanto, o Estado deixa de ser a essência alienada da sociedade civil, como quer o Marx da juventude, e passa a expressar o interesse de uma classe social, a burguesia, que o utiliza para apresentar como universais seus interesses através da implantação definitiva dos ideais da Revolução Burguesa - a igualdade, a liberdade e a fraternidade⁶⁵. É neste contexto que, pouco a pouco, a indústria, a propriedade, o comércio, a concorrência universal, os interesses egoístas, o regime de anarquia, o individualismo espiritual tornado estranho a (tornado alienado de) si mesmo se implantam (Marx & Engels, s.d.: 183-184).

Marx prossegue criticando a Crítica, a qual procura demonstrar, agora, que o Iluminismo teria naufragado. Mas Marx fulmina a Crítica: "constataremos com respeito o abismo que existe entre a história como realmente se passou, e a história tal e qual se passa em virtude do decreto da 'Crítica absoluta'" (Marx & Engels, s.d.: 187). A filosofia francesa

seja, apresenta uma espécie de "pré-história" do homem que transformar-se-á na verdadeira história do homem mediante o surgimento do socialismo.

⁶⁵ O modo de produção capitalista é a última fase de constituição do homem, é a última fase da pré-história do homem. Como o homem está na sua pré-história, tudo o que digo do homem, o homem é... capitalista, o homem é... operário, nega a humanidade do homem, porque estes não são verdadeiros predicados do homem enquanto tal. Temos aí, pois, um juízo de reflexão onde o sujeito, homem, passa "no" predicado, de tal forma que apenas o predicado está posto, enquanto o sujeito está pressuposto. Da mesma forma, a liberdade (a verdadeira liberdade), a riqueza (a verdadeira riqueza) e a propriedade (a verdadeira propriedade, a propriedade individual) estão ainda na sua pré-história. É por isso que os juízos a liberdade é... a liberdade burguesa, a riqueza é... a riqueza burguesa e a propriedade é... a propriedade burguesa "são [também - DLA] juízos de reflexão, nos quais o sujeito passa "no" predicado" (Fausto, 1987a: 38). Para uma discussão completa a este respeito, ver Fausto (1987a: 28-65). Ver também, a este respeito, a última seção do quarto capítulo desta tese.

das Luzes, pelo contrário, conduziu a "luta contra as instituições existentes, contra a religião e a teoria existentes, como ainda conduziram uma luta aberta, uma luta declarada contra a metafísica do século XVII e contra toda a metafísica" (Marx & Engels, s.d.: 187-188). E Marx passa a descrever a história da batalha entre a metafísica e a religião existentes e o Iluminismo francês. De agora em diante, afirma ele, a metafísica cede lugar ao materialismo, no domínio da teoria, e do socialismo e do comunismo, no domínio da prática. Para falar a verdade, continua, o materialismo tem duas veias. Uma é a do materialismo mecanicista, com origem em Descartes⁶⁶ e que se afirma na ciência francesa da natureza, mais precisamente na física. A outra tem origem em Locke e desemboca no socialismo. A queda da metafísica, portanto, só pode ser explicada pela ascensão da teoria materialista no século XVIII, ascensão esta que só pode ser explicada pela vida francesa de então: "essa vida era voltada para o presente imediato, para os prazeres e interesses temporários, numa palavra, para o mundo terrestre. À sua prática anti-teológica, anti-metafísica, materialista, deviam necessariamente corresponder teorias anti-teológicas, anti-metafísicas, materialistas" (Marx & Engels, s.d.: 190)⁶⁷. É deste ponto de vista que Feuerbach teve que combater a filosofia especulativa, uma vez que esta era o último apoio da teologia. Mas foi Locke, em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, quem ofereceu a base positiva para o materialismo nascente.

O Materialismo, continua Marx, "é o verdadeiro filho da Grã-Bretanha" (Marx & Engels, s.d.: 192), mais precisamente de Bacon, que considera que os sentidos são a verdadeira fonte do conhecimento verdadeiro e que "a ciência é a ciência da experiência e consiste na aplicação de um método racional ao dado sensível. Indução, análise, comparação observação e experimentação, tais são as condições principais de um método racional" (Marx & Engels, s.d.: 192). A seguir, Hobbes sistematiza o materialismo de Bacon, afirmando que a teoria nada mais é do que uma representação do mundo corpóreo, sensível e "tudo o que a ciência pode fazer é dar nome" (Marx & Engels, s.d.: 193) a estas

⁶⁶ Na "sua física, Descartes tinha emprestado à matéria uma força criadora espontânea e concebido o movimento mecânico como um ato vital. Tinha separado completamente a sua física da sua metafísica" (Marx & Engels, s.d., p. 189).

⁶⁷ Marx está procedendo, aqui, a uma inversão do pensamento de Hegel, uma vez que localiza na realidade sensível a origem da teoria. Sobre este ponto, isto é, sobre a formulação final de Marx sobre o Método da Economia Política ver segunda seção do capítulo três desta tese.

representações. Para fundamentar a idéia de que a realidade sensível é a base a partir da qual a teoria é concebida, Marx cita então o *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke, o qual resolve, neste momento, a relação entre a realidade e o pensamento, quando declara que "não existia nenhuma filosofia distinta dos sentidos humanos normais e do entendimento neles baseado" (Marx & Engels, s.d.: 194). Portanto, o materialismo francês tem origem no materialismo inglês e em Descartes e, assim como o materialismo cartesiano deságua nas ciências físicas, a outra veia do materialismo francês dá origem ao socialismo e ao comunismo. Vejamos.

Idéias de discípulos de Locke como Mandeville, apontam para o surgimento do comunismo quando afirmam que o homem é produto da sociedade. Assim, "se o homem é formado pelas circunstâncias, é necessário formar as circunstâncias humanamente" (Marx & Engels, s.d.: 196). Além deste, Marx cita Fourier, Helvétius, Bentham, Owen, Cabet, Désdamy, Gay, etc, todos eles apresentando teses comunistas a partir do materialismo francês. Deste modo, esta foi a história como ela praticamente se sucedeu, um caminho um tanto diferente daquele que a Crítica supôs, qual seja, que a filosofia das Luzes teria naufragado.

A Crítica absoluta, continua Marx, dissolve todo o esforço dos comunistas e socialistas acusando-os de estarem fazendo divagações e afirma que os socialistas alemães só se formaram graças ao socialismo francês. Mas Marx dispara: "o livro de Stein, *Der Kommunismus und Sozialismus des heutigen Frankreichs (O comunismo e o socialismo na França de hoje)* não tinha informado o senhor Bauer dos sistemas modernos ingleses. É por essa mesma razão decisiva que, cada vez que tagarela sobre os sistemas socialistas, a Crítica só fala dos sistemas franceses" (Marx & Engels, s.d.: 203). Para além disto, os alemães partidários do Iluminismo ocuparam-se da Massa, sendo por isso, estes alemães, criticados pela Crítica absoluta. A Massa, segundo Marx, produz literatura provando à Crítica que pode se elevar espiritualmente sem precisar dela. Esta contradição Espírito-Matéria que a Crítica trata de a todo momento atualizar é, pois, uma falsa oposição. Esta atualização aparece na seguinte afirmação da Crítica: "a contradição que opõe o Espírito à Massa é "a organização da sociedade" segundo a Crítica, sendo o Espírito ou a Crítica representantes do trabalho organizador; a Massa, a matéria prima; a História, o produto fabricado" (Marx

& Engels, s.d.: 204). A Crítica, pois, na sua atualização da oposição entre o Espírito e a Massa, derruba o socialismo e o comunismo pois estes são a representação da Massa ou o Espírito manchado pela Matéria.

É nesta linha, pois, que, com cinismo e sarcasmo, Marx afirma, no final de *A Sagrada Família*, que a *Literatur-Zeitung* crítica (a *Gazeta Literária Universal*, de Bruno Bauer) pereceu. O mundo, contudo, continua de pé.

4. *A Miséria da Filosofia*

A Miséria da Filosofia foi escrita durante o inverno de 1846-47 e tem como principal objeto uma crítica à *Filosofia da Miséria*, de Proudhon, que acabava de vir a público, a qual contribuiria para dar a seu autor um lugar de destaque entre os socialistas franceses de então.

Marx inicia seu ataque afirmando que "o Sr. Proudhon tem a infelicidade de ser singularmente desconhecido na Europa. Em França, tem o direito de ser mau economista, porque passa por ser bom filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser mau filósofo, porque passa por ser dos melhores economistas franceses" (Marx, 1990: 29) e é por isso que Marx, "na (...) qualidade de alemão e economista, simultaneamente, (...) [quis - DLA] protestar contra este duplo erro" (Marx, 1990: 29).

Todos os produtos, prossegue Marx, tem um valor de uso e um valor de troca. O valor de uso refere-se à capacidade que um produto tem de satisfazer necessidades humanas. A capacidade de um produto de ser trocado por outros denomina-se valor de troca. Segundo Proudhon, um valor de uso transforma-se em valor de troca porque nenhum homem é capaz de produzir tudo aquilo de que necessita para viver. Neste sentido, um homem propõe a outro que seus produtos se troquem, para que ambos se beneficiem e possam consumir aquilo que não produzem. Marx, neste ponto, critica duramente Proudhon uma vez que este teria uma aversão compulsiva ao método histórico de Adam Smith e

Ricardo. É através de um método histórico descritivo que devemos entender a transformação do valor de uso em valor de troca e não através de uma suposta proposta de um homem a outro, hipótese esta que estaria completamente fora da realidade contemplada.

Assim, prossegue Marx, houve um tempo, na Idade Média, onde só se trocava aquilo que era supérfluo, "o excedente da produção sobre o consumo" (Marx, 1990: 34). Numa segunda fase, todos os produtos passaram a ser objeto do comércio, todos os objetos passaram à troca. Então houve uma terceira fase em que tudo, virtude, amor, opinião, ciência, consciência, passou ao comércio. "É o tempo da corrupção geral, da venalidade universal, (...) o tempo em que qualquer coisa, moral ou física, tornando-se valor venal, é levada ao mercado para ser apreciada no seu mais justo valor" (Marx, 1990: 34). Além do fato de Proudhon não demonstrar através de um método histórico-descritivo o aparecimento da contradição entre valor de uso e valor de troca, Sismondi, Lauderdale e Ricardo já haviam percebido, muito antes de Proudhon, esta oposição, assinala Marx.

Marx segue, porém, Proudhon, na sua análise desta oposição. Segundo este, se a oferta de um produto for abundante, seu preço cai. Se a oferta for escassa, o seu preço aumenta. Seguindo este raciocínio até o limite, quando a oferta de um bem útil é infinita, seu preço é nulo. Quando a oferta de um bem inútil é escassa, seu preço é alto. Proudhon assimila, pois, segundo Marx, o valor de uso à abundância e o valor de troca à escassez. Proudhon prossegue e assimila ao valor de uso (e à abundância) a oferta e ao valor de troca (e à escassez) a procura⁶⁸. Mas, prossegue Marx, quem oferta também procura (dinheiro) e quem procura também oferta (dinheiro): Proudhon abstrai desta realidade e constrói um modelo fútil. Para além disto, é preciso lembrar, com Marx, que o produto representa, para o produtor, um valor de troca. Ele oferece um valor de uso que possui valor de troca. É por isso que valor de uso e valor de troca se opõem dentro de uma mesma mercadoria e é daí que surge a sua oposição.

Proudhon, prossegue Marx, opõe a procura à oferta, o comprador livre ao produtor livre (e, assim, o valor de troca, representado pela procura, ao valor de uso, representado pela oferta): "está provado que é o livre arbítrio do homem que dá lugar à oposição entre o valor útil e o valor de troca" (Proudhon *apud* Marx, 1990: 42). Ocorre que, segundo Marx,

o proprietário dos meios de produção não vende suas mercadorias por seu livre arbítrio. Este proprietário foi produzido num determinado modo de produção que se baseia na divisão do trabalho e nas trocas e, por isso, é obrigado a vender. Não é, portanto, do livre arbítrio "que dependem os meios de produção do produtor. Mais ainda: estes meios de produção são em grande parte produtos que lhe vêm de fora, e na produção moderna nem é mesmo livre [o proprietário - DLA] para produzir o que quer. O grau atual de desenvolvimento das forças produtivas obriga-o a produzir em tal ou tal escala. O consumidor não é mais livre que o produtor. A sua opinião [a sua demanda - DLA] assenta nos seus meios e nas suas necessidades. Uns e outros são determinados pela sua situação social, a qual depende, ela própria, de toda a organização social. Sim, o operário que compra batatas e a amante que compra rendas, seguem, um e outro, a sua respectiva opinião. Mas a diversidade das suas opiniões explica-se pela diferença da posição social que ocupam no mundo, a qual é produto da organização social" (Marx, 1990: 42-43). Assim, ambos, produtor e consumidor, ocupam posições que são produzidas por uma determinada organização social. Ambos não escolhem suas posições, as quais não são produto de sua vontade livre, de seu livre arbítrio. Ambos, produtor e consumidor, sofrem uma alienação macro, sofrem a alienação imposta pela sociedade burguesa.

Proudhon elimina de sua análise, segundo Marx, as despesas de produção (porque não admite que a mercadoria, para o produtor, é também valor de troca) e a concorrência (porque admite a existência de produtores e consumidores que são, antes de mais nada, cavaleiros do livre arbítrio). Logo a seguir, Proudhon passa a discutir o elemento que ele mesmo tinha desconsiderado, a saber, o custo de produção, que se constitui, para ele, na síntese entre valor de uso e valor de troca. Deste modo, o custo de produção é, a seu ver, o valor sintético ou o valor constituído: o valor constituído ou sintético é o valor que se constitui pelo tempo de trabalho embutido na produção de uma mercadoria. Mas esta não é uma descoberta do Sr. Proudhon, prossegue Marx. Esta descoberta remonta, antes, a Ricardo. Numa das passagens dos seus *Princípios de Economia Política*, Ricardo cita Adam Smith e completa: "se é a quantidade de trabalho fixada numa coisa que regula o seu valor cambiável, conclui-se que todo o aumento da quantidade de trabalho deve necessariamente

⁶⁸ A oferta é assimilada pelo valor de uso porque o produtor é proprietário do valor de uso. Do mesmo modo,

aumentar o valor do objeto no qual tenha sido empregado e, pela mesma razão, toda a diminuição de trabalho lhe deve diminuir o preço" (Ricardo *apud* Marx, 1990: 49).

Proudhon conclui, a partir da formulação do "seu" conceito de valor constituído, que uma certa quantidade de trabalho equivale sempre a uma quantidade de trabalho de igual magnitude (Marx, 1990: 53). Em segundo lugar, "em quantidade igual de trabalho, o produto de um dá-se em troca do produto do outro. Todos os homens são trabalhadores assalariados, e assalariados igualmente pagos por um tempo igual de trabalho. [Assim - DLA] a igualdade perfeita preside as trocas" (Marx, 1990: 53)⁶⁹.

Mas se o tempo socialmente necessário para produzir uma mercadoria determina o seu valor, então o tempo de trabalho socialmente necessário para reproduzir a força de trabalho determina, também, o seu valor, continua Marx na esteira de Ricardo: "assim, o valor relativo, medido pelo tempo de trabalho, constitui fatalmente a fórmula da escravatura moderna do operário, em lugar de ser, como quer o Sr. Proudhon, a 'teoria revolucionária' da emancipação do proletariado" (Marx, 1990: 55). Marx está aqui contrariando Proudhon que supõe que "a igualdade perfeita preside as trocas" (Marx, 1990: 53). Marx diz que a remuneração do trabalho, segundo o tempo de trabalho que custa a reprodução do trabalho, constitui, pelo contrário, a sua escravidão, a sua submissão ao sistema: ele está fazendo, aqui, referência à alienação burguesa, ao fato de que os homens produzem um sistema que, a seguir, passa a dominar os próprios homens. E tudo isto ocorre uma vez que este sistema não é um produto consciente do homem, não é um sistema que surge da interação das atitudes dos homens livremente associados.

A seguir, Marx passa a discutir o problema da troca de produtos que embutem trabalhos de diferentes qualidades. A hora de um joalheiro vale a hora de um tecelão? Por trás desta questão está o problema da redução do trabalho complexo ao trabalho simples, a qual, segundo Marx, é resolvida pela própria concorrência, que determina em que proporção a hora de um trabalho mais complexo é trocada por um trabalho mais simples. A concorrência, portanto, trata de reduzir o trabalho complexo ao trabalho simples (uma hora

a procura é identificada ao valor de troca porque ao comprador pertence o dinheiro.

⁶⁹ Se assim fosse, diria Marx em *O Capital*, não haveria diferença entre o valor do trabalho e o valor que o trabalho produz. Não haveria, portanto, mais valia e viveríamos, como quer Proudhon, numa sociedade sem exploração, numa sociedade onde a igualdade perfeita preside as trocas.

do trabalho de um joalheiro vale 12 horas do trabalho de um tecelão, por exemplo). Mas isto significa que o trabalho simples que é criado pela grande indústria se tornou a base desta fase atual do capitalismo: isto "supõe que os trabalhos se igualaram pela subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; que os homens se eclipsam perante o trabalho; que o pêndulo do relógio se tornou a medida exata da atividade relativa de dois operários, como o é da velocidade de duas locomotivas. Então, não é preciso dizer que uma hora de um homem vale uma hora de um outro homem, mas, antes, que um homem de uma hora vale um outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem nada; é, no máximo, a carcaça do tempo. Não há mais problema de qualidade. Unicamente a quantidade decide tudo: hora por hora, dia por dia; mas esta igualização do trabalho não é, de modo nenhum, obra da eterna justiça do Sr. Proudhon; é, simplesmente, o resultado da indústria moderna" (Marx, 1990: 57). A indústria moderna é, pois, a mãe da alienação do processo de trabalho, sentido do conceito de alienação que já discutimos quando expusemos os quatro sentidos em que a alienação aparece nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

A seguir, Marx proclama que "todas as conseqüências igualitárias que Proudhon retira da doutrina de Ricardo" (Marx, 1990: 58) ocorrem porque ele, Proudhon, comete o erro de determinar o valor das mercadorias pelo valor do trabalho. Isto fica claro quando ele afirma que "o trabalho de qualquer homem pode comprar o valor que contém"⁷⁰ (Proudhon *apud* Marx, 1990: 59), ou seja, o valor do trabalho equivale ao valor daquilo que é produzido, determina o valor daquilo que é produzido. Mas isso é determinar o valor de uma mercadoria pelo valor de outra, o qual, por sua vez, tem que ser determinado. E aí está o erro. Também Ricardo, continua Marx, demonstrou que Adam Smith tinha cometido o mesmo erro: às vezes Smith acha que o valor de uma mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho nela contida e às vezes Smith atribui à determinação deste valor o valor do trabalho. E Marx corrige: é o tempo socialmente necessário para produzir uma mercadoria (seja ela uma mercadoria comum, seja ela a força de trabalho) que determina o seu valor.

Para salvar seu sistema, entretanto, Proudhon nega, a seguir, que o trabalho seja mercadoria porque ele "pressente que isso é fazer do mínimo do salário o preço natural e normal do trabalho imediato, que isso [medir o valor das mercadorias pelo trabalho e

⁷⁰ Ver nota de rodapé anterior.

portanto medir o próprio valor do trabalho, que é então mercadoria - DLA] é aceitar o estado atual da sociedade. Deste modo, para escapar a esta consequência fatal, muda de idéia e pretende que o trabalho não é uma mercadoria, que não pode ter um valor (...) Esquece tudo. Para salvar o seu sistema, consente em sacrificar-lhe a base" (Marx, 1990: 62). Ao invés, pois, de assumir a reificação do trabalho, o fato de o trabalho ter se transformado numa coisa, no capitalismo, ao invés de assumir a alienação, a qual se faz evidente quando assumimos que o trabalho é mercadoria⁷¹, Proudhon "esquece tudo" (Marx, 1990: 62).

A seguir Proudhon altera o significado de seu conceito de valor constituído, aquele que corresponde ao valor de uma mercadoria, o qual passa a ser a proporção em que se trocam as mercadorias. E estas se trocam, quando oferta e demanda se equilibram, pelo trabalho nelas contido⁷². Mas Proudhon vai além. Ordena que as mercadorias sejam trocadas pelo seu "justo valor": "doravante os produtos serão trocados na razão exata do tempo de trabalho que custaram" (Marx, 1990: 64) e continua: as coisas que são mais úteis para a sociedade são aquelas que embutem menos tempo de trabalho na sua produção. Contrariamente, aquelas que são menos úteis cristalizam mais tempo. Assim, a sociedade começa sempre produzindo aquilo de que ela mais necessita porque é mais fácil proceder assim. Marx, entretanto, fulmina Proudhon: no capitalismo, produz-se, inicialmente, muitas vezes, os bens de luxo, aqueles que são menos socialmente úteis. É por isso que "numa sociedade futura, em que o antagonismo de classes tivesse acabado, onde já não houvesse classes, o uso não seria mais determinado pelo mínimo tempo de produção [e, não como quer Proudhon, o tempo mínimo de produção é determinado pelo grande grau de utilidade - DLA]; mas o tempo de produção social que se consagraria aos diferentes objetos seria determinado pelo seu grau de utilidade social" (Marx, 1990: 67). Desta maneira, prossegue Marx, o grau de utilidade de uma mercadoria não é refletido pela quantidade de trabalho

⁷¹ Ao afirmarmos que o trabalho é mercadoria, quando temos pela frente, pois, a reificação do trabalho, temos que assumir a alienação burguesa, isto é, o fato de que o capitalismo transforma tudo em mercadoria, inclusive o trabalho ou, melhor dizendo, que o capitalismo transforma todas as relações sociais em relações entre "coisas": a reificação pode ser entendida, pois, como um correlato preciso da alienação sistêmica. Para mais a este respeito ver o terceiro capítulo desta tese.

⁷² Vale lembrar, ainda, que, para o Marx maduro, este trabalho não é o tempo de trabalho para produzir uma mercadoria (qualquer tempo de trabalho) mas é o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la.

cristalizado na mercadoria⁷³. Além disto, o custo de produção (o tempo de trabalho empregado na produção da mercadoria) não regula o equilíbrio entre procura e oferta. É a concorrência, ao contrário, os embates entre oferta e procura que fazem com que o produtor produza uma quantidade que seja vendida a um preço que cubra pelo menos o custo de produção⁷⁴. Deste modo, é o funcionamento do sistema, que independe da vontade dos homens, que regula a produção e o consumo. A alienação burguesa, pois, só poderia ser superada caso os homens se associassem livremente e decidissem o que produzir, quanto produzir, etc.

E Marx vai adiante. O capitalismo, em sua marcha, faz aparecer não a variedade de produtos da qual se gaba Proudhon. Ao contrário, mercadorias são expulsas do mercado por outras mercadorias cujos custos de produção são mais baixos (cita-se aqui o fato de o algodão ter expulso o linho do mercado pelo fato de o primeiro ser proporcionalmente mais barato).

Mas Marx quer provar, através desta crítica a Proudhon, que este, junto com outros autores, quer "as proporções justas dos séculos passados com os meios de produção da nossa época, e (...) [que, então, estes autores - DLA] são reacionários e utopistas" (Marx,

⁷³ Dentro da lógica capitalista, ao contrário do que defende Proudhon, argumentam Paulani e Pait (1994), opera-se uma indiferenciação entre luxo e necessidade, uma vez que a lógica tradicional da "produção para o consumo" é substituída pela lógica capitalista do consumo a serviço da produção. Esta indiferenciação entre luxo e necessidade ocorre, segundo as autoras, em dois níveis. Em primeiro lugar, a indiferenciação entre luxo e necessidade que acontece no capitalismo é objetiva e se expressa, por exemplo, na exportação de seda para "garantir a obtenção do adubo necessário para produzir alimento" (Paulani & Pait, 1994: 1). Neste nível, entretanto, a indiferenciação ainda é positiva "porque faz do consumo muito mais do que um mero expediente da reprodução biológica, constituindo momento inescapável do devir do homem enquanto sujeito da história" (Paulani & Pait, 1994: 1). Esta indiferenciação, entretanto, ultrapassa o nível objetivo e atinge os indivíduos colocando-os a serviço da reprodução do capital através do *marketing* e da propaganda. Neste sentido, o supérfluo torna-se necessário e o que é necessário passa a ser supérfluo uma vez que se tem em conta, no capitalismo, não a satisfação das necessidades humanas mas das necessidades de reprodução do sistema. Para mais a este respeito ver última seção do capítulo quatro desta tese.

⁷⁴ A concorrência faz com que, portanto, as mercadorias não sejam trocadas pelo tempo de trabalho nelas embutido. Assim, a lei da proporcionalidade é, antes, a lei da desproporcionalidade. A tal 'lei da proporcionalidade' não vale por mais dois motivos. Primeiro, porque "com o nascimento da grande indústria, esta proporção justa teve que acabar, e a produção está fatalmente constrangida a passar, numa sucessão perpétua, pelas vicissitudes da prosperidade, de depressão, de crise, de estagnação, de nova prosperidade, e assim sucessivamente" (Marx, 1990: 72-73). Além disto, antigamente a demanda determinava a oferta mantendo a proporção entre as duas. Hoje, com o desenvolvimento da produção, a produção precede a demanda que a ela, mais tarde, deve se ajustar.

1990: 73). Estes autores querem, em resumo, "o progresso sem a anarquia" (Marx, 1990: 73).

Ao criticar Proudhon, Marx está atacando aqueles que vêem na determinação do valor pelo tempo de trabalho uma fórmula justa e, por isso mesmo, suscetível de ser aplicada a todos os produtos (inclusive à própria força de trabalho) num futuro pensado. Ao contrário, afirma Marx, esta é a fórmula do presente: mesmo os autores que querem aplicar a lei do valor trabalho para o próprio trabalho (que receberia, ele mesmo, nada menos que ele mesmo produz) só trabalham para, na verdade, reconstruírem o reflexo embelezado da sociedade atual. Assim, "é totalmente impossível reconstituir a sociedade numa base que é apenas uma sombra embelezada. À medida em que a sombra se torna corpo, apercebemo-nos de que este corpo, longe de ser a transfiguração sonhada, é o corpo atual da sociedade"⁷⁵ (Marx, 1990: 86).

Marx prossegue com Proudhon estudando a moeda. Segundo Proudhon, o ouro e a prata teriam sido as primeiras mercadorias que tiveram o seu valor constituído, de modo que ambos seriam as primeiras aplicações do valor constituído. Proudhon quer, a partir daí, seguir o caminho de onde o ouro e a prata saíram para ter seu valor constituído. Marx faz duas críticas a estas proposições, a saber, que são as trocas que tiveram que criar um valor cambiável específico (um valor de troca específico) de modo a conceber uma mercadoria específica para que as trocas pudessem ocorrer. Por isso, "a moeda não é uma coisa, é uma relação social" (Marx, 1990: 88). Assim, a moeda não é uma exceção, "um membro destacado de uma série desconhecida ou a reencontrar" (Marx, 1990: 88). Por outro lado, prossegue Marx, um valor nunca se constitui sozinho. O valor é constituído quando uma série de mercadorias são produzidas e os tempos de trabalho necessários para produzi-las passam a relacionar-se. Deste modo, a constituição do valor de troca do ouro e da prata ocorre junto com a constituição do valor de todas as outras mercadorias. Deste modo "não é, portanto, a mercadoria que chegou, no ouro e na prata, ao estado de valor constituído, é

⁷⁵ Isto porque, para Marx, é impossível reconstituir a sociedade atual tornando a exploração explícita. Para que o sistema funcione tal como funciona, é necessário que o trabalhador não veja que recebe um valor inferior àquele que produz. A exploração explícita nos levaria, isto sim, novamente à Idade Média. Para mais argumentos a este respeito, ver Marx, 1990: 83-86.

o valor constituído do Sr. Proudhon que chegou, no ouro e na prata, ao estado de moeda" (Marx, 1990: 90).

Proudhon, a seguir, fala de outras razões que teriam levado o ouro e a prata a se constituírem como moeda: o ouro e a prata teriam uma tendência espontânea à dominação, seriam preferidos a outras mercadorias, etc. Por outro lado, "é da consagração soberana que nasce a moeda; os soberanos apoderam-se do ouro e da prata e colocam-lhe o seu selo" (Marx, 1990: 91). Ora, responde Marx, não é o soberano que se apodera do ouro e da prata para constituir a moeda. São as relações econômicas que se apoderam do soberano e que o forçam a fazer do ouro e da prata, moeda: "a legislação, tanto política como civil, apenas pronuncia, verbaliza, o poder das relações econômicas" (Marx, 1990: 91). O soberano é alvo, pois, da alienação burguesa porque as relações econômicas, que não são fruto do agir consciente do homem, dominam-lhe e o fazem constituir a moeda, o agente universal das trocas.

A seguir, Marx procura fazer mais uma crítica ao método do Sr. Proudhon. Nesta crítica, Marx alinhava as idéias para a constituição do seu método, do Método da Economia Política, o qual só se apronta efetiva e definitivamente, como veremos no próximo capítulo, na introdução dos *Grundrisse*⁷⁶.

Segundo Proudhon, "não fazemos, de modo nenhum, uma história segundo a ordem dos tempos, mas segundo a sucessão das idéias. As fases ou categorias econômicas são, na sua manifestação, ora contemporâneas, ora invertidas...As teorias econômicas têm também a sua sucessão lógica e a sua série no entendimento: é esta ordem que nos orgulhamos de ter descoberto" (Proudhon, *apud* Marx, 1990: 25). Segundo Marx, Proudhon faz, nessa passagem, alusão a Hegel. Ele, Proudhon, entretanto, reduz Hegel a mesquinhas proporções, como Marx procurará mostrar a seguir.

O que faz Hegel? A razão, abstraindo de seu objeto, "não tendo fora de si terreno onde possa colocar-se nem objeto a que se possa opor, nem sujeito com o qual se possa compor, vê-se forçada a dar uma cambalhota, pondo-se, opondo-se e compondo-se - posição, oposição, composição. Para falar em grego, temos a tese, a antítese e a síntese ou afirmação, negação e negação da negação" (Marx, 1990: 117). Desta forma, o pensamento

⁷⁶ Ver, a este respeito, a segunda seção do terceiro capítulo desta tese.

se eleva e chega-se a um movimento puramente lógico. Se foi isto que Hegel fez com a religião, o direito⁷⁷, Proudhon procura fazer o mesmo com a Economia Política. Ocorre que Proudhon nunca conseguiu, segundo Marx, alcançar o movimento da tese, antítese e síntese, o movimento abstrato das categorias.

Criticando Hegel (e também Proudhon), que tomam as coisas ao contrário, que acreditam que o mundo dos objetos é a manifestação dos princípios, das categorias, Marx crê que "as categorias econômicas apenas são as expressões teóricas, as abstrações das relações sociais da produção" (Marx, 1990: 27). Desta maneira, os homens produzem as relações de produção tanto quanto produzem o pensamento que, por sua vez, reflete estas relações. Por isso, do mesmo modo que as relações de produção são engendradas historicamente, também os princípios, as idéias, são históricos.

Marx critica também o fato de Proudhon chegar à constituição do valor sem constituir, simultaneamente, todas as outras relações, a divisão do trabalho, a concorrência, etc. sem as quais, entretanto, o valor jamais teria existido. Marx, aqui, critica o movimento lógico das categorias que, entretanto, não apreende a construção da edificação social como um todo, cuja construção das partes é simultânea: com "efeito, como poderia apenas a fórmula lógica do movimento, da sucessão, do tempo, explicar o corpo da sociedade, no qual todas as relações coexistem simultaneamente e se suportam umas às outras?" (Marx, 1990: 123).

Mas Proudhon modifica a dialética de Hegel ao aplicá-la à Economia Política. Vejamos. Segundo Marx, para Proudhon a dialética se resume em apontar o lado bom e o lado mau de uma categoria econômica e depois eliminar ou remediar o lado mau. Mas a dialética, deste modo, se anula porque esta se refere ao movimento que se instala quando dois lados contraditórios de uma categoria fazem nascer uma nova categoria: com "efeito, tomando sucessivamente, uma a uma, as categorias econômicas, e fazendo desta o antídoto daquela, o Sr. Proudhon acaba por fazer com esta mistura de contradições, dois volumes de contradições que justamente intitula *O Sistema das Contradições Econômicas*" (Marx, 1990: 125). Quando se trata, portanto, de pôr a dialética, de conceber a sucessão das idéias

⁷⁷ Assim, Hegel acha que constrói o mundo "pelo movimento do pensamento, mas não faz mais que reconstruir sistematicamente e ordenar segundo o método absoluto os pensamentos que estão na cabeça de toda a gente" (Marx, 1990: 121).

segundo o método dialético, Proudhon não o faz. Deste modo, Proudhon nem apresenta a história real das categorias e nem sua história no entendimento. Não faz uma coisa nem outra. "Assim, nem a história profana das categorias, nem a sua história sagrada! Que história nos apresentará ele afinal? A história das suas próprias contradições"⁷⁸ (Marx, 1990: 126).

Se admitimos, porém, que os princípios se sucedem no pensamento tal como eles se sucedem na história, temos que admitir que "o princípio da autoridade, por exemplo, teve lugar no século XI, assim como o princípio do individualismo no século XVIII" (Marx, 1990: 127). Mas, prossegue Marx, temos que verificar que as relações entre os homens, seu modo de produzir, sua técnica, etc. produzem o século e portanto o princípio. Fazemos portanto a história real e abandonemos o éter da razão pura.

Os economistas, continua Marx, "são os representantes científicos da classe burguesa" (Marx, 1990: 138) porque, para eles, as leis que regem a sociedade burguesa são eternas e imutáveis. Mas as do feudalismo não o eram. Deste modo, "houve história mas já não há" (Marx, 1990: 134). Os socialistas e comunistas, por sua vez, "são os teóricos da classe proletária" (Marx, 1990: 138) e serão utopistas até o momento em que o modo de produção for transformado pelas forças produtivas, quando, de fato, o real produzir o comunismo. Neste momento, os socialistas e comunistas já não farão utopia mas revolução. Proudhon, prossegue Marx, vê nas exposições dos economistas o lado bom do capitalismo e nas exposições dos comunistas a denúncia do lado mau. Mas Proudhon fica abaixo dos economistas e dos comunistas. Fica abaixo dos economistas porque não explora as relações econômicas em toda a sua dimensão, uma vez que acredita ter descoberto uma fórmula, a do valor constituído, o que, para ele, basta. Fica abaixo dos comunistas porque "não tem

⁷⁸ Como já se disse, o problema, para Proudhon, é eliminar o lado mau e preservar o lado bom das categorias. O lado bom é a igualdade. Assim, "a divisão do trabalho, o crédito, a oficina, que todas as relações econômicas não foram inventadas senão em benefício da igualdade e, no entanto acabaram por se virar contra ela. Porque a história e a ficção do Sr. Proudhon se contradizem a cada passo, este conclui que há contradição. Se há contradição, ela só existe entre a sua idéia fixa e o movimento real. Doravante, o lado bom de uma relação econômica é aquele que afirma a igualdade; o lado mau é aquele que a nega e afirma a desigualdade. Qualquer nova categoria é uma hipótese do gênio social, para eliminar a desigualdade criada pela hipótese precedente. Em resumo, a igualdade é a intenção primitiva, a tendência mística, o fim providencial que o gênio social tem constantemente à frente, ao rodopiar no círculo das contradições econômicas" (Marx, 1990: 132). Marx, obviamente, faz uma crítica pesada a este fim providencial de Proudhon: até hoje, nenhum dos fatos econômicos que se sucederam levaram à afirmação da igualdade, antes o contrário.

bastante coragem, nem luzes suficientes para se elevar, nem mesmo especulativamente, acima do horizonte burguês" (Marx, 1990: 139).

A seguir, Marx prossegue, com Proudhon, fazendo uma avaliação da divisão do trabalho. Segundo Marx, Proudhon teria afirmado que os economistas só viram o lado bom da divisão do trabalho. Mas Marx critica Proudhon: Smith, por exemplo, teria visto que as diferentes qualidades que os homens possuem não são a causa da divisão do trabalho mas sua consequência, isto é, haveria uma divisão de aptidões desenvolvidas em cada um dos indivíduos segundo o trabalho que cada um deles realiza. Um outro economista, Lemontey, teria apontado que uma nação prospera rapidamente quando as artes mecânicas prosperam e estas se desenvolvem sem depender da razão ou do sentimento daquele que trabalha com a máquina. "Assim, poder-se-ia dizer que a perfeição, em relação às manufaturas, consiste em poder dispensar-se o espírito, de maneira que, sem esforço mental, a oficina possa ser considerada como uma máquina, cujas partes são os homens...O oficial general pode ser muito hábil na arte da guerra, enquanto todo o mérito do soldado se limita a executar alguns movimentos do pé ou da mão. Um pode ter ganho o que o outro perdeu...Num período em que tudo está separado, a arte de pensar pode, ela própria, formar um ofício à parte" (Ferguson *apud* Marx, 1990: 143-144). Marx aponta, já aqui, a alienação do processo do trabalho: o homem estranha o processo de trabalho porque não o concebe. Não se envolve com o trabalho porque não o planeja. Contrariamente, seus sentimentos e seu espírito permanecem alheios ao que está sendo executado. E isto é uma consequência da divisão do trabalho entre aqueles que pensam e aqueles que executam.

Proudhon prossegue mostrando os inconvenientes da divisão do trabalho, após constatar que ninguém havia atentado, até então, para o seu (da divisão do trabalho) lado ruim: "o trabalhador, depois de ter sido afligido na sua alma por uma função degradante, não pode deixar também de ser atingido no corpo pela exigüidade da recompensa" (Proudhon, *apud* Marx, 1990: 146). Proudhon, nesta passagem, também faz referência à degradação do processo de trabalho, ao alheamento do trabalhador, à alienação do processo de trabalho. Ocorre que o maquinário, segundo Proudhon, representa a negação dialética do trabalho miserável que o trabalhador despense porque este maquinário reaglutina as parcelas do trabalho antes divididas. Mas Marx critica, novamente, Proudhon: "[ele, Proudhon - DLA]

tem necessidade de uma nova história da divisão do trabalho, não para fazer derivar dela as contradições, mas para reconstruir a oficina à sua maneira" (Marx, 1990: 147). Mas não dá para reconstruir a oficina a partir da divisão do trabalho, porque esta instauração do trabalho parcelar é simultânea à implantação da moderna oficina. Além disto, Proudhon dá mais uma amostra do seu método "histórico e descritivo" que fez nascer a indústria da divisão do trabalho e o regime de salariedade da indústria⁷⁹: Proudhon "supõe um homem que notou que, ao dividir a produção em diversas partes e fazendo executar cada uma por um operário à parte, se multiplicaram as forças de produção" (Marx, 1990: 149). Este homem explicou a outros homens sua idéia, tratando os outros homens, que mais tarde seriam seus operários, como iguais. E essa igualdade inicial desapareceu por causa da relação desigual entre patrão e operário e por causa da dependência deste do sistema de salariedade.

A máquina e a oficina, prossegue Marx, criaram o princípio da autoridade no interior do trabalho, ao qual todos os trabalhadores tiveram que se submeter. Como, entretanto, nasceu a oficina?⁸⁰ Ela nasceu a partir

- 1- da acumulação de capitais, facilitada pela descoberta da América (e da conseqüente abundância, criada por esta descoberta, de metais preciosos na Europa);
- 2- do aumento da quantidade de mercadorias em circulação, expansão que ocorreu, por sua vez, a partir da penetração do comércio nas Índias Orientais pela rota do Cabo da Boa Esperança, do regime colonial e do comércio marítimo;
- 3- da fuga de numerosos servos dos feudos, os quais se tornaram vagabundos, por essa época, e da expulsão dos camponeses dos campos ingleses. Esta expulsão ocorreu por causa da transformação dos campos em pastos e por causa do aumento da produtividade da agricultura, que dispensou braços;

⁷⁹ A descoberta dos instrumentos de produção e "a concentração dos instrumentos de produção e a divisão do trabalho são tão inseparáveis uma da outra como o são, no regime político, a concentração dos poderes públicos e a divisão dos interesses privados" (Marx, 1990: 153), diz Marx em contraposição a Proudhon.

⁸⁰ Marx prossegue, aqui, contrapondo-se ao "método" de Proudhon. Além disto, Marx faz referência, aqui, como mostraremos no quinto capítulo desta tese, ao surgimento da manufatura. Em *O Capital*, Marx aborda o trabalho nas diferentes fases pela qual passou a indústria: a cooperação, a manufatura e a grande indústria. A cooperação forma-se onde o capital agrupa instrumentos de trabalho e operários num mesmo espaço. A manufatura vai além e estabelece a divisão do trabalho, uma vez que ambos, instrumentos e trabalhadores foram já reunidos pela cooperação. Não há ainda, entretanto, o agrupamento dos instrumentos para formar as máquinas, como na grande indústria.

4- da acumulação de instrumentos e de trabalhadores num só local, sob as ordens do capital. Esta concentração de instrumentos e de trabalhadores foi constituindo, a partir da oficina, a manufatura, onde o trabalho já era então dividido e parcelado em tarefas muito simples.

A grande indústria, por sua vez, constituiu-se a partir da reunião de instrumentos em máquinas. Ao contrário do que diz Proudhon, portanto, "nada de mais absurdo que ver nas máquinas a antítese da divisão do trabalho, a síntese que restabelece a unidade no trabalho dividido" (Marx, 1990: 152). Isto porque "pela introdução das máquinas desenvolveu-se a divisão do trabalho no interior da sociedade, simplificou-se a tarefa do operário no interior da oficina, foi reunido o capital, o homem foi ainda mais despedaçado" (Marx, 1990, p. 155). A partir, pois, da introdução das máquinas no processo de produção, aumentou-se ainda mais a alienação do processo de trabalho.

Tem-se então, na passagem da oficina medieval para a oficina cooperativa moderna, desta para a manufatura e da manufatura para a grande indústria um aumento do idiotismo da profissão: "segundo o sistema das gradações do trabalho, é preciso fazer uma aprendizagem de vários anos antes que o olho e a mão se tornem bastante hábeis para executarem certas operações difíceis em mecânica; mas, segundo o sistema que decompõe um processo reduzindo-o aos seus princípios constitutivos, e que submete todas as partes à operação de uma máquina automática, pode-se confiar essas mesmas partes elementares a uma pessoa dotada de uma capacidade normal depois de a ter submetido a uma curta prova; pode-se mesmo, em caso de urgência, fazê-la passar de uma máquina para outra, segundo a vontade do diretor do estabelecimento (...) o objetivo constante e tendência de qualquer aperfeiçoamento no mecanismo é, com efeito, o de se ultrapassar inteiramente o trabalho do homem e de lhe diminuir o preço, substituindo a atividade do operário adulto pela das mulheres e crianças ou o trabalho de hábeis artesãos pelo de operários rudes" (Marx, 1990: 157-158). Este aumento do idiotismo da profissão nada mais é, pois, do que o aumento da alienação do processo de trabalho.

E Marx conclui: esta imbecilização no trabalho é progressista porque suscita no homem uma necessidade de universalização, uma necessidade de um desenvolvimento propriamente humano, uma vez que liberta o homem do trabalho propriamente dito, pois o trabalhador torna-se, antes, um vigia da máquina. Proudhon, neste ponto, quer fazer regredir

o homem ao trabalho imbecil empregado na fabricação de alfinetes da manufatura de Adam Smith ou, quem sabe até, fazê-lo regredir ao trabalho corporativo das oficinas feudais.

E Marx prossegue na sua crítica a Proudhon refletindo sobre a sua formulação sobre o monopólio e a concorrência. A concorrência, diz Proudhon, tem um lado bom e um lado mau. Quanto ao lado bom, "a concorrência é uma relação social na qual desenvolvemos atualmente as nossas forças produtivas. Ele [Proudhon - DLA] dá a esta verdade, não desenvolvimentos lógicos, mas formas muitas vezes bem desenvolvidas, dizendo que a concorrência é a emulação industrial, o modo atual de ser livre, a responsabilidade no trabalho, a constituição do valor, uma condição para o advento da igualdade, um princípio de economia social, um decreto do destino, uma necessidade da alma humana, uma inspiração da justiça eterna, a liberdade na divisão, a divisão na liberdade, uma categoria econômica" (Marx, 1990: 163-164). Quanto ao seu lado mau, a concorrência "cria a miséria, fomenta a guerra civil, muda as zonas naturais, confunde as nacionalidades, perturba as famílias, corrompe a consciência pública, subverte as noções de equidade, da justiça, da moral e, o que é pior, destrói o comércio honesto e livre e não dá sequer em compensação o valor sintético, o preço fixo e honesto. Desencanta a toda a gente, mesmo os economistas. Conduz as coisas até o ponto de se destruir a si própria" (Marx, 1990: 165). A concorrência destrói a si própria porque cria o monopólio e, segundo Marx, pela primeira vez Proudhon leva a dialética a bom termo: tese e antítese, concorrência e monopólio. O problema é que, segundo Marx, é o monopólio feudal que produz a concorrência que, por sua vez, produz o monopólio burguês. Tese (monopólio feudal), antítese (concorrência burguesa) e síntese (o monopólio burguês). Portanto a síntese de Proudhon também está equivocada: não é o imposto que acaba com o lado mau do monopólio⁸¹. Isto porque "os impostos servem precisamente para dar aos burgueses os meios de se conservarem como classe dominante" (Marx, 1990: 168). Segundo Proudhon, entretanto, o imposto sobre o consumo teria sido criado para que a igualdade fosse alcançada e para que o proletariado fosse auxiliado. Mas, pelo contrário, continua Marx, "o imposto sobre o consumo apenas se desenvolveu verdadeiramente após o advento da burguesia (...) [e foi criado para - DLA] explorar a

⁸¹ Teríamos então, a tese (a concorrência), a antítese (o monopólio) e a síntese (o imposto) que o gênio social produz para acabar com a classe dominante, segundo o raciocínio de Proudhon.

riqueza frívola, alegre, pródiga dos grandes senhores que nada faziam além de consumir" (Marx, 1990: 168).

A seguir, Marx explora a questão da renda e da propriedade da terra, criticando, novamente, Proudhon. Segundo este, inicialmente não havia renda da terra. Mas, pouco a pouco, "a multiplicação das famílias e o progresso da agricultura fizeram mostrar o preço da terra. O trabalho veio dar ao solo o seu valor: daí nasceu a renda. Quanto mais, com a mesma quantidade de serviços, um campo podia dar frutos, maior era a sua avaliação; deste modo, a tendência dos proprietários foi sempre a de se apropriarem da totalidade dos frutos do solo, menos o salário do rendeiro, isto é, menos o custo de produção. (...) Cumprindo o proprietário um dever místico e representando face ao colono a comunidade, o rendeiro não apresenta mais, nas previsões da Providência, do que um trabalhador responsável, que deve prestar contas à sociedade de tudo o que colhe além do seu legítimo salário... Por essência e destino, a renda é, portanto, um instrumento de justiça distributiva, um dos mil meios que o gênio econômico prepara para chegar à igualdade (...). A renda, ou, para melhor dizer, a propriedade, quebrou o egoísmo agrícola e criou uma solidariedade que nenhum poder, nenhuma repartição das terras teria feito nascer... No presente, obtido o efeito moral da propriedade, resta fazer a distribuição da renda" (Proudhon *apud* Marx, 1990: 172-173). Proudhon, segundo Marx, envolveu a teoria de Ricardo da renda da terra num véu místico, numa torrente de palavras. O que teoriza Ricardo sobre a renda da terra? Para Ricardo a renda nasce da diferença entre o preço do produto agrícola e o seu custo de produção. Como, ao longo do tempo, a população cresce e terras menos férteis têm que ser utilizadas ou investimentos menos produtivos têm que ser utilizados nas terras mais férteis⁸², o preço da mercadoria no mercado cresce porque têm-se que utilizar mais trabalho para gerar o mesmo produto e surge, portanto, um diferencial entre esse preço e o custo de produção nas terras mais férteis, uma vez que o preço é determinado pelo custo de produção nas terras

⁸² Deve-se ressaltar, porém, que a renda surge da concorrência, das relações sociais de produção e não da diferença de fertilidade do solo. E Marx faz uma crítica a Ricardo e Proudhon: os investimentos realizados na terra só são feitos porque fazem com que ela produza mais do que produzia com o emprego de igual quantidade de trabalho. Por isso não há necessidade de se recorrer a terrenos menos férteis. Portanto, os investimentos realizados na terra diminuem a renda da terra. Por isso os proprietários da terra sempre foram contra estes melhoramentos.

menos férteis⁸³. E Marx prossegue: ao invés de ligar o homem à terra, como quer Proudhon, a renda da terra nada mais é do que a consequência da transformação da terra feudal em propriedade burguesa, uma vez que a renda aparece no momento em que o capitalista tem como fim o lucro, tal como o capitalista industrial. Assim, "a renda isolou tão perfeitamente o proprietário fundiário do solo, da natureza, que ele nem tem necessidade de conhecer as suas terras, tal como se vê em Inglaterra. Quanto ao renteiro, ao capitalista industrial e ao operário agrícola, não estão mais ligados à terra que exploram, tal como não o estão o empresário e o operário das manufaturas ao algodão ou à lã que fabricam" (Marx, 1990: 176). A propriedade burguesa leva, pois, ao fato de que o operário passa a ter uma relação de estranhamento em relação ao que é produzido, não se reconhecendo naquilo que é produzido: o operário (industrial ou agrícola) está, pois, alienado do produto do trabalho.

Marx critica ainda Proudhon por este afirmar que uma alta geral nos salários provocaria uma alta geral nos preços. Ora, diz Marx, é impossível conceber uma alta geral nos preços porque se todos os preços subirem, então, na verdade, nenhum dos preços está subindo relativamente aos outros. Além disso, o que ocorreria é que as indústrias que empregam menos trabalho relativamente ao capital teriam seu preço diminuído em relação àquelas que empregam mais trabalho que capital (conclusão à qual Ricardo já havia chegado).

Por fim Marx critica Proudhon por este ter aversão às coligações dos operários. Mas não é só Proudhon que critica estas coligações. Os economistas também o fazem alegando que "ao coligaram-se, [os trabalhadores – DLA] entravarão a marcha regular da indústria, perturbarão o comércio e precipitarão a invasão das máquinas, que, tornando em parte vosso trabalho inútil, vos forçarão a aceitar um salário ainda mais baixo" (Marx, 1990: 188). Os socialistas, por sua vez, criticam as coligações porque querem que os operários esqueçam a sociedade antiga para que entrem na nova sociedade que eles (socialistas) prepararam para os operários.

⁸³ Assim, segundo Ricardo, "se se pudesse, como na indústria manufatureira, recorrer sempre a máquinas menos dispendiosas e mais produtivas, ou se os segundos investimentos produzissem tanto como os primeiros, então o preço dos produtos agrícolas seria determinado pelo preço dos gêneros produzidos pelos melhores instrumentos de produção, como vimos para o preço dos produtos manufaturados. Mas também, a partir desse momento, teria desaparecido a renda" (Marx, 1990: 174).

Mas as coligações, continua Marx, são o produto das aglomerações de operários. Isto faz com que se forme uma massa, uma classe, que faz frente a uma outra classe, a dos burgueses. A classe operária, através das coligações, passa a ser, portanto, uma classe para si: na "luta (...) esta massa reúne-se, constitui-se em classe para si mesma. Os interesses que defende tornam-se interesses de classe" (Marx, 1990: 190-191), o que de alguma maneira atenua a alienação do outro, nos termos dos *Manuscritos de Paris*.

Esta luta constituirá uma massa revolucionária que, apoiada no desenvolvimento das forças produtivas que acabam se opondo às relações de produção, derrubará o capitalismo e emancipará a classe trabalhadora. Esta revolução emancipa a classe trabalhadora e põe fim ao antagonismo de classes porque, acaba com elas. Além disto, esta revolução, protagonizada pela classe trabalhadora, põe fim ao poder político, põe fim ao Estado, já que "o poder político é precisamente o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil" (Marx, 1990: 192).

5. Conclusão

Indo além das suas obras de juventude (*A Questão judaica*, *Os Manuscritos de Kreuznach*, *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução)* e os *Manuscritos Econômico Filosóficos*), Marx formula aqui, explicitamente, indo além, pois, da alienação vivida pelo trabalhador em relação ao produto do trabalho, ao processo de trabalho, a si mesmo e aos outros, o conceito de alienação sistêmica, concebendo o modo de produção capitalista como um conjunto de relações sociais que se constitui a partir da interação das ações individuais, interação esta que ocorre e produz este modo sem que, originalmente, os indivíduos o tivessem planejado. Marx propõe aqui, de uma maneira mais explícita, pois, a emancipação humana como fruto da superação do Estado e do antagonismo de classes, uma vez que a nova sociedade abole as classes. Esta formulação, entretanto, está razoavelmente de acordo com as idéias desenvolvidas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* onde Marx

afirma que a emancipação humana só se efetuará quando os trabalhadores se emanciparem da sua auto-alienação. Deve-se lembrar, entretanto que apenas em *A Ideologia Alemã* (e na *Miséria da Filosofia*) Marx pôde formular o problema da emancipação explicitamente em termos de uma revolução radical, que faz surgir um novo modo de produção sem classes e sem Estado (o que necessariamente abole a alienação vivida pelo trabalhador, uma vez que esta tem origem na alienação sistêmica, como tentaremos mostrar no capítulo quatro desta tese), porque é só nesta fase que Marx formula explicitamente o seu conceito de modo de produção⁸⁴. Deve-se ainda realçar que *As Teses sobre Feuerbach*, *A Ideologia Alemã* e *A Sagrada Família* são obras fundamentais na crítica de Marx ao idealismo praticado por seus antigos companheiros da esquerda hegeliana. *A Miséria da Filosofia*, por sua vez, mostrou-se fundamental no acerto de contas de Marx relativamente ao socialismo utópico representado aqui por Proudhon (Gorender, 1983: XV). Para as elaborações posteriores de Marx estes acertos de conta parecem-nos fundamentais e por isto foi por nós analisado neste capítulo.

⁸⁴ Este conceito estava apenas implícito nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

III. A Teoria da alienação na maturidade de Marx: o dinheiro nos *Grundrisse*

1. Introdução

No período 1934-41 o Instituto Marx-Engels-Lenin (IMEL) de Moscou publicou um conjunto de manuscritos de Marx da década de 1850 em dois volumes. Somente no início da década de 70 apareceram, a partir desta primeira edição do IMEL, as edições francesa e italiana e mais recentemente as edições russa e inglesa. Este conjunto de manuscritos, que foram denominados pelos seus editores da primeira edição em alemão (do IMEL) de *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf)* ou, na versão espanhola, *Elementos Fundamentales de la Crítica de la Economía Política (Borrador)*, cuja primeira edição data de 1971, foi publicado junto com outros escritos de Marx de 1850-51. Estes escritos publicados originalmente pelo IMEL foram resultado de um esforço extenuante de Marx: desde “outubro de 1857 até março de 1858, trabalhando sobretudo à noite, Marx escreveu em sete cadernos o grande manuscrito” (IMEL, 1986a: xlii). Marx passa, por esta época, por condições de extrema miséria, conseguindo um precário sustento a partir de publicações para periódicos, escrevendo, além destes sete cadernos, “pelo menos dois volumes impressos de artigos de fundo ingleses de *omnibus rebus et quisdam aliis*” (Marx, *apud* IMEL, 1986a: xlii), “[de todas as coisas, e inclusive de umas quantas a mais], principalmente para a *New York Daily Tribune* e a *New American Cyclopaedia*” (IMEL, 1986a: xlii)⁸⁵.

Perguntado, antes de morrer, sobre o que achava de serem publicadas suas obras completas, Marx respondeu: “Primeiro teria que escrevê-las” (Marx *apud* Nicolaus, 1986: xi). Marx achava, nesta época, que suas obras eram fragmentárias e ainda não tinham alcançado o grau de elaboração que ele exigia de si mesmo. Pode-se dizer, entretanto, apesar da afirmação cáustica de Marx a respeito de si mesmo (vê-se aqui que Marx não livrou nem a si próprio de sua crítica e sarcasmo ferrenhos), que os *Grundrisse*, apesar de apresentarem um caráter fragmentário (em grande medida porque não foram preparados

para publicação, mas fazem parte de um exaustivo trabalho de Marx de estudo e esclarecimento de suas próprias idéias), “foram a única obra de economia política verdadeiramente completa que Marx escreveu” (Nicolaus, 1986: xiv). Foi ainda nesta obra que Marx conseguiu finalmente apresentar a ordem capitalista desde suas origens e demonstrar a origem da sua derrubada. É em grande medida por esta razão que acabamos optando em elaborar este capítulo sobre a alienação no Marx maduro a partir dos *Grundrisse*. Há, entretanto, uma outra razão pela qual elegemos esta obra para seguirmos Marx em seus caminhos para a constituição de uma teoria da alienação capitalista, qual seja, o fato de que os *Grundrisse*, mais que outras obras, revelam um Marx hegeliano, não preocupado em popularizar seu texto no sentido de simplificá-lo para publicação e compreensão por parte da classe operária, como versam os mitos sobre *O Capital*. A grandeza dos *Grundrisse* é revelada, inclusive, porque, pela primeira vez em sua obra, Marx enfocou sistematicamente a economia da produção capitalista bem como o processo de acumulação, o que deu as bases fundamentais para a posterior elaboração de *O Capital* (Nicolaus, 1986: xviii).

Os dois primeiros volumes⁸⁶ desta obra são compostos de três partes: uma introdução, não concluída, que se encontra em um “caderno iniciado com com uma letra M e que começou a ser redigido em 23 de agosto de 1857” (Nota dos tradutores. Marx, 1986a: 2) e sobre o qual Marx deixa de trabalhar em meados de setembro, o capítulo do dinheiro, “que compreende o caderno I e as sete primeiras páginas do caderno II” (Nota dos tradutores. Marx, 1986a: 36), redigido em outubro de 1857, e o capítulo do capital, “inicialmente denominado “O capítulo do dinheiro enquanto capital” [que - DLA] compreende os cadernos II (exceto as 7 primeiras páginas [que se referem ao capítulo do dinheiro - DLA]), III, IV, VI e VII” (Nota dos tradutores. Marx, 1986a: 176), escritos entre novembro de 1857 e começos de junho de 1858. O capítulo do capital, muito mais

⁸⁵ Deve-se notar aqui que Marx adoeceu após o término deste manuscrito, em abril de 1858, em grande medida por causa de um cansaço crônico que o grande esforço provocou (IMEL, 1986a: xliii).

⁸⁶ Não analisaremos aqui o terceiro volume do conjunto de três volumes que compõe o corpo do texto dos *Grundrisse* porque este terceiro volume inclui escritos dos cadernos de Marx do período de 1850-51 referentes a extratos escritos a partir de um estudo minucioso da obra de David Ricardo, um índice dos cadernos que compõe a primeira parte dos *Grundrisse*, um fragmento da versão primitiva da *Contribuição à Crítica da Economia Política* e dois índices elaborados por Marx em relação ao “material utilizável para o “Capítulo III” da mesma *Contribuição à Crítica da Economia Política*” (ver Marx, 1986c: 221 e 237).

extenso que o capítulo do dinheiro, “está dividido em três partes, que se ocupam respectivamente da produção, da circulação e da transformação da mais-valia em lucro” (Nicolaus, 1986: xviii).

Quanto ao capítulo do dinheiro, este procura elaborar questões propriamente econômicas, mas vai além. Elabora, inclusive, questões filosóficas e sociológicas, na medida em que Marx investiga, neste capítulo, “os efeitos da troca monetária sobre os vínculos da sociedade” (Nicolaus, 1986: xx). Quanto ao efeito primordial do dinheiro sobre os vínculos sociais, ressalta-se a alienação burguesa, como lembra Marx na seguinte passagem, segundo Nicolaus (1986: xx, xxi e xxii): a “redução de todos os produtos e de todas as atividades a valores de troca pressupõe tanto a dissolução de todas as rígidas relações de dependência pessoais (históricas) na produção, como a dependência recíproca geral de todos os produtores. Não só a produção de cada indivíduo depende da produção de todos os outros, senão também que a transformação de seu produto em meios de vida pessoais passa a depender do consumo de todos os demais (...). Esta dependência recíproca se expressa na necessidade permanente da troca e no valor de troca como mediador generalizado. Os economistas expressam este fato da seguinte maneira: cada um persegue seu interesse privado e só seu interesse privado, e deste modo, sem sabê-lo, serve ao interesse privado de todos, ao interesse geral” (Marx, 1986a: 83). Esta, afirma Marx, é a apologia realizada pelos economistas da sociedade burguesa, da sociedade da livre concorrência. O que se deveria apontar, entretanto, enfatiza Marx, é que “o próprio interesse privado é já um interesse socialmente determinado e pode ser alcançado somente no âmbito das condições que a sociedade fixa e com os meios que ela oferece; está ligado por conseguinte à reprodução destas condições e destes meios. Trata-se dos interesses dos indivíduos; porém seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua realização, estão dados pelas condições sociais independentes de todos” (Marx, 1986a: 84). Assim, ao invés da liberdade apologizada pelos economistas burgueses, que enfatizam o fato de que o capitalismo desamarra os homens das relações pessoais de dependência abrindo espaço para que cada indivíduo persiga tão somente os seus interesses pessoais, Marx procura mostrar a condição alienante à qual os indivíduos estão sujeitos na sociedade burguesa, uma vez que o conteúdo, a forma e os meios da realização dos interesses dos indivíduos estão determinados

pelas “condições sociais que são independentes de todos” (Marx, 1986a: 84). E isto assim o é porque a “dependência mútua generalizada dos indivíduos reciprocamente indiferentes constitui seu nexos social. Este nexos social se expressa no valor de troca (...). O indivíduo deve produzir um produto universal: o valor de troca ou, considerado este em si isoladamente e individualizado, dinheiro. Por outro lado o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade de todos os outros ou sobre as riquezas sociais, assim como seu nexos com a sociedade, o leva consigo no bolso (...)” (Marx, 1986a: 84). Deste modo, o conteúdo, a forma e os meios de realização dos interesses dos indivíduos são determinados por um “objeto”, qual seja, o dinheiro, o qual é uma “coisa” social. É deste modo que o intercâmbio “geral das atividades e dos produtos, que se converteu em condição de vida para cada indivíduo particular e é sua conexão recíproca [[com os outros]], se apresenta ante eles mesmos como algo alheio, independente, como uma coisa. No valor de troca o vínculo social entre as pessoas se transforma em relação social entre coisas; a capacidade pessoal, em uma capacidade das coisas (...). Cada indivíduo possui o poder social sob a forma de uma coisa. Arranque-se da coisa⁸⁷ este poder social e teremos que outorgá-lo às pessoas sobre as pessoas” (Marx, 1986a: 85). A partir destas passagens, verifica-se que Marx realiza com maior consistência a formulação de seu conceito, posteriormente exposto no primeiro capítulo de *O Capital*, de reificação, conceito este que pode ser entendido como um correlato preciso do conceito de alienação burguesa que viemos de expor desde o primeiro capítulo desta tese, quando da análise dos diversos sentidos que o conceito de alienação expressa nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Na elaboração deste conceito, Marx demonstra que as relações sociais, na sociedade burguesa, são coisificadas (reificadas) porque aparecem como relações entre coisas: entre a mercadoria e o dinheiro, entre o

⁸⁷ A tese fundamental que Marx elabora originalmente no conceito de alienação burguesa na seção sobre o Dinheiro do Terceiro Manuscrito dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* se expressa de modo muito mais elaborado aqui nos *Grundrisse*, uma vez que Marx revela “que o dinheiro é um objeto que expressa certo tipo de relação entre os seres humanos, produzida historicamente. O dinheiro é um vínculo social; quer dizer que vincula e rege reciprocamente as mais diversas atividades de indivíduos que de outro modo se encontrariam isolados. Ele que possui este vínculo social objetivado pode dominar as atividades de outros, representa o vínculo social *per se* e pode portanto atuar como representante da generalidade, da coletividade, para reger as atividades dos indivíduos dentro da sociedade” (Nicolaus, 1986: xxii). Deste modo é pelo dinheiro que a alienação burguesa inicialmente se revela: o homem cria uma relação social que é o dinheiro (a despeito deste insistir em apresentar-se como uma coisa) que passa a dominar-lhe. E isto é assim porque o dinheiro não é uma criação consciente da humanidade. O homem, no capitalismo, é um ser “em si” mas ainda não o é “para si”, porque não é sujeito.

dinheiro e a mercadoria. E são estas “coisas” sociais que dominam, pois, as relações sociais e é por isso que se lê logo a seguir que as “relações de dependência pessoal (no começo sobre uma base natural) são as primeiras formas sociais, nas quais a produtividade humana se desenvolve somente em um âmbito restringido e em lugares isolados. A independência pessoal fundada na dependência em relação às coisas é a segunda forma importante na qual chega a constituir-se um sistema de metabolismo social geral, um sistema de relações universais e de capacidades universais. A livre individualidade, fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos e na subordinação de sua produtividade coletiva, social, como patrimônio social, constitui o terceiro estágio” (Marx, 1986a: 85). A sociedade, pois, evolui de sistemas baseados em relações pessoais de dependência (a escravidão da Antigüidade Clássica e a servidão do Feudalismo) para um sistema em que as pessoas são “independentes” porque dependentes das coisas (o capitalismo). Deve-se aqui atentar para o fato que a questão posta com toda a clareza nesta passagem é que o “segundo cria as condições do terceiro”, isto é, o capitalismo cria as condições a partir das quais o socialismo ou o sistema da livre individualidade pode surgir.

Marx, entretanto, não apenas esclarece e elabora a idéia sobre o dinheiro como “coisa” social que determina as relações sociais, idéia esta já esboçada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como mostramos anteriormente, não apenas expõe o dinheiro pois como “coisa” que reifica e portanto define o quadro dentro do qual a alienação burguesa se expressa, mas vai além: ele já “não se detém neste ponto para lamentar-se da alienação dos indivíduos, uns dos outros e cada um de si mesmo, o que é resultado das relações de troca burguesas, mas passa a examinar esta forma das relações sociais dentro de uma perspectiva histórica e política” (Nicolaus, 1986: xxii). É desta forma que Marx passa para a terceira parte dos *Grundrisse*, para o capítulo sobre o capital, onde ele analisa a idéia da apoloquizada igualdade reinante na sociedade burguesa defendida pelos “economistas burgueses”, onde temos homens que se confrontam entre si sem estarem, como nas etapas anteriores da sociedade, envoltos em relações de dependência pessoal. Como iguais, os homens compram e vendem mercadorias e os trabalhadores vendem uma mercadoria específica, a força de trabalho, para os capitalistas. Esta troca entre trabalhadores e capitalistas é uma troca de equivalentes, tal como a troca de alguns centavos por um pedaço de pão. Coloca-se,

entretanto, a seguinte questão nas primeiras páginas do capítulo sobre o capital: se os capitalistas e os trabalhadores trocam equivalentes no momento da transação da força de trabalho, como podemos explicar a existência de “um excedente do qual vive a classe capitalista? Como pode ser que o trabalhador não seja enganado no contrato de trabalho e sem dúvida seja explorado? Qual é a fonte da mais-valia?” (Nicolaus, 1986: xxv). E a análise centra-se na venda da força de trabalho para o capitalista. A troca que se estabelece entre capitalista e trabalhador não tem a mesma natureza da troca de um punhado de centavos por um pedaço de pão, explica Marx. Se, num primeiro momento, a troca entre a força de trabalho e o capitalista aparece como troca de equivalentes, num segundo momento, na utilização da força de trabalho por parte do capitalista, torna-se claro de que não se trata aí de uma troca de equivalentes. Assim, como nota Nicolaus (1986: xxv), se num primeiro momento a troca entre capital e trabalho aparece como um intercâmbio de equivalentes, tal como todas as trocas que se processam na circulação simples, num segundo momento, o da apropriação pelo capital do valor de uso desta mercadoria por ele comprada (ou seja, o momento de seu consumo) ela se mostra como um “processo qualitativamente diferente e, só por erro se pode considerá-la como troca do tipo que for. Se contrapõe diretamente à troca; categoria essencialmente diferente” (Marx, 1986a: 216). E Marx passa a examinar “esta categoria essencialmente diferente” (Nicolaus, 1986: xxvi). A força de trabalho se vende pelo seu valor, isto é, em troca do valor equivalente aos serviços e bens necessários para a sua reprodução (tal como acontece com todas as outras mercadorias). Mas a força de trabalho é uma mercadoria especial. Ela sabe produzir um valor de troca superior ao seu próprio valor de troca. Na verdade, o capitalista, quando compra a força de trabalho, compra a possibilidade de usar a força de trabalho durante tantas e quantas horas, dando em troca um valor equivalente que seja suficiente para o trabalhador reproduzir-se como trabalhador. O excedente que é gerado no ato da produção pela força de trabalho surge, portanto, do fato de que esta “não é uma mercadoria como qualquer outra, senão uma mercadoria única. Só o trabalho tem a capacidade de criar valores maiores que os necessários para manter-se a si mesmo. Em resumo, só o trabalho é capaz de criar mais-valia” (Nicolaus, 1986: xxvi). Deste ponto de vista, como dissemos, se num primeiro momento a compra de força de trabalho aparece como uma troca de equivalentes entre

sujeitos livres, livres de quaisquer relações de dependência e, portanto, iguais entre si, quando analisamos a utilização da força de trabalho depois que esta foi trocada por um valor suficiente para que o trabalhador se reproduza enquanto trabalhador, aparece em cena a sua alienação “já que a força criadora do trabalho enquanto força do capital, se estabelece frente a ele como poder alheio” (Marx, 1986a: 216), isto é, o trabalhador aliena-se frente ao outro, frente ao capitalista. Mais ainda, o aumento das forças produtivas “do trabalho mesmo – tal como se derivam da ciência, dos inventos, a divisão e combinação do trabalho, os meios de comunicação melhorados, criação do mercado mundial, maquinaria, etc. – não enriquecem o trabalhador senão o capital uma vez mais, só acrescentam o poder que domina o trabalho, aumentam só a força produtiva do capital” (Marx, 1986a: 248), isto é, o desenvolvimento das forças produtivas não faz senão submeter ainda mais o trabalhador ao processo de trabalho elaborado e comandado pelo capital, aumentando, portanto, sua alienação ao processo de trabalho. É deste modo que estes dois sentidos da alienação (alienação em relação aos outros e em relação ao processo de trabalho) que remontam ao segundo momento da relação entre trabalho e capital, qual seja, o momento da utilização do trabalho pelo capital, são parte do processo de exploração do trabalho, exploração esta que ocorre “nas costas do processo de troca” (Nicolaus, 1986: xviii), isto é, a exploração, tal como as demais relações sociais constitutivas do capitalismo, revela que o homem cria um sistema que passa a dominar-lhe a ação, isto é, revela mais uma vez, segundo uma outra ótica, a condição alienante à qual os indivíduos estão sujeitos na sociedade burguesa. É assim também que a exploração, que revela o quadro da alienação sistêmica porquanto ocorre “nas costas do processo de troca”, é também a origem da alienação do trabalhador frente ao capitalista e de sua alienação em relação ao processo de trabalho.

Um último argumento deve ser levantado para justificar nossa opção em perseguir o conceito de alienação do Marx maduro nos *Grundrisse*, argumento este com o qual terminaremos o mapeamento deste terceiro capítulo desta tese. O argumento refere-se ao problema da derrocada do capitalismo. Vejamos.

No Prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Marx escreve: “Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade chocam-se com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que a

expressão jurídica disto, com as relações de propriedade dentro das quais se desenvolveram até ali. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em suas travas. Se abre assim uma época de revolução social” (Marx *apud* Nicolaus, 1986: xxviii). Em primeiro lugar, discutamos o significado dos conceitos de relações de produção e forças produtivas. A partir desta discussão, tracemos as duas linhas de argumentos desenvolvidas por Marx nos *Grundrisse* referentes ao problema da derrocada do capitalismo, que tanto encantou e assombrou os meios marxistas e mesmo os não marxistas ao longo do século XX.

Quanto ao conceito de relações de produção, este se refere, especificamente, às formas político-jurídicas tais como as relações de propriedade, as quais não são senão a expressão destas relações de produção. Neste sentido, os *Grundrisse* podem ser considerados uma extensa elaboração da dicotomia entre relações de produção e forças produtivas que hão de provocar a derrocada da sociedade mercantil. Isto “porque, que outra coisa é o capítulo sobre o dinheiro? Marx demonstra aqui, como vimos, que na sociedade burguesa o dinheiro não é um mero objeto natural mas a forma objetivada da relação social básica dentro da qual a produção capitalista tem lugar. O dinheiro é o vínculo social que une os produtores e consumidores que de outra forma se encontrariam isolados dentro da sociedade capitalista, e constitui os pontos de partida e de conclusão do processo de acumulação. A relação social sobre a qual descansam todas as relações legais e políticas capitalistas, e da qual estas últimas são meras expressões – segundo o demonstra Marx no capítulo sobre o dinheiro – é a relação de troca. O imperativo social é que nem a produção nem o consumo podem produzir-se sem a intervenção do valor de troca. Ou o capitalista não só deve extrair mais-valia mas também deve realizar mais-valia mediante a conversão do produto excedente em dinheiro, e que o indivíduo não só deve ter necessidade de bens de consumo mas também deve possuir o dinheiro necessário para adquiri-los. Longe de serem leis naturais imutáveis, estes imperativos paralelos são caracterizados por Marx como relações sociais produzidas historicamente; relações que são específicas da forma capitalista de produção” (Nicolaus, 1986: xxix). O dinheiro figura, pois, como poder sobre as relações sociais. Desenvolvendo este (o conceito de dinheiro) que é uma “coisa” social, Marx desenvolve a idéia de que as relações de produção são determinadas pelo dinheiro, seja

porque o trabalhador trabalha tendo em vista o valor de troca ou o dinheiro para capturar a possibilidade de sobreviver e reproduzir-se enquanto trabalhador, seja porque o capitalista só pode ser concebido enquanto tal (como capitalista) se os valores de uso produzidos a partir da utilização do valor de uso da força de trabalho forem capazes de realizar-se enquanto valores de troca, isto é, na medida em que estes objetos forem capazes de transformar-se em dinheiro ou, melhor, em mais dinheiro. O capítulo do dinheiro, pois, nada mais é, segundo o que viemos de expor, que a descrição de relações que são permeadas pelo imperativo do dinheiro, ou seja, relações que não são conscientemente produzidas pela humanidade mas, antes, fazem com que estas estejam submetidas a uma alienação sistêmica.

Em relação ao conceito de forças produtivas, que compõe o outro termo que deve entrar em contradição com as relações de produção para a derrocada do capitalismo, estas não são encaradas, por Marx, sob uma ótica apenas tecnológica. Não. O conceito vai além: ele incorpora, tal como o conceito de relações de produção, um conteúdo específico, historicamente datado: “não é a tecnologia que obriga o capitalista a acumular, mas a necessidade de acumular é que o obriga a desenvolver os poderes da tecnologia” (Nicolaus, 1986: xxx). O imperativo, pois, ao qual o capitalista se submete (acumule!) impulsiona o desenvolvimento das forças materiais da produção. Novamente aqui, pois, temos que a humanidade acaba por produzir um imperativo sem assim o querer que passa a dominá-la. Também no conceito, pois, de forças produtivas, encaramos de frente a objetivação das relações sociais, a reificação, uma vez que relações sociais escamoteadas no imperativo acumule! aparecem como coisa, como desenvolvimento tecnológico. Como já dissemos anteriormente, entretanto, a reificação é um correlato preciso da alienação sistêmica: as forças sociais tornam-se independentes daqueles que as produzem e acabam aparecendo para estes como uma “segunda natureza” (como uma “coisa”) que os domina: a acumulação, pois, determina o desenvolvimento das forças produtivas. Na base deste desenvolvimento, como veremos com mais precisão adiante, está o fato de que o capitalismo empurra o capitalista a desenvolver as forças materiais de produção para reduzir a um mínimo o trabalho necessário (o tempo que o trabalhador gasta para produzir um valor equivalente ao valor necessário para a sua reprodução enquanto trabalhador) e, por conseguinte, a aumentar definitivamente o tempo de trabalho excedente (o tempo durante o qual o trabalho

produz um valor superior ao valor da força de trabalho). Ora, se isto é assim, então se “por um lado, a produção consiste em um ato de troca (...) por outro lado consiste em um ato que é o oposto da troca” (Nicolaus, 1986: xxx), uma vez que, se, por um lado, a compra de força de trabalho tem como contrapartida a realização do trabalho necessário, por outro, esta mesma compra resulta na realização de trabalho excedente. Deste modo, a produção capitalista assenta-se, já em seu princípio, em uma dicotomia: por “um lado, a produção é uma simples troca de equivalentes [porque a força de trabalho é comprada pelo seu valor - DLA] e por outro lado é a apropriação violenta do poder criador do trabalhador. [O capitalismo - DLA] é pois um sistema social no qual o trabalhador, como vendedor, e o capitalista, como comprador, são juridicamente partes contratuais iguais e livres, porém, é também, e ao mesmo tempo, um sistema de exploração e escravidão. Ao começo e ao final do processo produtivo, se encontra o imperativo social dos valores de troca [e portanto troca de equivalentes – DLA], porém desde o princípio ao fim o processo produtivo deve render mais-valia. A troca de equivalentes é a relação social fundamental da produção, porém a extração de não-equivalentes é a força fundamental da produção” (Nicolaus, 1986: xxx). Assim, se por um lado o capitalismo se apresenta como um sistema que desamarra os indivíduos de relações pessoais de dependência pondo-os como iguais na troca de equivalentes no momento da compra da força de trabalho, ele se apresenta, por outro lado e ao mesmo tempo, como uma relação de desigualdade, uma relação de exploração e escravidão, uma relação de alienação (estranhamento) entre trabalhadores e capitalistas e entre trabalhadores e o processo de trabalho. Sujeitos à alienação sistêmica (que se expressa, por sua vez, no vivido do trabalhador através da sua alienação frente ao capitalista e frente ao processo de trabalho), capitalistas e trabalhadores constituem um sistema cuja contradição a ele inerente “é a fonte das contradições que Marx esperava abordar no período da revolução social” (Nicolaus, 1986: xxx). De que modo, entretanto, esta contradição leva à derrocada do sistema de tal modo a conduzir a sociedade para um período de revolução social?

Em *O Capital*, Marx elabora todos os passos que conduzem o leitor vagarosamente das formas puras do valor até “uma aproximação maior à realidade histórico-econômica” (Nicolaus, 1986: xxxi). As conclusões a que chega o autor em *O Capital* são, entretanto,

muito mais livremente alcançadas nos *Grundrisse*, o qual nos permite enxergar o rascunho do caminho que nos leva a uma possível substituição do capitalismo como realidade histórica por um novo sistema. Num primeiro plano, Marx explana as crises recorrentes de superprodução, as quais “se resolvem finalmente em um crescendo revolucionário” (Nicolaus, 1986: xxxiv), que finalmente desagua numa derrocada do sistema. Estas crises de superprodução, entretanto, – que expressam uma contradição entre as relações de produção e as forças produtivas, uma vez que “a necessidade de converter a mais-valia dentro dos limites fixados pela necessidade de converter esta mais valia em valor de troca se faz cada vez mais difícil à medida que o sistema capitalista avança até suas etapas de maior desenvolvimento” (Nicolaus, 1986: xxxviii) – não são o único motivo pelo qual o sistema pode chegar ao fim, mesmo porque outros acontecimentos podem fazer com que estas crises sejam superadas. Um outro motivo pelo qual o sistema pode ser substituído refere-se a uma tendência específica do sistema capitalista de substituir trabalho vivo por maquinaria, o que fica explícito na seguinte passagem dos *Grundrisse*: na “medida, sem dúvida, em que a grande indústria se desenvolve, a criação de riqueza real se torna menos dependente do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho empregada que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que por sua vez – seu *powerful effectiveness* – não guarda relação alguma com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, senão que depende mais do estado geral da ciência e do progresso da tecnologia (...). A riqueza real se manifesta melhor – e isto o revela a grande indústria – na enorme desproporção qualitativa entre o trabalho, reduzido a uma pura abstração, e o poder do processo de produção vigiado por ele. O trabalho já não aparece tanto como estando incluído no processo de produção; o homem se comporta mais como supervisor e regulador com relação ao processo produtivo (...) [e – DLA] se apresenta ao lado do processo de produção, em lugar de ser seu agente principal. Nesta transformação o que aparece como pilar fundamental da produção e da riqueza não é nem o trabalho direto executado pelo homem nem o tempo por ele trabalhado, senão a apropriação de sua própria força produtiva geral, da sociedade: em uma palavra, o desenvolvimento do indivíduo social. O roubo do tempo de trabalho alheio, sobre o qual se funda a riqueza atual, aparece como uma base miserável comparada com a base recém desenvolvida, criada pela grande indústria mesma.

Tão logo o trabalho em forma direta cessou de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem que deixar, de ser sua medida e portanto o valor de troca [[deixa de ser a medida]] do valor de uso (...). Com isso se desintegra a produção fundada no valor de troca (...). O capital é a contradição em processo, [pelo fato de que] se esforça por reduzir a um mínimo o tempo de trabalho, enquanto põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza. Diminui o tempo de trabalho na forma de tempo de trabalho necessário, para aumentá-lo na forma de supérfluo; põe, portanto, cada vez mais o supérfluo como condição – do necessário. Por um lado desperta para a vida todos os poderes da ciência e da natureza, assim como da cooperação social e do intercâmbio social, para fazer com que a criação da riqueza seja (relativamente) independente do tempo de trabalho empregado nela. Por outro lado, procura medir com tempo de trabalho essas gigantescas forças sociais criadas desta forma e reduzi-las aos limites imprescindíveis para que o valor já criado se conserve como valor. As forças produtivas e as relações sociais – umas e outras, aspectos diversos do desenvolvimento do indivíduo social – aparecem ao capital unicamente como meios, e não são para ele mais que meios para produzir fundando-se em sua mesquinha base. De fato, constituem as condições materiais para fazê-la voar pelos ares” (Marx, 1986b: 227-229 *apud* Nicolaus, 1986: xxxv-xxxvii). É assim, pois, que Marx aponta para o desaparecimento do capitalismo no momento mesmo em que ele tenha desenvolvido ao máximo as forças produtivas, e porque ele desenvolveu mesmo ao máximo as forças produtivas, linha de argumento que elaborou mais visivelmente nos *Grundrisse*, e que se baseia, fundamentalmente, na teoria da mais-valia. Daí, portanto, nosso último argumento em favor de elaborarmos dois capítulos representativos da maturidade de Marx a partir dos *Grundrisse*, uma vez que este supera “as deficiências dos primeiros escritos econômicos e põe em relevo a natureza fragmentária de *O Capital* – [e por isso – DLA] pode servir para recordar que Marx mesmo não chegou a completar a execução do desenho. Porém seus planos para movimentar o mundo são conhecidos. Agora que a obra mestra sem o polimento de Marx veio à luz, a construção do marxismo como ciência social revolucionária que expõe as raízes da sociedade industrial, inclusive da mais avançada, se converte numa possibilidade” (Nicolaus, 1986: xl).

Apresentando o plano sobre o qual os *Grundrisse* foram constituídos, bem como a sua relação mais geral com a construção do conceito de alienação concebido aqui em seus diversos sentidos, passemos a explorar o modo específico pelo qual Marx aborda nesta obra tal conceito. Antes disso, entretanto, fechemos a discussão que vem sendo elaborada desde o primeiro capítulo, qual seja, a que se refere à constituição do materialismo dialético de Marx, questão esta que se refere à discussão mais ampla sobre a relação entre a dialética de Marx e a dialética de Hegel⁸⁸. Tomemos, para isto, o texto da introdução dos *Grundrisse*, onde Marx põe no nível do discurso (onde Marx elabora explicitamente) o que ele denomina de Método da Economia Política.

2. O Método da Economia Política

Após um longo percurso durante o qual Marx vai formulando, pouco a pouco, como vimos, desde a obra de juventude passando pela obra de transição, um método dialético de abordagem da Economia Política, ele anuncia nos *Grundrisse*, finalmente, o seu método, o Método da Economia Política. Este é um método, não resta dúvida, mas assim o é se a Economia Política for o foco das atenções. Não é um método para a Filosofia, para a Física, para a Matemática. Não. É o Método (por ele concebido) da Economia Política. Para chegar até aqui, Marx teve que, inicialmente, negar Hegel num certo sentido, por meio de uma elaboração a partir de Feuerbach, isto na sua juventude. Na transição, Marx discute, em suas obras, com Bauer, Feuerbach, etc., em suma, com os hegelianos de esquerda e com os socialistas utópicos, como tentamos mostrar. Quanto aos hegelianos de esquerda que aborda, ele tenta mostrar que ainda que tentassem criticar Hegel, os hegelianos de esquerda não conseguiam fugir da prisão circular na qual tinham sido envolvidos. Criticando o idealismo hegeliano (que concebe o real como produto do pensamento), o materialismo sensualista de Feuerbach (que dá espaço para os homens mas não para os homens reais), a Crítica

⁸⁸ Esta tese constitui-se, entre outras coisas, numa tentativa de explorar esta relação ao longo das fases pelas quais passa Marx que ficaram conhecidas como fase da juventude, da transição e da maturidade. Exploramos explicitamente este ponto na quarta seção do primeiro capítulo e, agora, na segunda seção deste terceiro capítulo. Deve-se ressaltar aqui, entretanto, que esta discussão permeia toda a formulação desta tese sendo abordada de maneira difusa ao longo de sua constituição.

crítica (denominação que Marx dá para os hegelianos de esquerda que, envolta em si mesma e preocupada antes de tudo em se contrapor ao materialismo massivo da massa, requeixa e serve, nos termos de Marx, o antigo caldo hegeliano) e os socialistas utópicos, Marx vai, pouco a pouco, elaborando o Método da Economia Política. Vejamos isto mais de perto.

Segundo Marx parece justo, quando queremos conceber uma teoria que consiga abordar a Economia Política de um país, “começar pelo real e o concreto, pelo suposto efetivo; assim, por exemplo, na economia, pela população que é a base e o sujeito do ato social da produção em seu conjunto” (Marx, 1986a: 21). A partir da população, chega-se às classes, as quais compõem a população, as quais, por sua vez, são formadas por capitalistas e trabalhadores. Saímos, pois, de um caos, a população, e fomos precisando passo a passo categorias cada vez mais simples: o capital, o trabalho, o valor, o preço. Ao chegarmos a este ponto, entretanto, “deveríamos empreender o caminho de volta, até dar de novo com a população, porém desta vez não teria uma representação caótica de um conjunto, senão uma rica totalidade com múltiplas determinações e relações” (Marx, 1986a: 21). Este é o método da Economia Política, o qual ela seguiu desde os seus primórdios: “o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade do diverso” (Marx, 1986a: 21). Este concreto, entretanto, aparece no pensamento como resultado e não como ponto de partida. Mas devemos lembrar que partimos inicialmente do concreto, formulamos categorias representativas a partir deste concreto e voltamos a ele representando-o de maneira agora organizada, compreensível. No caminho de ida, o concreto é elaborado e dele tiramos determinações abstratas; no caminho de volta, “as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pelo caminho do pensamento” (Marx, 1986a: 21). É assim que Marx, a partir da dialética materialista, contrapõe-se a Hegel. Este, segundo Marx, teria caído na ilusão de conceber o concreto como um produto do pensamento, um pensamento que se aprofunda em si mesmo e se movimenta por si mesmo (Marx, 1986a: 21-22). Mas isto é uma ilusão na medida em que, segundo Marx, Hegel não consegue perceber que o pensamento parte do real e volta para ele para representá-lo de forma compreensível, minimamente ordenada, ou pelo menos não caótica. É certo, entretanto, que o concreto pensado (mas não o concreto ele mesmo) é fruto do pensamento, e Marx vai com Hegel até aí: Hegel tem razão, mas pelo motivo contrário ao

que ele concebe: o concreto não é fruto do concreto pensado mas o concreto pensado é uma “dádiva” do real.

O problema que estamos discutindo pode ainda ser colocado nos seguintes termos: será que as categorias simples e abstratas, elaboradas pelo pensamento a partir do concreto caótico, têm existência efetiva? Posto de outra forma, este problema já não se refere à tentativa marxiana de não cair no limbo idealista, que pensa o concreto como resultado do pensamento. Ele vai além. Marx se pergunta, de novo, mas em outros termos, se há um abismo entre o sujeito e o concreto, entre pensamento e realidade. Será que tais categorias, elaboradas pelo pensamento, e depois utilizadas para compreender o concreto efetivo, têm existência real? Para Marx, neste ponto, trata-se não só de resgatar o idealismo de Hegel mas também de demonstrar de que modo o seu discurso (o concreto pensado) é objetivo (Paulani, 1991: 105). Trata-se aqui, pois, de abolir o produto do discurso do entendimento⁸⁹, qual seja, o abismo que ele cava entre sujeito e objeto. A questão aqui, portanto, é tentar estabelecer uma relação entre as dialéticas de Hegel e de Marx sem, entretanto, “cair na solução fácil de que a dialética de Marx é a de Hegel ‘de ponta cabeça’” (Paulani, 1991: 105). Vejamos isto mais de perto.

Em contraposição ao que quer o entendimento, Marx e Hegel (e neste sentido Marx está junto com Hegel) procuram estabelecer novo relacionamento entre pensamento e realidade, de tal forma que tem-se que romper “com uma visão de mundo na qual pressuposição toca apenas ao sujeito e posição apenas ao objeto. Na concepção usual, o conceito é o conjunto das determinações – percebidas pelo sujeito – que constituem o objeto; sua existência enquanto tal não é determinação (eu não acrescento nada ao conceito do objeto se digo que ele é). A posição, pois, só cabe ao universo objetivo. Simetricamente, a noção de pressuposição – entendida como conjunto de determinações entre as quais não se inclui a existência – só vale para o universo subjetivo: não cabe, no mundo objetivo, uma existência pressuposta, onde as determinações existem, mas a coisa mesma não” (Paulani, 1991: 105). Tomemos, para estender um pouco mais estas considerações, a categoria

⁸⁹ ‘Discurso do entendimento’ é um termo de Hegel para denominar o discurso científico pautado na lógica formal e nas três grandes leis do pensamento: o princípio da identidade ($A=A$), da não contradição (se $A=B$ então não posso dizer que A é não B) e do terceiro excluído (não posso me remeter a uma idéia que me permita dizer que $A=B$ e A é não B).

trabalho, mais precisamente a categoria trabalho abstrato, entendido aqui, entretanto, como trabalho *sans phrase*, trabalho simples, aquele que a grande indústria pôs como efetividade e que, como viemos de expôr, é o fundamento sobre o qual se erige o sistema de Marx, uma vez que todo o seu sistema se elabora a partir da extração da mais-valia, a qual tem origem, no mundo moderno, na exploração do trabalho abstrato⁹⁰.

O trabalho abstrato, o trabalho abstraído de toda a sua particularidade, de todo o seu conteúdo concreto, isto é, abstraindo-nos aqui do trabalho concreto do marceneiro, do sapateiro, do tecelão, é uma categoria posta pela grande indústria, mais propriamente. Isto porque, quando da introdução das máquinas (entendidas como um complexo de instrumentos de trabalho), retira-se do trabalhador todo e qualquer conhecimento a respeito do trabalho concreto realizado, uma vez que a sua força de trabalho apresenta-se, agora, como um movimento sem sentido, um movimento repetitivo, um movimento dentre uma série de movimentos de um conjunto de trabalhadores que constituirão, ao final do processo, o produto concreto. A grande indústria, como veremos no próximo capítulo, exacerba, pois, a alienação do trabalhador do processo de trabalho bem como do produto, constituindo, de maneira cabal, o trabalho abstrato. O trabalho abstrato é, portanto, um produto do pensamento? É um produto da mente humana que olha os diferentes trabalhos e vê que neles há uma substância comum que pode ser denominada de trabalho em geral? Não. O trabalho abstrato é posto pela realidade da troca e é efetivado no processo de trabalho da grande indústria. Quando falo de trabalho em geral, aquele trabalho abstraído de toda a sua especificidade, de todo o conteúdo concreto, falo de um conceito, criado pelo pensamento, mas este conceito não toca apenas ao sujeito. Ele, o conceito, o trabalho em geral, só pode ser pensado como categoria simples, como representação elaborada a partir do concreto caótico, porque posto pela realidade efetiva. A grande indústria põe, desta forma, o trabalho em geral, o conceito. Este, pois, só é um conceito porque posto pela realidade⁹¹. No

⁹⁰ O próximo capítulo contempla uma discussão mais completa da posição do trabalho simples pela grande indústria.

⁹¹ Cumpre notar que, independentemente da existência da grande indústria, o trabalho abstrato é posto pela realidade da organização mercantil da sociedade, já que a igualação dos diferentes trabalhos bem como a redução daí derivada de trabalho complexo a trabalho simples constituem as condições de existência da troca efetiva e da própria expressão do valor. Além disto, no plano do vivido dos agentes, a experiência da indiferença com relação ao trabalho concretamente realizado é também anterior à grande indústria. O

capitalismo o trabalho é o trabalho abstrato. E o pensamento pode apropriar-se do trabalho abstrato e apresentá-lo como um conceito, como trabalho em geral, porque a grande indústria põe concretamente este conceito como realidade efetiva no próprio processo de trabalho. É assim que se recupera a objetividade no pensamento de Marx, afastando-o do idealismo de Hegel. Como, entretanto, fazer jus à máxima de que Marx nega dialeticamente Hegel, ou seja, como mostrar que a negação de Hegel elaborada por Marx é uma negação que conserva, isto é, que esta negação é, antes, uma supressão? Este problema se refere, pois, à pergunta: onde está o idealismo de Marx, se é que este conserva, pela negação dialética, o seu grande mestre, Hegel? A questão refere-se, como mostra Paulani (1991: 102-117), à recuperação da prova ontológica e essa “recuperação, contudo, tem de ser pensada nos moldes de Hegel: para ele a identidade entre pensar e ser existe mas não pode ser *a priori* (tal como na versão clássica, objeto da crítica de Kant); ela tem de ser feita, tem de ser posta. Há assim um “ritual de passagem”, com permissão para a metáfora, e se ele existe a passagem [como em qualquer passagem dialética]” (Paulani, 1991: 106) não “é apenas analítica mas também sintética” (Fausto, 1987: 163). É desta forma que, na medida em que penso o trabalho abstrato como categoria abstrata, como representação, é porque ela está posta pela realidade efetiva: “os objetos do mundo ‘têm a textura dos conceitos’, para retomar a expressão de Fausto, o que significa que, se se constroem, pelo pensamento, universais abstratos [a categoria trabalho abstrato, por exemplo – DLA] é porque existe no real uma generalidade posta [o trabalho em geral, *sans frase*, é posto pela grande indústria – DLA] e é esta generalidade que permite a abstração; a abstração de que se trata aqui é, assim, uma abstração real e por isso o universal é concreto, não mera idealidade” (Paulani, 1991: 107). É desta forma pois, que se “os objetos do mundo têm a textura dos conceitos”, e até aí Marx vai com Hegel mostrando em toda a sua beleza o espaço que nele (Marx) existe para o idealismo hegeliano, também os conceitos só se constituem como tais porque postos pela realidade efetiva, de modo que poderíamos dizer em adição que os conceitos têm, também eles, a textura dos objetos do mundo. É desta forma, portanto, que se pode afirmar a negação dialética, a negação que conserva, a supressão, do idealismo hegeliano efetuada por Marx.

privilégio que se confere a esta última nesta questão decorre do fato de que ela dá concretude ao trabalho

É nesta mesma linha que Marx se pergunta se as categorias simples têm “existência histórica ou natural autônoma, anterior às categorias concretas” (Marx, 1986a: 22). Trocando em miúdos Marx se pergunta, neste ponto, novamente, sobre a relação existente entre o concreto pensado e o concreto efetivo. Mas isto num outro nível ao que exploramos anteriormente: ele quer saber se o caminho do pensamento abstrato, “que se eleva do simples ao complexo [corresponde – DLA] ao processo histórico real” (Marx, 1986a: 23), isto é, ele quer saber em que medida o processo do pensamento abstrato corresponde temporalmente ao processo histórico real. Só quando, responde ele, a categoria simples é posta antes que o todo complexo tenha se efetivado. É neste sentido que podemos compreender a existência do dinheiro na Antigüidade Clássica, por exemplo: o “dinheiro pode existir e existiu historicamente antes que existisse o capital, antes de existirem os bancos, antes de existir o trabalho assalariado. Deste ponto de vista, pode afirmar-se que a categoria mais simples pode expressar as relações dominantes de um todo não desenvolvido [o dinheiro, na Antigüidade Clássica – DLA] ou as relações subordinadas de um todo mais desenvolvido, relações que existam já historicamente antes de que o todo se desenvolvesse no sentido expresso por uma categoria mais concreta [o capital, no capitalismo – DLA] (...). Só então o caminho do pensamento abstrato, que se eleva do simples ao complexo poderia corresponder ao processo histórico real” (Marx, 1986a: 23). Marx afirma, pois, que, se a categoria mais simples existe antes que um todo mais complexo se estabeleça (o dinheiro apareceu antes do capital, por exemplo) o pensamento, que vai do mais simples ao mais complexo, pode acompanhar a evolução histórica. É neste sentido que “o trabalho parece ser uma categoria totalmente simples. Também a representação do trabalho em sua universalidade – como trabalho em geral – é muito antiga. E, sem dúvida, considerando esta simplicidade desde o ponto de vista econômico, o ‘trabalho’ é uma categoria tão moderna como as relações que dão origem a esta abstração simples” (Marx, 1986a: 24). É assim que o Mercantilismo, como escola de pensamento, pôs o trabalho como agente da riqueza, ainda que ele tenha concebido “esta atividade sempre sob o aspecto limitado de uma atividade produtora de dinheiro” (Marx, 1986a: 24). A Fisiocracia, por seu lado, deu outro grande passo quando passou a conceber o trabalho não sob a capa do dinheiro mas o trabalho em si

simples por meio da objetivação plena do processo de trabalho.

mesmo como produtor de riqueza, ainda que este trabalho, criador de riqueza em geral, tenha sido concebido apenas como trabalho agrícola. A seguir temos A. Smith que nos fala efetivamente do trabalho em geral, “nem trabalho manufatureiro, nem trabalho comercial, nem agricultura, senão tanto um como o outro. Com a universalidade abstrata da atividade criadora de riqueza, se dá ao mesmo tempo a universalidade do objeto determinado como riqueza, como produto em geral, ou, uma vez mais, [[como]] trabalho em geral, porém como trabalho passado, objetivado” (Marx, 1986a: 25). É nos Estados Unidos, porém, a sociedade burguesa mais desenvolvida, que o trabalho em geral se põe efetivamente e é diante desta posição que a alienação do trabalhador em relação ao processo de trabalho se aprofunda: na ordem do vivido, esta condição aparece como uma indiferença a respeito do trabalho a ser executado. Assim, a “sociedade burguesa é a mais complexa e desenvolvida organização histórica da produção. As categorias que expressam suas condições e a compreensão de sua organização permitem ao mesmo tempo compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade passadas, sobre cujas ruínas e elementos ela foi edificada e cujos vestígios, ainda não superados, continua arrastando, uma vez que meros indícios prévios desenvolveram nela sua significação prévia, etc. A anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco” (Marx, 1986a: 26). O trabalho abstrato, pois, é uma categoria teórica captada pelo pensamento a partir do desenvolvimento da sociedade burguesa porque é nela que ele está posto pela própria realidade. Esta formulação teórica, a qual só ocorre no capitalismo, do trabalho abstrato, nos faz olhar para trás a ponto de reconhecê-lo mesmo em organizações sociais anteriores, uma vez que a noção de trabalho abstrato é uma categoria abstrata, pois. Mas “a anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco” e, neste sentido, não procedemos, aqui, como a economia burguesa, que abstrai de toda a especificidade histórica de uma sociedade, concebendo relações e categorias como se estas fossem eternas e tornando, portanto, a sociedade burguesa uma ordem eterna que sempre existiu e, este é o problema, sempre há de existir. A este respeito, pois, sobre a formulação teórica da noção de trabalho abstrato, podemos dizer que há, no sentido bem precisado aqui, uma coincidência entre a gênese histórica deste conceito com a sua gênese lógica. É assim, pois, que em toda “ciência histórica, social, ao observar o desenvolvimento das categorias econômicas há que ter

sempre em conta que o sujeito – a moderna sociedade burguesa neste caso – é algo dado na realidade como na mente, e que as categorias expressam portanto formas de ser, determinações de existência” (Marx, 1986a: 27), ou seja, desde que consigo, finalmente, elaborar uma categoria como, por exemplo, o trabalho abstrato, isto se dá porque este, o trabalho abstrato, é um fenômeno já posto por esta sociedade⁹². Retomando, pois, o que dissemos anteriormente, a realidade mesma é que regula a formulação das categorias e é por isso que Aristóteles, lá na Antigüidade Clássica, não pôde formular adequadamente a forma simples do valor porque não concebeu a categoria trabalho abstrato, nem poderia já que aquela sociedade vivia do trabalho escravo. A sociedade, a realidade histórica, pois, em que se vive, dá o tom e limita aquilo que se pode conceber a partir dela e é por isso que, de alguma forma, podemos dizer aqui, a partir de Marx, que sob estas circunstâncias, bem específicas, quais sejam, aquelas circunstâncias em que a existência de um todo mais simples (o dinheiro) antecede a existência de um todo mais complexo (o capital) o desenvolvimento lógico acompanha o desenvolvimento histórico, se, como quer Marx, o pensamento procede da apropriação de categorias simples para representar o todo mais complexo.

Prosseguindo na sua historicização (mas não no historicismo), Marx nos revela ainda que a sociedade burguesa é a forma que mais desenvolveu as relações sociais até hoje. É por isso que, ainda que o sistema reifique as categorias, mostrando como coisas as relações sociais, revelando, pois, a alienação sistêmica à qual as relações sociais estão sujeitas uma vez que estas aparecem como objetos que não têm vida própria e que recebem, nesta

⁹² Deve-se tomar cuidado, entretanto, porque “simples aspectos desta sociedade determinada, deste sujeito, e que portanto, deste ponto de vista científico, sua existência de nenhum modo começa no momento em que se começa a falar dela como tal (...). Nada parece mais natural, por exemplo, que começar com a renda da terra, a propriedade da terra, desde o momento que se esteja ligada à terra, fonte de toda produção e de toda existência, assim como a primeira forma de produção de todas as sociedades mais ou menos estabilizadas: a agricultura. E, sem dúvida, nada seria mais errôneo. Em todas as formas de sociedade existe uma determinada produção que domina todas as outras, e cujas relações portanto dominam todas as outras. É uma iluminação geral na qual se banham todas as cores e [que] modifica as particularidades destas. É como um éter particular que determina o peso específico de todas as formas de existência que ali tomam relevo” (Marx, 1986a: 27-28). A apresentação que propõe Marx, aqui, pois, nada tem de natural. Para além disto, é preciso tomar cuidado com sua afirmação de que “a moderna sociedade burguesa neste caso – é dado tanto na realidade como na mente, e que as categorias expressam portanto formas de ser, determinações de existência” (Marx, 1986a: 27) uma vez que, por exemplo, pode-se olhar para a Antigüidade Clássica e falar dela que lá existe o trabalho abstrato, enquanto este só é posto, como realidade efetiva, no capitalismo. O conceito surge lá onde a categoria está posta como realidade efetiva e serve, doravante, para que se identifique, em sociedades anteriores, este mesmo conceito, uma vez que este é uma abstração. Mas o

medida, um impulso externo para que continuem em movimento, nesta sociedade, na sociedade burguesa, onde reina o capital, “[predomina] o elemento socialmente, historicamente, criado” (Marx, 1986a: 28) enquanto que nas formas sociais onde predomina a propriedade da terra a relação com a natureza é que é predominante. Nesta nossa forma social o capital, esta “coisa” social, é posto como sujeito uma vez que ele é “a potência econômica, o que domina tudo, da sociedade burguesa. Deve [o capital, por isso, – DLA] constituir o ponto de partida e o ponto de chegada” (Marx, 1986a: 28). Deste modo, ainda se pronunciando sobre a relação entre a evolução histórica e a evolução do pensamento, Marx alerta para o fato de que não se pode identificar sempre a evolução histórica das categorias com a evolução histórica da sociedade e por isso não acontece aqui, pois, uma espécie de historicismo⁹³. A exposição feita não acompanha a “posição que as relações econômicas assumem historicamente na sucessão das distintas formas de sociedades. Muito menos de sua ordem de sucessão “na idéia” (Proudhon) (uma representação nebulosa do movimento histórico). Se trata [aqui, antes, – DLA] de sua articulação no interior da moderna sociedade burguesa” (Marx, 1986a: 29). A exposição teórica, pois, acompanha as relações postas pela organização burguesa. Não acompanha a evolução lógica (das idéias) nem, tampouco, a evolução histórica e, sim, acompanha a “articulação interna da sociedade burguesa” (Marx, 1986a: 29).

trabalho abstrato não é uma generalização, não é trabalho em geral, pura e simplesmente. É trabalho em geral posto pela realidade e, enquanto tal, é uma abstração real.

⁹³ Ainda sobre a relação entre as formulações teóricas e as condições materiais que lhes servem de base, sobre a relação, pois, entre pensamento e realidade, Marx faz referência à relação existente entre o desenvolvimento alcançado pelas diversas sociedades que apareceram na história e o tipo de arte e religião que encontraram nelas o adubo necessário para seu desenvolvimento. É assim que, pergunta Marx, a “idéia de natureza e das relações sociais que está na base da fantasia grega, e, portanto, da arte grega, é compatível com os atores, as locomotivas e o telégrafo elétrico? Reduzimos Vulcano ao lado de Roberts e Co., Júpiter ao lado do pararraio e Hermes ao crédito imobiliário? (...) Seria possível Aquiles com a pólvora (...)? Ou, em geral, a Iliada com a prensa ou diretamente com a impressora? Os cantos e as lendas, as Musas, não desaparecem necessariamente ante o tipógrafo e não se desvanecem de igual modo as condições para a poesia épica?” (Marx, 1986a: 32). Mas a beleza, a idéia ingênua da infância, tal como as idéias e a arte da ‘infância da sociedade’ podem bem ser ainda admiradas, como uma época e consciência já inalcançáveis. É por isso que um “homem não pode voltar a ser um menino sem tornar-se infantil. Porém não desfruta acaso da ingenuidade da infância, e não deve aspirar a reproduzir, num nível mais elevado, a sua verdade? Não revive na natureza infantil o caráter próprio de cada época em sua verdade natural? Por que a infância

3. Produção, Consumo, Distribuição e Circulação (Troca)

Gostaríamos, antes de abandonar de vez a introdução dos *Grundrisse* para adentrarmos os livros do dinheiro e do capital, de fazer uma última exposição sobre o panorama que Marx nos fornece sobre estes seus rascunhos, enfocando aqui as relações específicas que ocorrem entre a produção burguesa de um lado e, de outro, o consumo, a distribuição e a troca.

O ponto de partida de Marx é já o da alienação sistêmica, uma vez que a produção dos indivíduos na sociedade burguesa é socialmente determinada: “[os indivíduos – DLA] que produzem em sociedade, ou seja a produção dos indivíduos socialmente determinada: este é naturalmente o ponto de partida. O caçador e o pescador sós e ilhados, com os quais começam Smith e Ricardo, pertencem às imaginações desprovidas de fantasia que produziram as robinsonadas quixotescas, as quais, diferentemente do que acreditam os historiadores da civilização, de modo algum expressam uma simples reação contra um excesso de refinamento e um retorno a uma malentendida vida natural” (Marx, 1986a: 3). O ponto de partida é já, aqui, portanto, o dos indivíduos, cuja produção é socialmente determinada, indivíduos estes que compõem uma sociedade e, sem dar-se conta, constituem uma organização que passa a dominar-lhes, que passa a determinar seu modo de produzir e relacionar-se com a esfera material da vida humana. O ponto de partida de Marx é já o da alienação sistêmica uma vez que estes indivíduos são já indivíduos em si mas ainda não para si, isto é, produzem e reproduzem um modo de organização que não escolheram conscientemente. Ricardo e Smith caem na ilusão de que este indivíduo moderno, produzido, por um lado, pela “dissolução das formas de sociedade feudais e, por outro (...) [pelas] novas forças produtivas desenvolvidas a partir do século XVI (...) [,é] um ideal cuja existência havia pertencido ao passado. Não como um resultado histórico, senão como um ponto de partida da história” (Marx, 1986a: 3-4). Seu ponto de partida é já, como viemos argumentando desde o segundo capítulo, não o do discurso do entendimento mas da dialética materialista que parece ter alcançado sua maturidade no discurso dos *Grundrisse*. Isto porque este indivíduo, produto histórico do século XVIII, é um indivíduo porque tem

histórica da humanidade, o momento mais belo de seu desenvolvimento, não deveria exercer um encanto

pela frente relações sociais que se desenvolveram em grande medida na sociedade burguesa: somente “ao chegar ao século XVIII, com a ‘sociedade civil’, as diferentes formas de conexão social aparecem ante o indivíduo como um simples meio para obter seus fins privados, como uma necessidade exterior. Porém a época que gera este ponto de vista, esta idéia do indivíduo ilhado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (universais segundo este ponto de vista) chegaram ao mais alto grau de desenvolvimento alcançado até o presente” (Marx, 1986a: 4). Depreende-se também desta passagem o fato de que a idéia de indivíduo (um ser dotado de racionalidade instrumental e capaz de usar os recursos que se colocam ao seu dispor para alcançar suas finalidades privadas) aparece quando este pode se contrapor à mais desenvolvida forma de relações sociais alcançadas até o momento, a sociedade burguesa. Depreende-se ainda daí que, neste momento do desenvolvimento social, a dialética é o discurso apropriado para alcançar teoricamente a oposição indivíduo-sociedade porque se põe como discurso adequado a uma realidade histórica específica, a sociedade burguesa. E isto é assim porque “para a dialética, o discurso não significa mais o que significa, se dele forem retiradas as ‘zonas de sombra’: a distinção entre o ‘halo de significações obscuras’ que as constitui e o ‘núcleo de significações claras’ corresponde (...) à diferença entre pressuposição e posição, sendo o campo das pressuposições o das significações que são ao mesmo tempo ditas e não ditas. Esse campo é então o campo do obscuro, da contradição. Nele, o dizer da ciência é confundir” (Paulani, 1991: 102)⁹⁴.

Está na moda, prossegue Marx, “incluir como capítulo prévio à economia uma parte geral, que é precisamente a que figura sob o título de ‘Produção’ (...) e na qual se trata das condições gerais de toda produção” (Marx, 1986a: 7). O que querem estes economistas ao começar pela produção em geral, é “apresentar a produção, a diferença da distribuição, etc., como regida por leis eternas da natureza, independentes da história, ocasião esta que serve para introduzir subrepticamente as relações burguesas como leis naturais da sociedade em abstrato” (Marx, 1986a: 7). Da mesma forma, os mesmos economistas falam de uma propriedade em geral, a qual estaria presente em todas as épocas da sociedade humana. Ora, responde Marx, é uma “tautologia dizer que a propriedade (a apropriação) é uma condição da produção” (Marx, 1986a: 7). Qualquer tipo de apropriação pressupõe uma certa forma

eterno, como uma fase que não voltará jamais?” (Marx, 1986: 32-33).

de propriedade. Esta, entretanto, é propriedade comunal, por exemplo, entre os hindus e é propriedade privada na sociedade burguesa. Também aqui os economistas talvez estejam tentando convencer o leitor de que há uma espécie de eternização da propriedade privada e até, quem sabe, mostrar-nos que a riqueza desenvolve-se mais sob esta forma de propriedade. Também procuram nos convencer, estes economistas, que a forma moderna de defesa da propriedade, o estado de direito, é louvável e quem sabe eterno. Mas “toda forma de produção engendra suas próprias instituições jurídicas, sua própria forma de governo, etc” (Marx, 1986a: 8). O problema destes economistas é que eles fixam os caracteres comuns a todos os tipos de produção que, entretanto, “não são mais que estes momentos abstratos que não permitem compreender nenhum nível histórico concreto da produção” (Marx, 1986a: 8). Marx está aqui, pois, defendendo um materialismo histórico, no sentido de demonstrar que vivemos numa sociedade historicamente específica, com sua forma de produção, suas instituições, etc., e que tal realidade não se repete e tampouco pode ser considerada eterna (nem sempre foi assim; portanto nem sempre assim o será).

Pois bem, este que é o modo de produzir específico de uma organização histórica também específica mantém uma relação com os outros momentos que percorre o produto, a saber, a distribuição, “a qual está determinada como momento que parte da sociedade” porque distribui o produto conforme as leis sociais (Marx, 1986a: 9), a troca, que “reparte o que está repartido segundo as necessidades individuais” (Marx, 1986a: 9) e, por fim, o consumo, momento no qual “o produto abandona este movimento social, se converte diretamente em servidor e objeto da necessidade individual, à qual satisfaz no ato de seu desfrute” (Marx, 1986a: 9). Assim, a produção aparece como o momento inicial, o consumo como momento terminal e a distribuição e a troca como momentos mediadores da produção e do consumo. Partindo aqui não “da combinação dialética dos conceitos (...) [mas] da compreensão de relações reais” (Marx, 1986a: 9) Marx procura, agora, abordar as conexões entre produção, distribuição, troca e consumo. Vejamos isto mais de perto.

⁹⁴ Para mais a este respeito ver Paulani (1991: 102-117) e Fausto (1987b: 149-198).

3.1. Produção e Consumo

Qual é a conexão entre produção e consumo? Ora, a produção é, antes de tudo, imediatamente consumo porque durante a produção o homem se consome a si mesmo neste processo. Além disto, durante a produção consomem-se máquinas e matérias primas. A produção é, portanto, imediatamente consumo. É a produção consumidora ou o consumo produtivo.

Produção e consumo, entretanto, não são tão somente idênticos, ou seja, existem um para o outro através de uma mediação. Assim,

1) a produção cria o consumo porque

- a) cria os materiais ou o objeto do consumo;
- b) cria um objeto que tem que ser consumido de uma certa maneira: beber água com as mãos em concha é totalmente diferente de beber água mineral servida num copo;
- c) além de criar o objeto do consumo e o modo de consumir, a produção produz consumidores para o seu produto. Assim, não haveria consumo de computadores se a produção não criasse uma população capaz de relacionar-se dentro de uma realidade virtual.

2) Entretanto, o consumo também cria a produção uma vez que

- a) o produto só se torna produto efetivamente no consumo. É assim “que uma via férrea não transitada, que não se usa e que portanto não se consome, é somente uma via férrea em potência e não em realidade” (Marx, 1986a: 11);
- b) o consumo dá o impulso para a produção na medida em que não há produção se não há uma necessidade a ser satisfeita.

Ambos, produção e consumo, “aparecem em cada caso como momentos de um processo no qual a produção é o verdadeiro ponto de partida e por isso também o momento predominante. O consumo como necessidade é o mesmo momento interno da atividade produtiva. Porém esta última é o ponto de partida da realização e, portanto, seu fator predominante, o ato no qual todo o processo volta a repetir-se. O indivíduo produz um objeto e, consumindo-o, retorna a si mesmo, porém como indivíduo produtivo e que se reproduz a si mesmo. Deste modo, o consumo aparece como momento da produção”

(Marx, 1986a: 14). O consumo não é, pois, uma esfera autônoma, mas, antes, um momento da produção. O consumo, pois, momento no qual “o produto abandona este movimento social, se converte diretamente em servidor e objeto da necessidade individual, à qual satisfaz no ato de seu desfrute” (Marx, 1986a: 9), o consumo entendido, portanto, como espaço reservado ao indivíduo, uma vez que o valor de uso só faz sentido no momento em que o produto é transferido para as mãos daquele que deverá utilizá-lo, é um momento de uma produção específica de uma organização histórica também específica. O propalado agente econômico da economia neoclássica, concebido como um indivíduo livre que elabora um mapa de preferências e usa seus recursos no sentido de maximizar sua satisfação ou a utilidade que auferir no ato de consumo é aqui desmistificado desde que o “consumo aparece como momento da produção” (Marx, 1986a: 14). O ‘agente econômico’ livre da economia neoclássica converte-se, em Marx, em uma entidade sujeita, pois, a uma sociedade específica, a um modo de produção específico. Ele, este agente, aparece aqui, pois, antes como um ser sujeito a uma alienação sistêmica e estrutural e menos como alguém que está de posse de uma suposta liberdade positiva.

No capitalismo, entretanto, existe uma mediação entre consumo e produção materializada pela distribuição. Será ela, a distribuição, uma esfera autônoma da produção?

3.2. Produção e Distribuição

Capital, trabalho e terra participam da produção e, enquanto partícipes da produção, são remunerados pela forma de distribuição específica do capitalismo que atribui o lucro e o juro para o capital, o salário para o trabalho e a renda da terra para a terra. A princípio, pode parecer que a distribuição precede a produção (a produção se dá a partir da distribuição da propriedade da terra, do capital ou da força de trabalho) ou mesmo que ela, a distribuição, seja completamente alheia à produção. Mas esta é apenas a aparência das ‘coisas’ tais como elas efetivamente acontecem. Ocorre que a “organização da distribuição está totalmente determinada pela organização da produção. A distribuição é ela mesma um produto da produção, não só no que se refere ao objeto – somente podem distribuir-se os resultados da

produção -, mas também no que se refere à forma, já que o modo determinado de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, o modo sob o qual se participa na distribuição” (Marx, 1986a: 15-16). Assim, dependendo do modo como um indivíduo entra na produção, se como proprietário de capital, terra ou força de trabalho, terá sua participação na renda definida pelas remunerações atribuídas a cada um destes fatores de produção. “Frente ao indivíduo ilhado, a distribuição aparece naturalmente como uma lei social que condiciona sua posição na produção, dentro da qual ele produz, e que precede portanto a produção. Em sua origem o indivíduo não possui nem capital nem propriedade territorial. Desde que nasce está determinado ao trabalho assalariado em virtude da distribuição social [parece, portanto, que a distribuição precede a produção - DLA]. Porém o fato mesmo de estar destinado é resultado do fato de que o capital e a propriedade territorial existem como agentes autônomos da produção” (Marx, 1986a: 16). Como agentes autônomos da produção, terra e capital determinam a subsunção do indivíduo ao trabalho, uma vez que deve caber a ele alguma remuneração se o seu proprietário (o trabalhador) não quiser morrer de fome, o que mais uma vez nos revela a alienação sistêmica à qual o indivíduo está sujeito no capitalismo.

A distribuição é, ademais e antes de tudo, distribuição dos meios de produção e distribuição dos “membros de uma sociedade entre os distintos ramos da produção – o qual é uma definição mais ampla da mesma relação – (subsunção dos indivíduos a determinadas relações de produção.)” (Marx, 1986: 17). A produção regula, pois, a distribuição e, ainda que a distribuição apareça num primeiro momento como resultado do acaso, num segundo momento ela certamente aparecerá como um produto histórico submetido ao processo de produção. Neste sentido, pois, a distribuição, também ela, aparece como um momento da produção, revelando-nos uma vez mais a alienação sistêmica ao qual está sujeito o indivíduo. Realizada a produção, para que esta se realize enquanto produção é necessária a distribuição como mediação entre ela e o consumo. É necessária também, entretanto, a troca.

3.3. Produção e Circulação

Em primeiro lugar aparece a troca entre trabalhadores e capitalistas dentro da produção. Neste sentido, a troca é um momento da produção e aparece como um momento mesmo da produção. Na medida que a produção prepara o produto para o consumo e que este, o produto, não pode chegar a ser consumido sem a troca, pode-se dizer, novamente, que a produção visa realizar, num certo sentido e mediante a troca, o produto enquanto produto. Novamente, pois, a troca aparece como um momento da produção. Em terceiro lugar, a produção também acaba por determinar aquilo que será trocado entre comerciantes ou entre produtores. De novo, a troca aparece como uma realidade acoplada à produção. Por fim, a “troca aparece como independente junto à produção e indiferente com relação a ela em último estágio, no qual o produto se troca diretamente para ser consumido. Porém, 1) não existe troca sem divisão do trabalho, seja esta natural ou constitua um resultado histórico; 2) a troca privada pressupõe a propriedade privada; 3) a intensidade da troca, ou seja, sua extensão e sua índole estão determinados pelo desenvolvimento e a organização da produção. Assim, mesmo a troca entre produtor e consumidor pressupõe uma determinada organização da sociedade que estabelece a produção e, portanto, a troca como um momento desta. É assim que chegamos ao resultado de que “uma produção determinada (...) determina um consumo, uma distribuição, uma troca determinados e relações recíprocas determinadas destes diferentes momentos” (Marx, 1986a: 20). Entretanto, também a troca, o consumo e a distribuição podem exercer uma ação recíproca sobre a produção. Mas estes são momentos em que o capital se move e podemos dizer, a partir daí, que o capitalista e o trabalhador, homens que sustentam estas relações, são, em última instância, regulados por uma lógica heterônoma, externa, a lógica da reprodução do capital, o que mais uma vez evidencia, para o que nos interessa nesta tese, a alienação sistêmica a partir da qual a alienação, nos quatro sentidos em que Marx a define nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, toma lugar.

Após esta breve exposição dos preâmbulos dos *Grundrisse* para tentarmos compreender a lógica mais geral sob qual sua confecção está erigida, passemos agora para o corpo do texto propriamente dito, seus dois livros: o livro do dinheiro, que será explorado

neste capítulo, e o livro do capital, que será analisado no próximo capítulo. Assim procederemos para tentarmos compreender a alienação no vivido dos agentes, a qual tem origem, como tentaremos demonstrar, nos nexos da sociedade burguesa constituída como tal.

4. O Capítulo do dinheiro

O capítulo do dinheiro inicia-se com a crítica do discurso de um prudoniano, um certo Sr. Darimon. Este senhor comenta as medidas que o *Banque de France* tomou em outubro de 1855 para estancar sua hemorragia de reservas em ouro e prata. Estas medidas referiam-se a um aumento da taxa de desconto dos papéis do banco (de 4 para 6%) e a redução dos prazos de vencimento dos papéis emitidos (de 90 para 75 dias). Neste ponto, entretanto, Marx inicia sua exposição: ao aumentar a taxa de desconto e reduzir o prazo de vencimento dos papéis emitidos, o *Banque de France* operou segundo uma lógica obviamente não humana; Darimon não teria necessidade do *tableau* que apresenta para comprovar que “um banco organizado segundo os princípios atuais, quer dizer, baseado no predomínio do ouro e da prata, diminui o serviço ao público no momento mesmo em que o público tem mais necessidade de seus serviços” (Darimon *apud* Marx, 1986a: 42).

Para contestar a idéia prudoniana (representada aqui pelo senhor Darimon) segundo a qual todo o problema consiste no fato de que “um banco organizado segundo os princípios atuais, quer dizer, baseado no predomínio do ouro e da prata, diminui o serviço ao público no momento mesmo em que o público tem mais necessidade de seus serviços” (Darimon, *apud* Marx, 1986a: 42), isto é, uma idéia segundo a qual todos os males aos quais se refere este senhor deve-se à existência do dinheiro, Marx inicia sua análise das conexões às quais está sujeita a sociedade burguesa. Assim, não “é certo quem sabe que a introdução dos bancos atuais revolucionou as condições da produção? Sem a concentração do crédito que produz, sem a renda pública que criou em contraposição com a renda territorial, criando assim as finanças em contraposição com a propriedade do solo, em interesse monetário em antítese ao interesse da terra – sem este novo instituto da circulação teria sido possível à

grande indústria moderna, as sociedades por ações, etc., as mil formas de títulos em circulação que são ao mesmo tempo os produtos e as condições do comércio moderno e da moderna indústria?” (Marx, 1986a: 45). Os prudonianos bradam contra a instituição monetária sem contudo passar a limpo as relações e conexões do moderno sistema de produção, sem compreendê-lo verdadeiramente, e este é o problema e por isto fazem malabarismos críticos referentes a algumas nuances daquilo que é um complexo sistema de produção, sem compreender que “as instituições modernas de crédito foram em um tempo tanto efeito como causa da concentração do capital, constituindo somente um momento dela” (Marx, 1986a: 45). Tais instituições, os bancos, que operam com a moeda e a partir dela são apenas um dos nexos, pois, do desenvolvimento do capital e, portanto, do sistema a ele vinculado, o capitalismo. Para além disto, “enquanto o dinheiro permaneça como uma relação de produção essencial, ninguém pode suprimir as contradições inerentes à relação do dinheiro” (Marx, 1986a: 46). É desta forma também que, ainda “que a forma de trabalho assalariado possa eliminar os inconvenientes de outra [forma de trabalho – DLA], nenhuma pode eliminar os inconvenientes do trabalho assalariado mesmo” (Marx, 1986a: 46), ou seja, se os laços criados pelo capitalismo entre capital e trabalho através de uma conexão essencial, o dinheiro, substituem, por exemplo, os antigos laços de subserviência pessoal do trabalhador ao amo (senhor, etc.), ainda assim estes laços recém criados não puderam, em suma, ser substituídos por nenhum outro vínculo que suprima os inconvenientes que esta modalidade de trabalho exprime. Marx faz aqui uma alusão óbvia à condição alienante do trabalho assalariado sem, contudo, expressá-la.

Prosseguindo em sua crítica ao prudoniano, Marx elabora uma alegoria sobre a discussão apresentada por Darimon entre o público e o banco quando do aumento da taxa de desconto e da redução do prazo de vencimento dos títulos por ele emitidos: diz “o adversário do banco: ‘graças a vosso monopólio, sois os outorgadores e reguladores do crédito. Quando vosoutros os mostrais rigorosos, vossos descontadores não só os imitam, mas que até exageram rigores... Com vossas medidas vós paralisais os negócios. E o banco responde humildemente: que quereis que faça, diz humildemente o banco... para defender-me do estrangeiro, devo defender-me também dos de casa... Sobretudo devo impedir a saída do numerário, em ausência do qual não sou nem posso nada” (Marx, 1986a: 47). Ora,

responde Marx, “neste diálogo o banco participa da ilusão de Darimon de que através do seu monopólio ele regula verdadeiramente o crédito. Na realidade, o poder do banco começa só ali onde termina o poder privado, em um momento pois em que seu próprio poder é já consideravelmente limitado. Deixai que o banco mantenha uma taxa de 5% em um momento de fácil situação do mercado monetário, quando todos descontam a 2,5%, e vereis que os descontistas, em lugar de imitá-lo lhe esfregarão pelo nariz todos os negócios fazendo eles todos os descontos” (Marx, 1986a: 48). Mesmo o *Banque de France*, responde Marx, instituição que num primeiro momento pode apresentar-se como tendo em mãos o poder de conduzir conscientemente o mercado, ainda que esta condução não esteja de acordo com uma lógica humana, não possui este poder. A lógica sistêmica escapa-lhe das mãos porque pulverizada nas decisões tomadas por inúmeros agentes privados.

Ao invés de analisar o poder efetivo que o banco possui sobre o mercado do dinheiro, Darimon se agarra à idéia de que reservas metálicas são tudo para o banco e neste ponto faz uma discussão a respeito do monopólio da moeda metálica em situar-se como meio de troca: a moeda é uma mercadoria como outra qualquer ou “a moeda metálica não é uma mercadoria como as outras; é um meio de troca, e em virtude deste título goza do privilégio de ditar as leis a todas as outras mercadorias” (Marx, 1986a: 48)? Sem se aprofundar nem por um minuto nos motivos de uma crise inglesa ocorrida nos anos de 1809-1811, retruca Marx, Darimon a atribui ao privilégio que tem o ouro e a prata de apresentarem-se como o meio de circulação. Assim, “seria suficiente que o ouro e a prata fossem mercadorias como as outras, ou, mais exatamente, que todas as mercadorias fossem meios de troca (...) [com a mesma força – DLA] que o ouro e a prata; quer dizer, que os produtos se trocariam verdadeiramente por produtos” (Darimon *apud* Marx, 1986a: 48-49) para que as crises fossem evitadas. Propõe Darimon, então, ou que ouro e prata tivessem extintos seu monopólio de representação da riqueza em geral, ou que todas as mercadorias ganhassem este mesmo poder: “deixar que o Papa subsista mas fazer de cada um um Papa” retruca ironicamente Marx (Marx, 1986a: 50). A questão refere-se, novamente aqui, ao problema das conexões entre as diversas esferas sistêmicas que compõem o modo de produção: assim, “o sistema burguês de troca não torna necessário um instrumento de troca específico? Não cria necessariamente um equivalente particular para todos os valores (...)

um equivalente particular e não obstante universal” (Marx, 1986a: 50)? Se é este o ponto, então quer Darimon “abolir o dinheiro sem aboli-lo! Abolir o privilégio exclusivo que possuem o ouro e a prata em virtude de sua exclusividade para ser dinheiro, porém proclamar todas as mercadorias, dinheiro: vale dizer, conferir a todas em comum uma propriedade que privada da exclusividade deixa de existir” (Marx, 1986a: 50).

Também “nas evasões de metais preciosos aparece uma contradição que Darimon adverte e resolve com igual superficialidade” (Marx, 1986a: 50). Esta contradição refere-se ao fato de que os prudonianos, de modo geral, esquecem-se de que o capital é dinheiro mas também mercadoria. Numa crise monetária, onde houvesse evasão de moeda para fora do país, cuja causa é, por exemplo, uma crise de má colheita, a causa da crise não reside, como sugere Darimon, no fato de que prata e ouro são mercadorias específicas porque são capazes de representar a riqueza em geral. Numa tal situação, a nação ficaria um tanto quanto mais pobre e haveria evasão de metal na medida em que as mercadorias em questão, as quais foram alvo de má colheita, teriam que ser importadas. Neste caso, mesmo imaginando que esta nação importe livremente a mercadoria que foi alvo da má colheita, o trigo, por exemplo, “até se o trigo importado o fosse a um preço tão barato como o da produção nacional, o empobrecimento da nação resultaria do capital não reproduzido pelos agricultores” (Marx, 1986a: 52). Nesta situação, porém, seria mais plausível que o valor de todas as outras mercadorias, inclusive o do ouro e o da prata, baixassem frente ao trigo. Assim, nestes termos, a “depreciação da maior parte das mercadorias (inclusive do trabalho) e a conseguinte crise no caso da má colheita de trigo não podem portanto ser atribuídas primariamente à exportação de ouro, visto que a depreciação e a crise se produziriam igualmente mesmo se não existisse nenhuma exportação de ouro do país e nenhuma importação de trigo estrangeiro. A crise se reduz simplesmente à lei da oferta e da demanda (...). A exportação de ouro não é a causa da crise do trigo, mas, pelo contrário, a crise do trigo é a causa da exportação do ouro” (Marx, 1986a: 54). Deste modo, Marx nos faz ver, por esta passagem, que a alienação sistêmica engendrada pela lógica capitalista se manifesta no fato de que o capital ora é dinheiro, ora é mercadoria. Se este movimento não for captado em profundidade, corre-se o risco da elaboração de explicações superficiais.

Não podemos negar, entretanto, prossegue Marx, que a crise pode ser agravada pela existência do ouro e a prata quando, por exemplo, o banco dificulta a emissão de títulos lastreados em ouro (aumentando a taxa de desconto ou diminuindo o prazo de vencimento destes papéis). Se isto acontece, então afeta-se a circulação interna, o que pode agravar a crise de depressão⁹⁵. Por um outro lado, as nações estrangeiras só aceitam nas suas transações o ouro e a prata. À medida que o país entra em crise e precisa importar, a exportação de ouro torna-se cada vez mais difícil, o que pode agravar, também, a crise. O Banco da Inglaterra, entretanto, superou a primeira dificuldade (relativa às dificuldades que o ouro pode impor à circulação) emitindo papéis não lastreados em ouro. Nominalmente, entretanto, mesmo estes bilhetes diziam-se lastreados, o que, de fato, não levava à dificuldade de se pôr à prova a sua convertibilidade. Em torno desta questão surgiu, então, a polêmica relativa à convertibilidade: esta polêmica “surgida entre os ingleses, que mantêm o ouro como denominador do bilhete, versa com efeito não sobre a convertibilidade em ouro do bilhete – a qual é só a identidade prática expressa teoricamente pelo título do bilhete –, senão sobre os modos de assegurar esta convertibilidade, vale dizer, se esta convertibilidade deve ser assegurada mediante limitações impostas legalmente ao banco ou deve ser confiada à sua própria sorte” (Marx, 1986a: 54). Se há a convertibilidade, pois, podemos dizer que 1 soberano, por exemplo, equivale a uma determinada quantidade de ouro. Sabemos que o ouro não pode mudar seu valor nominal porque 1 grama de ouro é 1 grama de ouro e ponto. Pode acontecer, em contrapartida, que a moeda lastreada ou o próprio ouro sofra uma depreciação ou uma valorização com relação às outras mercadorias. Em momentos de crises (Marx aqui refere-se às crises de depressão), há aumento do valor do ouro e da prata. Contrariamente, na prosperidade, o que se assiste é uma depreciação do valor do ouro e da prata. Mas Darimon e cia, iludidos pela “impossibilidade nominal de depreciação da moeda metálica só vêem aquele aspecto que aparece nas crises, ou seja o aumento do preço do ouro e da prata em relação a todas as outras mercadorias; não advertem para o outro aspecto, ou seja a depreciação do ouro e da prata ou do dinheiro em relação a todas as outras mercadorias (...) em períodos de prosperidade (...). Já que esta depreciação do dinheiro metálico (e de todo tipo de dinheiro baseado no metal) precede sempre seu

⁹⁵ Marx refere-se aqui às crises clássicas de superprodução.

aumento de preço, eles deveriam ter colocado o problema de maneira inversa: como prevenir o retorno periódico da depreciação do dinheiro (ou, em sua linguagem, como abolir os privilégios das mercadorias frente ao dinheiro). Nesta formação se haveria resolvido imediatamente o problema da supressão da alta e da baixa dos preços. Este último [[leva a]] suprimir os preços. [[Em troca]] com esta [[nova formulação se trata de]] abolir o valor de troca. Assim este problema [[leva a abolir a troca]], nas suas formas correspondentes à organização burguesa da sociedade. [[E]] este último problema [[leva a]] revolucionar economicamente a sociedade burguesa. Se teria visto então desde o começo que os males da sociedade burguesa não se remediam mediante ‘transformações’ bancárias ou mediante a fundação de um ‘sistema monetário’ racional” (Marx, 1986a: 58). Novamente Marx salienta aqui as conexões às quais está sujeita a lógica capitalista. Não se pode propor mudanças parciais porque só se suspende os males do capitalismo se a própria sociedade burguesa for suplantada.

Da mesma forma, prossegue Marx, a idéia dos prudonianos de criar uma moeda que seja conversível em trabalho, o bônus-trabalho, é uma idéia estapafúrdia. Isto porque a produtividade do trabalho aumenta e diminui, sempre. Se a produtividade do trabalho aumenta, reduz-se o valor do bônus-trabalho relativamente às outras mercadorias⁹⁶. Se cai a produtividade do trabalho, o bônus-trabalho valoriza-se. Da mesma forma, esta moeda estaria sujeita a alterações de valor relativo. Mas o problema vai além: sabe-se que a lógica capitalista conduz a um aumento recorrente de produtividade. Deste modo, o bônus-trabalho valeria cada vez menos relativamente às outras mercadorias. Ora, poder-se-ia dizer, como disseram Witling, Proudhon e companhia, que “o que deve receber o título de ‘horas de trabalho’ deve ser não o ouro senão o papel moeda, ou seja um simples signo de valor (...). O tempo de trabalho incorporado no papel contaria tão pouco como o valor do papel dos bilhetes de banco. Um seria um mero representante das horas de trabalho, assim como o

⁹⁶ Marx aponta aqui para o seguinte exemplo para melhor elucidar esta questão: “suponhamos que [uma libra de ouro – DLA] equivalha ao produto de 20 horas de tempo de trabalho. Suponhamos agora por qualquer circunstância que se necessitem de 10 horas de trabalho para produzir uma libra de ouro. A libra de ouro, cujo título afirma que é = a 20 horas de tempo de trabalho, seria agora somente = a 10 de trabalho, enquanto que 20 horas de tempo de trabalho seriam = 2 libras de ouro. Se de fato 10 horas de trabalho se trocam por 1 libra de ouro, 1 libra de ouro não pode ser trocada por 20 horas de trabalho. Assim a moeda de ouro com o título plebeu de x horas de trabalho estaria exposta a mais oscilações que qualquer outro tipo de moeda” (Marx, 1986a: 59).

outro do ouro e da prata. Se a hora de trabalho se tornasse mais produtiva, o bônus que a representa aumentaria seu poder de aquisição e vice-versa (...). De acordo com a mesma lei segundo a qual o dinheiro-trabalho de ouro sofreria uma depreciação constante, o dinheiro-trabalho papel gozaria de uma constante elevação de preço” (Marx, 1986a: 60). Mas, respondem Proudhon e cia, o que queremos é exatamente isto: que o aumento de produtividade do trabalho signifique para o trabalhador maior riqueza ao invés de representar alienação em relação à coisa produzida e aumento da alienação de si mesmo. Mas Marx retruca: ora, todas as obrigações contraídas teriam seu valor aumentado junto com o dinheiro-trabalho papel, de tal forma que quem vive de juros estaria continuamente ganhando: “a produtividade crescente do trabalho beneficiaria portanto a quem não trabalha” (Marx, 1986a: 60)⁹⁷.

Marx continua fazendo sua crítica aos partidários do dinheiro-trabalho e, nesta medida, começa a compor a sua teoria do dinheiro. Vejamos.

O valor de uma mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho necessário para sua produção e, nesta medida, constitui-se o valor de troca da mercadoria, seu valor real. A partir daí, o valor de troca expressa-se em preço que é o valor monetário ou nominal da mercadoria. Os prudonianos e todos os defensores do dinheiro-trabalho querem equiparar o valor real (o valor de troca da mercadoria) com seu valor nominal (o preço), o que só poderia ocorrer se a diferença entre valor e preço fosse apenas nominal e não real. Acontece, retruca Marx, que a diferença entre os dois não é apenas nominal mas real e ambos nunca coincidem, senão eventualmente. O valor das mercadorias é somente seu valor médio e seu valor nominal está sempre acima ou abaixo deste valor médio: “o valor de

⁹⁷ Pode-se aqui acrescentar a crítica de Marx a outro socialista utópico, Owen, que é efetuada na seguinte passagem: a “pergunta por que o dinheiro não representa diretamente o próprio tempo de trabalho, de forma que, por exemplo, uma nota de papel represente x horas de trabalho, se reduz simplesmente à pergunta por que, na base de produção de mercadorias, os produtos de trabalho precisam representar-se como mercadorias, pois a representação de mercadoria implica sua duplicação em mercadoria e mercadoria monetária. Ou por que o trabalho privado não pode ser tratado como seu contrário, trabalho diretamente social. Já tratei minuciosamente, em outra parte, do utopismo superficial de uma ‘moeda trabalho’ com base na produção de mercadorias (...). Observaria ainda que, por exemplo, a ‘moeda trabalho’ de Owen é tão pouco ‘dinheiro’ como um bilhete de teatro. Owen pressupõe trabalho diretamente socializado, uma forma de produção diametralmente oposta à produção de mercadorias. O certificado de trabalho constata apenas a participação individual do produtor no trabalho comum e seu direito individual à parte do produto comum destinada ao consumo. Porém, a Owen não ocorre pressupor a produção de mercadorias e, apesar disso, querer escamotear suas condições necessárias por meio de artimanhas monetárias” (*O Capital*, I, 1: 86).

mercado se nivela com o valor real através de suas oscilações constantes: nunca através de uma equação com o valor real como terceiro elemento, senão através de uma contínua diferenciação (...). Que o valor real – independente de seu controle das oscilações do preço de mercado (quer dizer, prescindindo dele enquanto é a lei destas oscilações) – se nega por sua vez a si mesmo e põe o valor real das mercadorias em contradição constante com a própria determinação, depreciando ou fazendo subir o valor real das mercadorias existentes” (Marx, 1986a: 62). O valor real, portanto, faz o valor nominal ou o preço das mercadorias oscilarem ao longo do tempo e ambos, assim, só coincidem por acaso e é por isso que a ilusão dos defensores dos bônus-horários “consiste no fato de que, ao eliminar a diversidade nominal entre valor real e valor de mercado, entre valor de troca e preço – expressando o valor não numa determinada objetivação do tempo de trabalho, digamos ouro e prata, senão diretamente no tempo de trabalho -, eliminam também a diferença e contradição entre o preço e o valor” (Marx, 1986a: 63) que refere-se à diferença entre o valor médio (o preço) e os preços que constituem esta média. Vê-se também que, se se estabelece um bônus-horário para representar o valor da mercadoria, este pode estar acima ou abaixo do tempo de trabalho efetivamente gasto para produzir a mercadoria. Assim, quando uma mercadoria recebe um preço encarnado em x bônus-horários pode-se estar efetivamente representando o tempo de trabalho que foi gasto para produzi-la (x tempo de trabalho) mas pode acontecer de este “preço” nominal não corresponder ao tempo efetivo gasto na produção da mercadoria. É por isso que o “bônus-horário, que representa o tempo de trabalho médio, não corresponderia jamais ao tempo de trabalho real e não seria nunca conversível nele; vale dizer, o tempo de trabalho objetivado numa mercadoria nunca mobilizaria uma quantidade de dinheiro-trabalho igual a si mesmo e vice-versa, senão uma quantidade maior ou menor, assim como atualmente toda oscilação dos valores de mercado se expressa em um aumento ou diminuição de seus preços em ouro e prata” (Marx, 1986a: 64). Assim, o bônus-horário não mudaria a realidade posta pela existência do dinheiro pois “ele representaria, em contraposição a todas as demais mercadorias, um tempo de trabalho ideal que se trocava às vezes por mais, outras por menos tempo que o real, e o bônus adquiriria uma existência própria separada, correspondente a esta desigualdade real. O equivalente geral, meio de circulação e medida das mercadorias, se apresentaria por sua vez frente a elas como

individualizado, com leis próprias, alienado, ou seja com todas as propriedades do dinheiro atual” (Marx, 1986a: 64). Este ‘objeto’ social, o dinheiro, criado pela própria dinâmica das mercadorias é uma necessidade lógica e tem suas próprias leis, isto é, permanece como ‘objeto’ social alienado, que não obedece um controle consciente dos portadores das mercadorias. Este ‘objeto’ social alienado assim o é porque “a diferença entre preço e valor, entre a mercadoria medida através do tempo de trabalho da qual é produto, e o produto do tempo de trabalho pelo qual ela se troca, cria o requerimento de uma terceira mercadoria como medida em que se expressa o valor de troca real da mercadoria. Dado que o preço não é idêntico ao valor, o elemento que determina o valor – o tempo de trabalho – não pode ser o elemento em que se expressam os preços, já que o tempo de trabalho deveria expressar-se ao mesmo tempo como o determinante e o não-determinante, como o igual e o não igual a si mesmo” (Marx, 1986a: 64-65).

Por isto o dinheiro não é um produto dos indivíduos conscientemente relacionados: ele “é um produto da troca” (Marx, 1986a: 69), é produto da própria linguagem pela qual as mercadorias se comunicam, é um produto das relações sociais enquanto estas aparecem reificadas no sentido de que aparecem numa relação entre coisas, mercadoria e dinheiro. Ele, o dinheiro, pois, é a personificação (daí o fetiche, poderíamos dizer) das relações estabelecidas entre as mercadorias, isto é, das relações sociais que se estabelecem à revelia do homem porque não conscientemente por ele elaboradas. É produto e expressão, o dinheiro, da alienação sistêmica à qual a sociedade burguesa está sujeita: dado “que o produto se converte em mercadoria, e a mercadoria em valor de troca, o primeiro adquire no pensamento uma dupla existência. Esta duplicação ideal exige (e deve ademais seguir exigindo) que a mercadoria se apresente em troca real sob uma dupla forma: por um lado como produto natural e, por outro, como valor de troca. Vale dizer que seu valor de troca adquire uma existência materialmente separada dela. A determinação do produto como valor de troca supõe portanto necessariamente que o valor de troca receba uma existência separada, diferente do produto. O valor de troca separado das mercadorias e existente ele mesmo como uma mercadoria junto a elas é dinheiro. Todas as propriedades da mercadoria enquanto valor de troca se apresentam no dinheiro como um objeto distinto dela, como uma forma de existência social separada de sua forma de existência natural” (Marx, 1986a: 70). É

por isto que o bônus-trabalho é uma idéia fundamentalmente impossível: também ele, o bônus-trabalho, teria se transformando no dinheiro, o qual representa um objeto social criado pelas conexões estabelecidas na sociedade burguesa na medida em que representa “uma aparição sempre válida do capital” (Marx, 1986a: 71).

Pode-se dizer ainda que o dinheiro torna-se um objeto social cada vez mais necessário, uma vez que, cada vez mais, os produtos se transformam em mercadorias, isto é, uma vez que, cada vez mais, estabelece-se a duplicidade da mercadoria expressa na contradição entre valor de uso e valor de troca. Quanto mais a produção destina-se para a geração de valor de troca tanto mais o dinheiro apresenta-se como necessidade lógica e como poder transcendental sobre os agentes, como poder que fixa a alienação sistêmica: a “necessidade da troca e da transformação do produto em puro valor de troca avançam na mesma medida que a divisão do trabalho, quer dizer, avançam com o caráter social da produção. Porém na mesma medida em que este último cresce, cresce o poder do dinheiro, ou seja a relação de troca se fixa como um poder externo aos produtores e independente deles. O que originalmente se apresentava como meio para promover a produção, se converte numa relação estranha aos produtores. Na mesma proporção em que os produtores se convertem em dependentes da troca, esta parece vir independente deles, e parece crescer o abismo entre o produto como tal e o produto como valor de troca. O dinheiro não produz estas antíteses e contradições, senão que o desenvolvimento destas oposições e contradições produz o poder aparentemente transcendental do dinheiro” (Marx, 1986a: 71-72).

Deste modo, pois, surge o dinheiro, este ‘objeto’ social, uma vez que a mercadoria tem “uma dupla existência, como mercadoria determinada [o que se refere à sua existência enquanto valor de uso – DLA] e como dinheiro [o que se refere à sua existência social – DLA]” (Marx, 1986a: 73). É a partir daí inclusive, da gênese do dinheiro, que “o ato de troca se separa em dois atos reciprocamente independentes: troca de mercadoria por dinheiro e troca de dinheiro por mercadoria; compra e venda” (Marx, 1986a: 65). É a partir desta separação da troca em compra e venda que ela autonomiza-se dos vendedores e compradores para obedecer a uma lógica a eles estranha. Neste sentido, por “mais que a circulação, ou seja a troca no âmbito da capa mercantil, e o ponto final da circulação, quer

dizer a troca entre a capa mercantil e os consumidores, devam finalmente condicionar-se entre si, são determinados por leis e motivos de todo diversos e podem entrar nas maiores contradições. Nesta separação está já contida a possibilidade das crises comerciais” (Marx, 1986a: 74-75), o que evidencia novamente que os nexos da sociedade burguesa se estabelecem à revelia da orientação consciente dos indivíduos: a interação entre a ação consciente destes produz uma lógica deles independente que pode expressar-se nas crises, por exemplo. Vale ressaltar ainda que, quando a troca é cindida em dois momentos, o momento da compra e o da venda, isto é, “quando o produto do trabalho e o próprio trabalho estão subordinados à troca, chega um momento em que são separados de seu possuidor” (Marx, 1986a: 75-76), chega um momento, pois, em que se faz evidente a alienação do trabalhador frente ao produto do seu trabalho.

Ainda sobre a gênese do dinheiro, Marx insiste: pode-se dizer que este surge porque a mercadoria, que é um valor de uso particular destinado a satisfazer uma necessidade particular, entra em contradição com seu valor de troca: é daí que o dinheiro aparece não “só como elemento comum, senão também como um terceiro elemento oposto a ela [à mercadoria – DLA]” (Marx, 1986a: 76). O dinheiro, entretanto, possui, ao mesmo tempo, um caráter particular e um caráter universal: “se por um lado o valor de troca permanece naturalmente como uma qualidade inerente às mercadorias e como algo existente fora delas, por outro lado o dinheiro, não existindo já como propriedade das mercadorias, como algo comum a elas, e existindo em troca junto a elas de maneira individualizada, se converte ele mesmo em uma mercadoria particular junto a todas as outras mercadorias (...). O dinheiro se converte em uma mercadoria como as outras e ao mesmo tempo não é uma mercadoria como as outras” (Marx, 1986a: 76-77). (A este respeito ver Paulani, 1991). É nesta medida também que o dinheiro torna a troca independente dos produtores mas “na mesma medida em que os produtores se convertem em dependentes da troca” (Marx, 1986a: 77), isto é, é nesta medida que os indivíduos passam, pois, a estar subordinados à troca.

A existência do dinheiro, entretanto, cria uma série de dificuldades e problemas, tais como o fato de que, nos anos em que a taxa de desconto esteve elevada, os lucros do Banco da França, por exemplo, aumentaram em grande medida (e Marx cita dados referentes aos

anos 1852, 1853, 1854, 1855 e 1856 que comprovam esta afirmação). Seguem-se outros inconvenientes, tais como o enriquecimento das classes mercantis, na medida em que estas participam no capital dos bancos bem como o fato de que, na Inglaterra, as moedas de prata foram postas em circulação a um preço mais elevado em relação a seu valor intrínseco durante um certo tempo. Ora, pergunta-se Marx, será que a adoção de um dinheiro-trabalho resolveria tais problemas?

Se se supõe que o preço de cada mercadoria é igual ao seu valor de troca, “e há uma adequação entre demanda e oferta, entre produção e consumo, e em última instância uma produção proporcionada (as relações de distribuição são elas mesmas relações de produção), então se torna totalmente secundário o problema do dinheiro, e em especial o problema da emissão dos *tickets*, sejam eles azuis ou verdes, de lata ou de papel, ou das distintas formas possíveis de manter a contabilidade social. E então torna-se verdadeiramente absurdo continuar fingindo que se realizam investigações sobre relações monetárias reais” (Marx, 1986a: 80). Estamos operando portanto num mundo imaginário onde os problemas reais estão previamente resolvidos, retruca Marx. Vamos além. Vamos, dentro desta realidade imaginária, especular sobre os problemas que surgiriam do fato de um banco emitir os bônus horários. Este banco emitiria este bônus trocando-o pela mercadoria que o vendedor oferece ao banco, ao valor que corresponde o tempo que custou produzi-la. Neste sentido, o banco teria então que trocar por bônus todas as mercadorias que lhe fossem oferecidas: “o banco que emite os bônus horários compra a mercadoria a seu custo de produção, compra todas as mercadorias, e a aquisição não lhe custa mais que a produção de recortes de papel, e ao vendedor, em substituição do valor de troca que ele possui em uma determinada forma substancial, lhe dá o valor de troca simbólico das mercadorias” (Marx, 1986a: 80-81). Neste caso, portanto, o banco é o comprador universal. Mas se ele compra todas as mercadorias ele deve, também, vendê-las. Portanto ele é o comprador e o vendedor universal e, para tanto, deve também possuir um armazém universal onde de modo universal guarda universalmente todas as mercadorias. Cabe neste momento a seguinte questão: será que este papel, este bônus horário, será efetivamente aceito fora das relações entre o banco e os vendedores e compradores? Ora, não há necessidade de nos determos nesta questão. Quem quer vender vende diretamente ao banco e ponto. Quem não quer não vende e, neste

caso, o bônus horário é apenas um papel sem nenhum valor: neste caso “o bônus horário não seria portanto dinheiro, ou seria só o dinheiro convencional válido entre o banco e seus clientes, e não no mercado corrente” (Marx, 1986a: 81). Neste caso, pois, o bônus deixa de ser dinheiro por não cumprir uma de suas missões fundamentais: a de estabelecer-se como meio de circulação. Mas vamos adiante neste circo de absurdos, convida-nos Marx. O banco é o comprador e o vendedor universal. Mas é também aquele que tem que fixar a quantidade de trabalho necessária para a produção de cada mercadoria para que sejam trocadas por bônus adequadamente. O banco fixaria, pois, o tempo de produção de cada mercadoria, mas teria, para isto, que distribuir os instrumentos de trabalho de modo adequado para que todos os produtores estivessem em pé de igualdade e produzissem obedecendo um tempo de produção previamente fixado. Mas o absurdo vai além. Para garantir a convertibilidade das mercadorias por bônus, o banco teria que determinar a quantidade de mercadoria a ser produzida, de modo que o banco teria que fixar a distribuição dos recursos produtivos entre todos os setores produtivos. Também o trabalhador teria que receber, em troca, um bônus equivalente ao tempo durante o qual trabalhou. Deste modo o banco seria o comprador, o vendedor e o produtor universal, o regulador universal da produção e da distribuição e o organizador universal do trabalho: “os sansimonianos fariam de seu banco o papado da produção” (Marx, 1986a: 83). Nesta realidade irreal, fictícia, seria criado – condena sarcasticamente Marx os defensores do bônus trabalho – um grande Leviatã que conduziria conscientemente a sociedade, segundo ainda uma lógica não humana, porém com a diferença de que, agora, a lógica não seria produzida pela interação das decisões privadas que conduzem o sistema numa direção que os indivíduos originalmente desconhecem, mas por uma espécie de Grande Irmão, com o inconveniente de que a lógica não humana e portanto a alienação sistêmica não seriam suprimidas porque a sociedade burguesa não seria suplantada, ao menos desta maneira.

Como, entretanto, a sociedade burguesa não é governada por uma lógica conscientemente elaborada por um grande centro de decisões e sim pela interação das decisões tomadas privadamente pelos indivíduos que a compõem, pode-se dizer que, embora tenham sido abolidos os laços pessoais de dependência e subserviência dos indivíduos em relação aos outros, começa a ocorrer, na sociedade burguesa assim constituída, uma

“dependência recíproca [que – DLA] se expressa na necessidade permanente da troca e no valor de troca como mediador generalizado” (Marx, 1986a: 83). A independência ao nível pessoal, como vimos, se traduz numa dependência generalizada, numa dependência do indivíduo de uma sociedade que ele criou sem tê-la concebido, originalmente, em seu pensamento. Os economistas, prossegue Marx, traduzem este fato afirmando que “cada um persegue seu interesse privado e só o seu interesse privado, e deste modo, sem sabê-lo, serve ao interesse privado de todos, ao interesse geral” (Marx, 1986a: 83). A sociedade burguesa, pois, concebe-se a partir da interação dos interesses privados perseguidos por cada indivíduo particular. O resultado desta interação, entretanto, acontece nas costas dos indivíduos, porque estes produzem algo que não tinha sido originalmente previsto por cada um deles. Este resultado, entretanto, é o bem comum? Comportando-se desta forma os indivíduos estariam alcançando o bem estar geral?, pergunta-se Marx. Não. Melhor seria dizer que esta guerra de todos contra todos conduz, isto sim, a uma negação geral uma vez que “o próprio interesse privado é já um interesse socialmente determinado e pode alcançar-se somente no âmbito das condições que fixa a sociedade e com os meios que ela oferece; está ligado por conseguinte à reprodução destas condições e destes meios. Se trata do interesse dos particulares; porém seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua realização, estão dados pelas condições sociais independentes de todos” (Marx, 1986a: 84). O resultado social alcançado, pois, determina o conteúdo e a forma dos interesses privados. O interesse privado, pois, é negado porque não é um verdadeiro interesse pessoal, elaborado e conduzido de acordo com as verdadeiras aspirações do indivíduo. O indivíduo é “invadido” pelas condições sociais produzidas às suas costas e está sujeito, por isto, à alienação sistêmica que produz-se a partir de suas ações, mas não segundo a sua consciência.

De que modo se expressa, entretanto, esta invasão do interesse privado pelas condições e pelo conteúdo que a sociedade determina? Através da imposição realizada pelo fato de que todos devem, antes de tudo, produzir valores de troca que considerado “em si isoladamente e individualizado, [é – DLA] dinheiro” (Marx, 1986a: 84). Acontece que, se é que o homem tem que produzir um valor de troca que autonomizado é dinheiro, ele produz algo que deve ter um caráter universal, de tal forma que é negado o caráter particular do

produto: dito de outra maneira, o homem aliena-se relativamente àquilo que está sendo produzido. Como procuraremos mostrar em detalhes no último capítulo (quando então estudaremos as passagens da cooperação para a manufatura e desta para a grande indústria), esta universalidade atinge o âmago da produção burguesa e transforma a atividade em um processo alheio: o homem aliena-se, inclusive, da atividade, que deixa de ser atividade humana e transforma-se em trabalho *stricto sensu*. Isto acontece, em linhas gerais, porque a própria atividade ganha um caráter social: “o caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, se apresentam aqui como algo alheio e com caráter de coisa frente aos indivíduos” (Marx, 1986a: 84).

Mas o fato de os indivíduos terem que produzir um valor de troca para tomar parte no corpo social faz com que eles alienem-se não só do produto e do processo de trabalho mas, inclusive, dos outros homens: estes não estão reciprocamente relacionados mas estão subordinados “a relações que subsistem independentemente deles e nascem do choque dos indivíduos reciprocamente indiferentes. O intercâmbio geral das atividades e dos produtos, que se converteram em condição de vida para cada indivíduo particular e é sua conexão recíproca [[com os outros]], se apresenta ante eles mesmos como algo alheio, independentemente, como uma coisa. No valor de troca o vínculo social entre as pessoas se transforma em relação social entre as coisas” (Marx, 1986a: 84-85). A alienação, entretanto, não se instala tão somente nas relações intersubjetivas (com os outros) mas prossegue e atinge em cheio a subjetividade dos indivíduos de modo que o indivíduo aliena-se em relação a si mesmo: “a capacidade pessoal [transforma-se] em uma capacidade das coisas” (Marx, 1986a: 85). Depreende-se daí, pois, que as relações sociais coisificam-se, porque acontecem independentemente da vontade consciente dos indivíduos. Além disso, a relação do indivíduo consigo mesmo também se torna coisificada porque a atividade que ele realiza através do investimento da sua capacidade aparece como um poder das coisas sobre o mundo. O homem e suas relações, pois, são reificados no capitalismo e é desta forma que podemos dizer que a reificação operada pelo capitalismo é o correlato preciso da alienação: o homem separa-se de suas capacidades e relações que aparecem para ele mais tarde como coisas. Mas, como nem sempre foi assim, nem sempre assim o será: no capitalismo “cada indivíduo possui o poder social sob a forma de uma coisa. Arranque da coisa este poder

social e terá que outorgá-lo às pessoas sobre as pessoas” (Marx, 1986a: 85). No Feudalismo, o poder residia nas pessoas e era exercido sobre outras pessoas, de modo que eram mantidas relações pessoais de dependência. Neste sistema, entretanto, a capacidade produtiva da sociedade era limitada. Estas relações foram corroídas no capitalismo de tal forma que “a independência pessoal fundada na dependência em relação às coisas é a segunda forma importante na qual chega a constituir-se um sistema de metabolismo social geral, um sistema de relações universais, de necessidades universais e de capacidades universais” (Marx, 1986a: 85). Ocorre que esta fase de desenvolvimento da sociedade, o capitalismo, cria as condições para o surgimento de um sistema onde as livres individualidades poderão ser desenvolvidas e a capacidade produtiva dos homens conscientemente organizados estará submetida ao poder da própria humanidade. Nesta sociedade, que deverá surgir depois de extinta a sociedade burguesa, a alienação sistêmica bem como suas manifestações na ordem do vivido dos homens terão sido, enfim, suplantadas. Esta alienação sistêmica presente na sociedade burguesa, que deverá ser suplantada quando de sua substituição por outra forma de organização social, manifesta-se no fato de que a “troca, enquanto está mediada pelo poder de troca e pelo dinheiro, pressupõe a dependência recíproca universal dos produtos, porém pressupõe ao mesmo tempo o isolamento completo de seus interesses privados e uma divisão do trabalho social, cuja unidade e integração recíprocas existem, por assim dizer, como relação natural externa aos indivíduos, independente deles. É a pressão sucessiva da oferta e da demanda gerais que media a conexão dos [[indivíduos]] reciprocamente indiferentes” (Marx, 1986a: 85-86), e é por isso que o dinheiro-trabalho dos prudonianos é, não só uma impossibilidade lógica, mas, inclusive, uma impossibilidade real. É neste sentido também que o sistema baseado no valor de troca e no dinheiro é incompatível com os laços de dependência pessoal que estabelecem-se no Feudalismo, bem como com a livre individualidade expressa numa associação livre e consciente dos indivíduos que põem a seu serviço a reprodução material da vida humana.

Este modo de produção, fundado no dinheiro e no valor de troca, é, portanto, antitético. Do mesmo modo que produz e reproduz um indivíduo livre dos laços pessoais de dependência faz com que este indivíduo, mais do que nunca, subordine-se aos laços impessoais de dependência em relação ao valor de troca e ao dinheiro, ou seja, torna a

“independência privada uma dependência completa com relação ao chamado mercado mundial” (Marx, 1986a: 87). Por outro lado, entretanto, é esta mesma universalização das relações que poderá suplantar a sociedade burguesa: se, portanto, “a sociedade tal qual é não contivesse, ocultas, as condições materiais de produção e de circulação para uma sociedade sem classes, todas as tentativas de fazê-la estalar seriam outras tantas quixotadas” (Marx, 1986a: 87) tal como é uma quixotada o ideal do dinheiro-trabalho dos prudonianos. O dinheiro como tal não é uma relação fortuita nascida nesta sociedade, mas uma necessidade lógico-histórica. E isto é assim porque do mesmo modo que o valor de troca é igual ao tempo de trabalho necessário para produzir as mercadorias, “o dinheiro é = ao valor de troca das mercadorias desvinculado da sua substância; neste valor de troca ou relação monetária estão contidas as contradições entre as mercadorias e seu valor de troca, entre as mercadorias como valores de troca e o dinheiro” (Marx, 1986a: 87). O dinheiro surge, pois, dos fundamentos do sistema pois nasce da dupla determinação da mercadoria, valor de uso e valor de troca, contradição esta que se resolve no surgimento de um terceiro excluído, qual seja, o dinheiro. O que ele significa, entretanto? O dinheiro aparece no momento em que a humanidade reifica suas relações sociais. Assim, “os homens depositam na coisa [[material]] (no dinheiro) aquela confiança que não estão dispostos a depositar neles mesmos como pessoas. Porém por que têm confiança na coisa [[material]]? Evidentemente só porque ela é uma relação reificada entre as pessoas, ou seja um valor de troca reificado; um valor de troca não é mais que uma relação recíproca da atividade das pessoas. Qualquer outra coisa pode ajudar diretamente seu possuidor enquanto tal: o dinheiro só o ajuda somente como uma ‘coisa de garantia social’” (Marx, 1986a: 88). Porém “é tal garantia só em virtude de sua (simbólica) qualidade social; e pode ter uma qualidade social só porque os indivíduos alienaram sob a forma de objeto, sua própria relação social” (Marx, 1986a: 88). A alteridade da reificação, pois, é o fetiche, uma vez que a vida propriamente humana é depositada numa ‘coisa’ social, que ganha vida na medida em que os homens e suas relações se reificam, se coisificam: a humanidade torna-se reificada, coisificada, porque entrega sua vida para uma ‘coisa’, que ganha humanidade no lugar do homem. É desta forma que, se a reificação é o correlato preciso da alienação sistêmica, o fetiche é a sua imagem necessária, o reflexo no espelho da alienação sistêmica. Mas se nem sempre houve alienação sistêmica, na medida

que a sociedade burguesa é uma fase histórica de desenvolvimento social, será ela, um dia, suplantada. Marx oferece, pois, nos *Grundrisse*, uma esperança de que, um dia, o homem tornar-se-á livre para desenvolver livremente suas capacidades propriamente humanas e espirituais. Esta possibilidade, entretanto, é fruto da própria universalização das relações reificadas produzida pelo capitalismo que se cristaliza na alienação sistêmica. Na medida em que os homens tornam-se cada vez mais sujeitos a esta alienação, uma vez que o valor de troca e o dinheiro ganham um alcance cada vez mais amplos, estes próprios homens começam a elaborar tentativas de suprimir esta alienação: dado “que a autonomização do mercado mundial, se me permite (nele a atividade de cada indivíduo está encerrada), se acrescenta com o desenvolvimento das relações monetárias (do valor de troca) e que, vice-versa, a conexão e a dependência de todos na produção e no consumo se desenvolvem ao mesmo tempo que a independência recíproca dos produtores e dos consumidores, dado que tal contradição conduz à crise, etc., se tenta suprimir esta alienação à medida que ela se desenvolve: daí as listas de preços correntes, (...) a correspondência comercial, telegráfica, etc., entre os comerciantes (naturalmente os meios de informação se desenvolvem paralelamente), através dos quais cada indivíduo obtém informações sobre a atividade de todos os demais tratando de adequar a ela a sua própria” (Marx, 1986a: 88). É assim, pois, que a alienação sistêmica está na base da superação da própria alienação sistêmica.

Marx demonstra, ademais, uma certa admiração pela alienação sistêmica criada pelo capitalismo, ao invés de apresentar, como vem fazendo no percurso de toda a sua obra, seu aspecto regressivo. Isto porque é este amplo desenvolvimento das relações sociais que se torna a base sob a qual o homem há de suprimir esta própria alienação: os indivíduos, afirma ele, não podem dominar “suas próprias relações antes de havê-las criado” (Marx, 1986: 89)⁹⁸. Mas este nexos social, aponta ele, não é um produto natural mas histórico: é um fruto das relações sociais estabelecidas entre os indivíduos, sem que estes tenham consciência do sistema que estão produzindo. Ademais, aponta Marx, o homem, neste

⁹⁸ É por isto que os economistas burgueses apontam a liberdade à qual estão sujeitos os indivíduos no capitalismo frente aos outros modos de produção. Estes economistas alimentam tal visão, entretanto, porque não enxergam as “condições de existência sob as quais estes indivíduos entram em contato (estas condições são independentes dos indivíduos, e ainda que sejam ponderadas pela sociedade, se apresentam por assim

sistema, perde a plenitude que sentia antes que este fosse implantado. Mas “é tão ridículo sentir nostalgias daquela plenitude primitiva como crer que é preciso deter-se neste esvaziamento completo. A visão burguesa jamais se elevou por cima da oposição à dita visão romântica, e é por isto que esta o acompanhará como uma oposição legítima até sua morte” (Marx, 1986a: 90).

Marx, neste momento, volta uma vez mais a estudar a gênese do dinheiro para mostrar que o seu surgimento (do dinheiro) não parte de uma idéia posta em prática mas “nasce naturalmente da troca e na troca, é seu produto” (Marx, 1986a: 93). De que modo, entretanto, a mercadoria dinheiro, representante do tempo de trabalho como equivalente geral, consegue emergir como equivalente geral, medida do valor de todas as mercadorias? Ora, pelo fato de as mercadorias possuírem uma substância comum, qual seja, o fato de serem produzidas por um trabalho que contém um caráter geral e não somente particular. Mas por que o trabalho do carpinteiro, do tecelão, etc., trabalhos que são específicos porque produzem valores de uso específicos, mesa, tecido, etc., podem conter uma determinação universal? Pelo fato de o caráter coletivo da produção converter o produto “desde o princípio em um produto coletivo, universal” (Marx, 1986a:99), isto é, o indivíduo, desde o início, está incluso no “mundo coletivo dos produtos” (Marx, 1986a: 99). Mas para que o produto do trabalhador inclua uma determinação universal é necessário que “nem o trabalho do indivíduo nem seu produto sejam imediatamente universais, e que este último obtenha sua forma universal só através de uma mediação objetiva, através de um dinheiro distinto dele” (Marx, 1986a: 101). Ao retomar a problemática da gênese do dinheiro Marx pretende analisar as suas determinações para concluir, posteriormente, que o dinheiro imprime uma lógica à circulação das mercadorias que submete os indivíduos à alienação sistêmica. Vejamos isto mais de perto.

Inicialmente, Marx constata que à circulação das mercadorias num certo sentido corresponde a circulação do dinheiro no sentido oposto. Assim, “a mercadoria de A passa para as mãos de B, enquanto que o dinheiro de B passa para as mãos de A, etc.” (Marx,

dizê-lo como condições da natureza)” (Marx, 1986a: 91), ou seja os economistas não enxergam que tais relações são “incontroláveis pelos indivíduos” (Marx, 1986a: 91).

1986a: 118). Enquanto meio que permite às mercadorias circularem, isto é, mudarem de mãos, o dinheiro tem a determinação de ser meio de troca. Enquanto meio de troca, entretanto, o dinheiro sai de inúmeros pontos do sistema para chegar em outros inúmeros pontos. A circulação, portanto, é formada por inúmeras circulações, e podemos denominar esta circulação, desta forma, de “circulação do dinheiro” (Marx, 1986a: 119). Deve-se observar, entretanto, que o dinheiro faz circular, antes de tudo, mercadorias, que possuem duas determinações, quais sejam, valor de uso e valor de troca. Antes de tudo, portanto, o dinheiro faz circular valores de troca e, desta forma, realiza o valor de troca ou preço das mercadorias. Tem-se aqui, portanto, “a dupla determinação do dinheiro 1) como medida ou elemento no qual a mercadoria é realizada como valor de troca, e sua determinação, 2) como meio de troca, instrumento de circulação” (Marx, 1986a: 120). É necessário, pois, analisar de que maneira cumpre o dinheiro a determinação de refletir o valor de troca ou preço das mercadorias, ou seja, de que maneira ele desempenha seu papel de medida do valor.

O dinheiro faz circular valores de troca tão somente quando estamos considerando a sociedade burguesa, sociedade esta completamente dominada por um circuito de trocas. O que é trocado é efetivamente mercadoria que, entretanto, precisa ser diferenciada de seu corpo natural, de seu valor de uso, para que realize seu valor de troca: “a mercadoria não corresponde imediatamente a este seu caráter [de valor de troca – DLA] determinado. Como valor de troca é distinta de si mesma em sua existência natural” (Marx, 1986a: 121). Para ser posta, portanto, como valor de troca, é necessária uma mediação, realizada, neste caso, pelo dinheiro, que, agora, coloca-se ao lado das mercadorias mas possui já um caráter dela distinto e, portanto, autônomo. Como valores de troca, isto é, como produtos do trabalho, as mercadorias podem agora ser comparadas umas às outras porque transformadas em dinheiro. Porém o valor de troca tem que ser passível de ser medido. Enquanto valores de troca, pois, as mercadorias representam um *quantum* de trabalho nelas encarnado, um determinado tempo de trabalho nelas realizado e são medidas pelo dinheiro que representa, também ele, um *quantum* de trabalho: nos “países mineiros, todos os preços dependem em última instância dos custos de produção dos metais preciosos” (Senior *apud* Marx, 1986a: 122).

Pois bem. A mercadoria tem um caráter quantitativo como valor de troca e como valor de troca é dinheiro: “o dinheiro, por conseguinte, é posto aqui como a medida dos valores de troca, e os preços como valores de troca medidos em dinheiro” (Marx, 1986a: 122). Vimos, entretanto, com Marx, que o preço da mercadoria expresso no dinheiro tem um caráter autônomo porque é externo à mercadoria, na medida em que ela tem que negar seu valor de uso, deve tornar-se diferente de si mesma, se quiser realizar-se como valor de troca no preço. Acontece que o preço é dinheiro apenas idealmente: apenas na idéia é representado o valor de troca da mercadoria como dinheiro, seu preço: “junto ao dinheiro real existe agora a mercadoria, como dinheiro posto idealmente” (Marx, 1986a: 123). A mercadoria existe como dinheiro no preço, portanto, apenas idealmente, e é nesta medida que o dinheiro aparece como moeda de conta. Na imaginação não existe limite para a quantidade de dinheiro do modo como existe um limite para a circulação de mercadorias no dinheiro real. Para expressar os preços, pois, é necessário o dinheiro apenas como categoria pensada: se “no começo o dinheiro expressa o valor de troca, agora a mercadoria como preço, como valor de troca idealmente posto, mentalmente realizado, expressa uma soma de dinheiro: dinheiro em uma proporção determinada. Como preços, todas as mercadorias são em distintas formas representantes do dinheiro, enquanto que o dinheiro, como valor de troca tornado autônomo, era o representante de todas as mercadorias. Depois que o dinheiro foi posto realmente como mercadoria, a mercadoria é posta idealmente como dinheiro” (Marx, 1986a: 124).

A mercadoria, como dinheiro ideal, o é de duas maneiras: 1) porque não necessito de um níquel real sequer para representar o preço de uma mercadoria, por exemplo dúzias de milhões de libras; 2) na medida em que, quando expresso a mercadoria em dinheiro, estou equiparando o valor encarnado na mercadoria com o valor encarnado no dinheiro, isto é, estou equiparando, na realidade, o tempo de trabalho contido na produção de ambas as mercadorias, na mercadoria cujo valor está sendo expresso e no dinheiro, que representa um determinado *quantum* de ouro. Assim, se “1/3 de uma onça de ouro é o produto de uma jornada de trabalho e a mercadoria x é o produto de 3 jornadas de trabalho, a mercadoria x = 1 onça” (Marx, 1986a: 125). Se, entretanto, 1 libra = 1/3 de onça de ouro, então a mercadoria x = 3 libras.

Se como preço o dinheiro é um 'objeto' ideal, na troca ele é um 'objeto' real: se “nos preços, os valores de troca são transformados idealmente e dinheiro, na troca, na compra e venda, eles são realmente transformados em dinheiro” (Marx, 1986a: 127). A mercadoria é transformada em dinheiro que, por sua vez, transforma-se em mercadoria. O dinheiro, pois, completa um circuito: a transformação de uma mercadoria em outra mercadoria, de diferente qualidade.

O preço é uma categoria que realiza o valor de troca através do dinheiro. O preço, pois, é algo que se determina antes de o dinheiro entrar efetivamente em cena: inicialmente a mercadoria é dinheiro ideal e, depois, dinheiro real. Mas o dinheiro não faz circular realmente as mercadorias. Para transportar diamantes preciso, antes de mais nada, de uma sacola e de um jegue. O dinheiro tão somente transporta o título de propriedade da mercadoria e, na troca, não realizo de fato a mercadoria como tal mas apenas o seu preço. Para realizar este preço preciso de dinheiro. De quanto dinheiro, entretanto, necessito? A quantidade de dinheiro requerida para realizar o circuito de trocas de uma economia é determinada pela quantidade de mercadorias transacionadas e pelos preços destas mercadorias. Porém, “a quantidade de dinheiro requerida para a circulação depende não só da soma total dos preços a realizar, mas também da velocidade com que o comércio opera esta realização” (Marx, 1986a: 128). Sabe-se que uma peça de dinheiro se multiplica quando, por exemplo, 1 táler realiza dez transações de um táler cada durante uma hora. Durante uma hora, pois, um táler realiza o valor de 10 táleres: disto deduz-se, pois, “que os preços não são altos ou baixos porque circule muito ou pouco dinheiro, senão que circula muito ou pouco dinheiro porque os preços são altos ou baixos. E ademais, que a velocidade do dinheiro circulante não depende da sua quantidade, senão que a quantidade do meio circulante depende de sua velocidade” (Marx, 1986a: 129). Marx vai analisar, a seguir, as contradições às quais estão sujeitas as duas determinações analisadas do dinheiro, isto é, como dinheiro ideal (enquanto meio de medida) e como dinheiro real (enquanto meio de troca). Vejamos.

O pressuposto da circulação burguesa é que a mercadoria seja produzida, antes de mais nada, como valor de troca, “não como valores de uso imediatos, mas como valores de

uso mediados pelo valor de troca. A apropriação através e mediante a alienação e a venda é um suposto fundamental” (Marx, 1986a: 130). Ocorre que a circulação como processo que realiza os valores de troca da mercadoria só acontece se: 1) meu produto é um valor de uso para outro; 2) meu produto for de mim alienado e apropriado por outro: é nesta medida que meu produto é valor de uso para mim; 3) o produto é para o outro valor de uso através da alienação de seu próprio produto e 4) a produção não é um fim em si mesma para mim mas apenas um meio. Desta forma, a “circulação é o movimento no que a alienação geral se apresenta como apropriação geral e a apropriação geral como alienação geral. Ainda que agora o conjunto deste movimento se apresente como processo social, e ainda que os distintos momentos deste movimento provenham da vontade consciente e dos fins particulares dos indivíduos, a totalidade do processo se apresenta como um nexos objetivo que nasce naturalmente, que é certamente o resultado da interação recíproca dos indivíduos conscientes, porém não está [[presente]] em sua consciência nem, como totalidade, é subsumido nela. Sua mesma colisão recíproca produz um poder social alheio situado por cima deles; sua ação é recíproca como um processo e uma força independente deles. A circulação, por ser uma totalidade do processo social, é também a primeira forma, na que não só a relação social – como ocorre por exemplo na peça de moeda ou no valor de troca -, se apresenta com algo independente dos indivíduos, senão que se apresenta como o conjunto do próprio movimento social. A relação social dos indivíduos entre si como poder sobre os indivíduos, que se tornou independente – seja representado como força natural, como azar ou em qualquer outra forma – é um resultado necessário do fato de que o ponto de partida não é o indivíduo social livre. A circulação como primeira totalidade entre as categorias econômicas é boa para tornar visível este problema” (Marx, 1986a: 131). O problema da alienação sistêmica que se apresenta já na circulação simples mostra-se como tal porque, ainda que seja o resultado da interação de atitudes conscientemente tomadas pelos agentes, não é alcançada mediante uma interação consciente mas mediante uma interação inconsciente de ações conscientes. O que se deve reter do que se disse até aqui é, portanto, que já na circulação simples manifesta-se a alienação sistêmica à qual os indivíduos estão subordinados.

A troca aparece mediante a venda de uma mercadoria, transformação da mercadoria em dinheiro, depois mediante a compra de uma outra, transformação do dinheiro em mercadoria, e assim *ad infinitum*. Tomemos entretanto um corte do processo de circulação: M – D – M. Realiza-se primeiramente uma venda, depois uma compra. Os dois momentos estão cindidos, o da compra e o da venda porque a troca é mediada pelo dinheiro. É na determinação do dinheiro como mediador, e na separação da troca em dois atos, que “está o germe da crise, pelo menos a sua possibilidade, a qual não pode ser realizada senão quando existem as condições fundamentais da circulação em seu desenvolvimento clássico, correspondente a seu conceito” (Marx, 1986a: 132). É assim que, deste modo, da intenção consciente dos indivíduos, comprar ou vender, nasce a possibilidade de um fenômeno que ninguém antes tinha almejado conscientemente: a crise. A crise é, pois, o momento em que melhor se demonstra a idiossincrasia de um sistema que é regido por uma lógica heterônoma que opera à revelia dos indivíduos e que aparece como uma segunda natureza. Isto porque, como vimos, o preço é uma determinação ideal da mercadoria mas é também uma determinação real (no momento em que o preço é realizado, na troca). Todas as mercadorias fazem, por isso, reverência ao dinheiro, o que aparece claramente “em todos os casos de pânico monetário” (Marx, 1986a:133). É assim também que de “escravo do comércio, disse Boisguillebert, o dinheiro se converteu em seu déspota” (Marx, 1986a: 133). Não devemos, entretanto, lamentar-nos como lamentam os autores que estudam a passagem da Idade Média à Idade Moderna e os socialistas utópicos. Reconheçamos que o dinheiro impõe neste mundo uma lógica não humana, subjugando-nos e tornando-nos alienados do ponto de vista sistêmico, no momento mesmo em que o equivalente geral, o dinheiro, ganha autonomia: é como se o dinheiro tomasse a vida que rouba de nós, seres humanos, o que faz aparecer o fetiche como o reflexo da reificação e, portanto, da alienação. Façamos este reconhecimento mas, ao invés de lamentarmos, sigamos em frente, convida Marx.

Quanto mais desenvolvem-se as trocas, mais as necessidades se tornam multilaterais e maior torna-se a divisão do trabalho. É assim que, quanto mais desenvolve-se a circulação, maior a necessidade de um equivalente geral: no “dinheiro, o próprio meio de troca se converte em uma coisa, ou o valor de troca da coisa adquire uma existência autônoma fora

da própria coisa. Dado que a mercadoria frente ao dinheiro é um meio de troca de poder limitado, frente ao dinheiro pode deixar de ser meio de troca” (Marx, 1986a: 134). À medida que se desenvolve a circulação, pois, maior torna-se a autonomia do dinheiro e menor torna-se a autonomia das mercadorias e do próprio homem frente ao dinheiro. A generalização da troca culmina com a máxima autonomia do dinheiro frente ao homem e com a máxima dependência do homem frente ao dinheiro. Vejamos mais de perto a autonomização do dinheiro e, conseqüentemente, a alienação sistêmica desta autonomização.

A separação dos momentos da compra e da venda faz com que seja possível que as pessoas comprem sem vender (acumulação de mercadorias) ou vendam sem comprar (acumulação de dinheiro). Esta separação, pois, revela a capa mercantil sob a qual permanece a sociedade burguesa e cria, portanto, a alienação sistêmica à qual a sociedade se submete. Nasce, entretanto, desta separação entre compra e venda a possibilidade de um outro circuito que não o $M - D - D - M$ mas o $D - M - M - D$. Surge, pois, da separação dos momentos de compra e venda a possibilidade que se troque dinheiro por mercadoria para que seja obtido o próprio dinheiro. Na circulação concebida desta forma, entretanto, o dinheiro já não aparece como meio da circulação mas como sua finalidade. Há aqui, contudo, uma determinação que diferencia o dinheiro da mercadoria. Num certo momento, a mercadoria sairá do circuito de troca para ser consumida ou para ser utilizada para produção de outras mercadorias, ou seja, num certo momento a mercadoria alcança a realização do seu valor de uso. O dinheiro não. A realização de seu valor de uso implica sua permanência eterna na circulação. Cabe a ele, pois, permanecer indefinidamente na circulação, ou seja, a função do dinheiro consiste em recomeçar sempre desde o início como um *perpetuum mobile*. Para além disto, o circuito $M - D - D - M$ tem um significado, qual seja, a troca de uma mercadoria por uma outra com um valor de uso diferente. Aí, pois, é a determinação qualitativa da mercadoria que impulsiona a circulação. Mas, olhado sob esse aspecto, o circuito $D - M - M - D$ aparece à primeira vista como algo insano: transformar o dinheiro em mercadoria para novamente transformá-lo em dinheiro? Se olharmos mais atentamente para esse segundo circuito podemos, entretanto, entender o que se passa ali: o dinheiro transforma-se em mercadoria para, depois, transformar-se em mais dinheiro. Agora sim: este

segundo circuito revela o seu objetivo, a geração de mais dinheiro. No “processo real da compra com vistas à venda, o motivo é sem dúvida o lucro que assim se obtém e o objetivo final é trocar, mediante a mercadoria, menos dinheiro por mais dinheiro, dado que não há nenhuma diferença qualitativa entre dinheiro e dinheiro” (Marx, 1986a: 137). A troca e a circulação, neste circuito, aparecem agora como mediadoras de um processo cujo objetivo é ainda menos humano que o anterior, o qual pretendia alcançar um momento em que a mercadoria teria que ser realizada como um valor de uso. Isto nos mostra, ademais, que “o dinheiro não vale nem só como medida, nem como meio de troca, nem como uma e outra coisa somente que possui também uma terceira determinação” (Marx, 1986a: 137). A circulação apresentada como circulação do dinheiro revela que este ganhou autonomia fora da circulação (Marx, 1986a:138) e que se apresenta, ante nós, sem nenhum disfarce, o fetiche (um objeto, o dinheiro comanda o processo) e, portanto, a reificação (uma relação social se coisifica no dinheiro) ou alienação sistêmica, uma vez que ficamos, então, subordinados a esta lógica. Anteriormente, mesmo que a circulação ganhasse vida própria fora da intenção dos agentes submetendo-os pois à alienação, tínhamos, ‘ao menos’, uma finalidade humana: trocar para obter valores de uso que reproduzem a vida. Agora, a lógica sistêmica passa a apresentar-se de maneira totalmente alheia a qualquer significado propriamente humano que possamos lhe dar. O circuito tem como objetivo mais dinheiro, lógica esta que se apresenta totalmente estranha às finalidades humanas sensíveis e concretas⁹⁹.

Já vimos que o dinheiro, como instrumento de medida, não precisa estar realmente presente, mas apenas idealmente, porque o preço apenas representa o valor de troca na consciência dos indivíduos. Quanto à sua determinação de meio de troca, entretanto, o dinheiro real tem que estar presente. Um indivíduo vende uma mercadoria para poder comprar outra. O indivíduo que comprou do primeiro tinha, anteriormente, vendido uma mercadoria para obter o dinheiro conversível na mercadoria da qual pretende extrair o valor de uso. O dinheiro aparece apenas como meio e é por isso que podemos dizer que quando “o dinheiro realiza o preço das mercadorias, a mercadoria é trocada por seu equivalente real em ouro e prata; seu valor de troca é trocado realmente pelo dinheiro como por qualquer

⁹⁹ Para mais sobre a questão ver Marx, 1986a: 138-148.

outra mercadoria; porém na medida em que este processo se efetua para transformar o dinheiro em mercadoria, para trocar portanto a primeira mercadoria pela segunda, o dinheiro se apresenta só como algo que desaparece, ou dito de outro modo, sua substância consiste unicamente em apresentar-se sempre como algo que desaparece, como suporte da mediação” (Marx, 1986a: 144). É deste modo que a matéria do dinheiro é indiferente, uma vez que o dinheiro, na circulação, aparece e desaparece rapidamente, tem uma existência evanescente. Para melhor compreender isto, sugere Marx, suponhamos que 1 táler circule 100 vezes em uma hora. Um táler, isto é, uma determinada quantidade de prata, na realidade representa 100 vezes o seu próprio valor e, por isto, 1 táler é “em verdade somente um signo do peso de prata contido em 100 táleres” (Marx, 1986a: 145) e é por isto “que a libra esterlina efetiva é em realidade um mero signo” (Marx, 1986a: 145). Depreende-se daí que “como simples meio de circulação no papel que desempenha no processo de circulação que é um fluxo constante, o dinheiro não é nem a medida dos preços, porque como tal ele já está posto nos preços mesmos, nem meio da realização dos preços já que como tal existe em um dos momentos da circulação enquanto que desaparece na totalidade dos seus momentos” (Marx, 1986a: 147). Por isto, a função do dinheiro aparece, até aqui, como a de representar o valor de uma mercadoria no valor de outra.

Ocorre que o dinheiro apresenta determinações contraditórias, se for visto como medida do valor, como realização dos preços, e como simples meio de troca. Como medida, a mercadoria aparece como dinheiro ideal. Desta forma, a quantidade de dinheiro realmente existente não importa mas importa a matéria na qual se expressa o dinheiro, o ouro e a prata. Contraditoriamente, como meio de troca o dinheiro é evanescente, e, por isto, não importa sua matéria e sim sua quantidade. No dinheiro real, pois, a matéria é ideal. Portanto: no dinheiro ideal a matéria é real; no dinheiro real a matéria é ideal. Mas Marx não pára aí e prossegue explorando a contradição fundamental que o dinheiro expressa, qual seja, o fato de ele ser e não ser mercadoria: “do dinheiro como simples meio de circulação se pode dizer que deixa de ser mercadoria (mercadoria particular) enquanto seu material é indiferente e ele satisfaz só as necessidades de troca, com exclusão de toda outra necessidade imediata: o ouro e a prata deixam de ser mercadorias quando circulam como dinheiro. Por outro lado, se pode dizer que o dinheiro é unicamente mercadoria (mercadoria universal), a mercadoria

em sua forma pura, indiferente à sua particularidade natural e por isto também a todas as necessidades imediatas, sem uma relação natural como uma determinada necessidade como tal” (Marx, 1986: 150)¹⁰⁰.

Uma outra contradição aparece quando da discussão sobre se o dinheiro é produtivo ou improdutivo. O dinheiro não é produtivo, sustenta Smith, porque ele não serve para produzir coisas. Neste aspecto julga Marx verdadeira a afirmação de Smith. Mas também é verdade que o dinheiro é produtivo, como quer Ferrier: isto porque “um momento da produção universal fundada no valor de troca é aquele que põe o produto e o agente da produção na determinação do dinheiro, e esta determinação supõe um dinheiro distinto do produto” (Marx, 1986a: 150-151). Se se considera o circuito $M - D - D - M$, vê-se, com Smith, que a relação que o dinheiro representa é tão somente “um tipo mais complicado de troca” (Marx, 1986a: 151). Se se considera a totalidade do movimento no qual opera o dinheiro, se se considera os atos de compra e venda “como atos indiferentes mas a totalidade do processo mediante o qual a mercadoria se realiza no dinheiro e o dinheiro na mercadoria, então têm razão os adversários de Smith” (Marx, 1986a: 151) que afirmam que a circulação do dinheiro suplantou a circulação das mercadorias¹⁰¹.

Ao considerar Marx, por fim, a terceira determinação do dinheiro que se apresenta no circuito $D - M - M - D$, este (o dinheiro) é representado como tendo uma finalidade interna, qual seja, a de reproduzir-se a si mesmo. Assim, o dinheiro é improdutivo num certo sentido, no sentido de que só é produtivo quando exerce suas funções de meio de troca e medida dos valores. Mas o dinheiro vai além e constitui-se como dinheiro no momento mesmo em que leva a sociedade burguesa a operar movimentos cuja finalidade não é a satisfação das necessidades humanas mas a autonomização do dinheiro mesmo, ou seja, para a satisfação da necessidade de reproduzir-se que deriva do próprio dinheiro enquanto tal. Vejamos isto mais de perto.

¹⁰⁰ Depreende-se daqui que o dinheiro não é mercadoria porque não é mercadoria particular mas é mercadoria porque é mercadoria universal. A este respeito ver Paulani (1991).

¹⁰¹ Vale lembrar ainda que o dinheiro é produtivo em mais um sentido: no sentido de que compra uma mercadoria capaz de criar valores, o trabalho.

Quando o dinheiro autonomiza-se frente à circulação, isto é, quando ele sai da circulação, ele apresenta-se na sua terceira determinação, a determinação do dinheiro como tesouro. Esta terceira determinação do dinheiro, entretanto, ocorre na medida em que o capitalismo generalizou as trocas generalizando, inclusive, as duas primeiras determinações do dinheiro, quais sejam, o dinheiro como unidade de medida e como meio de troca. Ocorre que também nesta terceira determinação “está o dinheiro em relação com a circulação, já que como representante material universal da riqueza surge da circulação e como tal é igualmente produto da circulação, a qual é simultaneamente uma troca elevada à mais alta potência e uma forma particular da troca mesma; o dinheiro aqui se contrapõe como algo autônomo, porém esta sua autonomia não é mais que o mesmo processo da circulação” (Marx, 1986a: 153), de modo que o dinheiro como tesouro não deteriora a circulação mas apenas mantém uma relação negativa com ela. É através desta terceira determinação, entretanto, que o dinheiro apresenta-se como capital, uma vez que ele 1) é produto mas também é pressuposto da circulação; 2) que sua autonomia é apenas negativa porque o dinheiro representa a negação da circulação e 3) no sentido que ele se apresenta como momento da circulação que agora aparece não como circulação simples mas como momento da produção: é assim que “o dinheiro mesmo termina por ser determinado como momento particular deste processo de produção” (Marx, 1986a: 153). Como capital, ainda, o dinheiro aparece como relacionado a si mesmo, através do juro. O dinheiro, pois, que é um compêndio de todas as coisas, “é a riqueza universal como conciso compêndio frente à sua difusão e fragmentação no mundo das mercadorias” (Marx, 1986a: 154-155), é, como Marx começa a revelar, um momento específico de um modo de produção específico comandado por um ‘objeto social’, qual seja, o capital, o qual aparece como o verdadeiro sujeito no movimento que inclui a mercadoria e o dinheiro como seus momentos particulares. Desta forma, a alienação sistêmica, que aparece quando os produtos são transformados em mercadorias, ou seja, em valores de troca e, portanto, em dinheiro, é, antes, produto do fato de que, na sociedade burguesa, o sujeito é o capital, o qual aparece em movimento ora como mercadoria ora como dinheiro: é assim que enquanto “na mercadoria particular a riqueza se apresenta como um momento dela ou ela como um momento particular da riqueza, no ouro e na prata a riqueza universal mesma se apresenta concentrada em uma matéria particular

(...) O dinheiro é por isso o deus entre as mercadorias” (Marx, 1986a: 155-156). Ocorre que é pelo fato de representar a riqueza em geral que a posse do dinheiro pelos indivíduos faz com que estes se alienem de seu próprio ser. Isto porque esta posse traduz a alienação sistêmica em alienação dos indivíduos em relação a si mesmos na ordem do vivido, uma vez que cada “uma das formas da riqueza natural, antes de que esta tenha sido transformada mediante o valor de troca, supõe uma relação essencial do indivíduo com o objeto, ao ponto que o indivíduo, por um de seus aspectos, aparece ele mesmo objetivado na coisa, e ao mesmo tempo sua posse da coisa aparece como um determinado desenvolvimento da sua individualidade: a riqueza em ovelhas, o desenvolvimento do indivíduo como pastor; a riqueza em cereais, seu desenvolvimento como agricultor, etc. O dinheiro, pelo contrário, como indivíduo da riqueza universal, como proveniente da circulação e representante só do universal, como resultado puramente social, não supõe absolutamente nenhum vínculo individual com seu possuidor. Sua posse não é o desenvolvimento de alguém dos lados essenciais de sua individualidade, mas que é sobretudo posse do que está privado de individualidade, já que esta [relação] social existe ao mesmo tempo como um objeto sensível, externo, de que alguém pode posicionar-se mecanicamente ou pode igualmente perder-se. Seu vínculo com o indivíduo se apresenta portanto como puramente acidental; enquanto que este vínculo com uma coisa que não está conectada de modo algum com sua individualidade lhe confere ao mesmo tempo, pelo caráter desta coisa, o domínio absoluto sobre a sociedade, sobre todo o mundo dos gozos, dos trabalhos, etc.” (Marx, 1986a: 156).

Em sua terceira determinação, pois, o dinheiro faz nascer a sede de enriquecimento, a *sacra auri fames*, revelando, nesta etapa do desenvolvimento da humanidade, mais uma vez, a subordinação dos indivíduos a um imperativo sistêmico. O dinheiro, neste sentido, é o vínculo através do qual os indivíduos são postos em relação uns com os outros e é desta forma que quando o dinheiro aparece em toda a sua plenitude, considerando aqui o pleno desenvolvimento de suas três determinações (como unidade de medida, como meio de troca e como tesouro), ele dissolve as antigas comunidades. Esta dissolução acontece na medida em que “o dinheiro mesmo é a comunidade, e não pode suportar outra superior a ele” (Marx, 1986a: 157). Esta dissolução apontada por Marx acontece tanto mais quanto se desenvolve o dinheiro como tesouro, isto é, tanto mais o objetivo sistêmico aparece como

uma reprodução do dinheiro enquanto tal, tornando os indivíduos cada vez mais dependentes deste nexo de relações. Acontece que o dinheiro na sua terceira determinação só se desenvolve se as duas primeiras determinações estiverem desenvolvidas e se o trabalho for trabalho assalariado, uma vez que, desta forma, enquanto “o trabalho é trabalho assalariado, e sua finalidade é imediatamente o dinheiro, a riqueza geral é posta como seu objeto e finalidade (...) [é assim que – DLA] o dinheiro como finalidade se converte (...) em meio da laboriosidade universal” (Marx, 1986a: 159). Desta forma quando, por fim, o trabalho assalariado se apresenta como a relação fundamental entre proprietários e não proprietários, o dinheiro deixa de ser o elemento dissolvente universal e passa a ser o motor através do qual a riqueza universal se reproduz. Mas o dinheiro é um móvel de geração de riqueza ali onde estabelecem-se novas manufaturas e indústrias que por sua vez criam novas necessidades, etc., na medida em que todo este movimento destina-se à aquisição de mais dinheiro. Vale dizer, portanto, que o “suposto da sociedade burguesa é que o trabalho produz imediatamente o valor de troca, em consequência dinheiro, e que do mesmo modo, o dinheiro também compra imediatamente o trabalho, e por conseguinte o trabalhador, só se ele mesmo, em troca, aliena sua atividade. Trabalho assalariado, por um lado, capital por outro, são por isso unicamente formas diversas do valor de troca desenvolvido e do dinheiro como sua encarnação. Portanto o dinheiro é imediatamente a comunidade, enquanto é a substância universal da existência para todos, e ao mesmo tempo o produto social de todos. Porém no dinheiro, como já vimos, a comunidade é para o indivíduo uma mera abstração, uma mera coisa externa, acidental e ao mesmo tempo um simples meio para sua satisfação como indivíduo isolado. A comunidade antiga supõe uma relação totalmente distinta do indivíduo consigo mesmo. Portanto, o desenvolvimento do dinheiro em sua terceira determinação a rompe. Toda produção é uma objetivação do indivíduo. Porém no dinheiro (valor de troca) a objetivação do indivíduo não se dá enquanto é posto em seu caráter determinado natural, mas enquanto é posto em uma determinação (relação) social, que lhe é ao mesmo tempo externa” (Marx, 1986a: 160-161). É desta forma, pois, que a posição do trabalho como trabalho assalariado sacraliza o dinheiro como a meca, de modo que o dinheiro passa a constituir-se como o nexo que liga os indivíduos entre si. Esta ligação, entretanto, aparece como uma ligação externa, imposta de fora para dentro: o dinheiro, pois,

é o objeto social que faz culminar, para cada indivíduo em particular, a alienação de si mesmo.

Arrematando o capítulo do dinheiro, Marx retoma as contradições entre as determinações do dinheiro. Quanto à primeira contradição, o dinheiro, enquanto tal, apresenta-se como a negação da moeda na medida em que o dinheiro como tesouro nega a moeda como meio de circulação. Entretanto, o dinheiro mantém esta sua determinação na medida em que pode entrar em circulação novamente a qualquer momento: assim, “o dinheiro é a negação do meio de circulação como tal, a moeda. Porém ao mesmo tempo a contém como sua determinação, negativamente, enquanto pode sempre voltar a ser transformado em moeda; positivamente, como moeda mundial; porém como tal aquele é indiferente à determinação formal, e é essencialmente mercadoria, mercadoria onipresente” (Marx, 1986a: 163-164). O dinheiro, pois, como dinheiro mundial, nega sua determinação enquanto dinheiro para afirmar seu conteúdo, ou seja, como dinheiro mundial o dinheiro apresenta-se, antes, como ouro e prata. Como moeda mundial, ainda, o dinheiro nega sua determinação enquanto meio de troca na medida em que “não é necessário o retorno do ouro e da prata ao ponto de partida, e tampouco, em geral, à circulação como tal” (Marx, 1986a: 164). A segunda contradição refere-se ao fato de que o dinheiro nega a sua determinação como realizador dos preços das mercadorias pois que, neste caso, o fundamental segue sendo a mercadoria em particular. O dinheiro, nesta medida, “é o preço realizado em si mesmo” (Marx, 1986a: 164)¹⁰² e é nesta medida em que contradiz a sua própria existência. Em terceiro lugar o dinheiro é negado enquanto medida dos valores das mercadorias porque é a riqueza universal que confere a esta ou aquela nação o título de ser mais ou menos rica. De acordo com sua terceira determinação, a de ser tesouro, sai de circulação e nega, portanto, sua função de representar o valor de troca das mercadorias. O que se quer, agora, não é o representante dos valores de troca das mercadorias mas o dinheiro como tal numa determinada quantidade (que vai do nada ao infinito) e

¹⁰² Aqui o dinheiro contradiz sua existência porque só existe como apêndice da mercadoria, como objeto 'social' que tem como função encarnar o valor de troca da mercadoria. Se, pois, o dinheiro aparece apenas como meio de troca, “não é dinheiro, ou melhor, só é dinheiro na medida em que é moeda; mas, enquanto moeda, é a mercadoria que prevalece quando se toma sua relação com o dinheiro e por isso nega-se ele a si mesmo” (Paulani, 1991: 140).

corporificado no ouro ou prata. Esta terceira determinação aparece bem na doutrina Mercantilista. Mesmo depois, entretanto, da derrocada desta escola de pensamento, vê-se que o dinheiro ainda contém esta terceira determinação: assim, se se “considera a temerosa ansiedade [[presente]] na doutrina do dinheiro, em particular, e o medo febril com que se vigia na prática o fluxo e o refluxo de ouro e de prata nos períodos de crise, então se vê que o dinheiro, na determinação ingenuamente unilateral com que a concebiam os partidários do Monetarismo e do Mercantilismo, mantém ainda todas as prerrogativas, não só idealmente mas como categoria econômica real” (Marx, 1986a: 168). Quanto ao outro lado da terceira determinação, qual seja, o dinheiro como tesouro, aparece o dinheiro como meio de pagamento, “vale dizer, como meio apenas ideal de compra” (Paulani, 1991: 140). Nesta terceira determinação, como nota Paulani (1991: 140), o “meio circulante converteu-se em tesouro, ao interromper o processo de circulação em sua primeira fase ou ao ser subtraída da circulação a forma transformada de mercadoria. O meio de pagamento entra na circulação, porém, depois que a mercadoria já se retirou dela. O dinheiro já não media o processo. Ele o fecha de modo autônomo, como existência absoluta do valor de troca...” (*O Capital*, I, 1: 114). Se, como tesouro, o dinheiro é buscado como um fim em si mesmo, como meio de pagamento o dinheiro aparece como mercadoria absoluta que se furtou da circulação no momento em que o título de propriedade passava da mão do vendedor para a mão do comprador mas que aparece agora como o que quer efetivamente o vendedor: é deste modo que “o dinheiro só é dinheiro se for mercadoria absoluta, mas ele só é mercadoria absoluta quando se furta à circulação (quando nega a moeda), seja enquanto ausente da circulação efetiva [como meio de pagamento – DLA], seja enquanto negação efetiva da circulação [como tesouro – DLA]” (Paulani, 1991: 141). É por isto, inclusive, que o dinheiro como meio de pagamento e como tesouro “só tem sentido lógico quando a finalidade do movimento não é mais o valor de uso, mas sim a valorização do valor, pois, se a finalidade for o consumo, o dinheiro deve ser apenas forma evanescente da mercadoria (apenas moeda, meio de circulação, diz Marx), para que, na relação contraditória que ambos guardam entre si, predomine a última, que se mantém com sua dupla determinação e não suprime, portanto, o valor de uso” (Paulani, 1991: 140).

5. Conclusão

A acumulação de dinheiro é, conclui Marx, uma quimera. Não é acumulação de capital pois para isto o dinheiro teria que voltar para a circulação. Acumulo, mas se não forem acumuladas as outras mercadorias, o que possuo em mãos não é mais o representante supremo da riqueza. É por isto que a autonomia do dinheiro é apenas “uma aparência; sua independência da circulação não é em realidade outra coisa que uma forma de consideração frente a ela, e portanto um modo de sua dependência. O dinheiro pretende ser mercadoria universal, porém por sua particularidade natural, é de novo uma mercadoria particular, cujo valor, de um lado, depende da oferta e da demanda, e de outro, muda com seus custos de produção específicos” (Marx, 1986a: 170). É nesta medida que o dinheiro contradiz a si próprio, mais uma vez: isto “porque deve representar o valor como tal, ali onde em realidade representa somente um *quantum* idêntico de valor variável” (Marx, 1986a: 170).

O dinheiro, portanto, é autônomo apenas na aparência: a alienação vivida pelo trabalhador que aparece neste capítulo como produto da existência do dinheiro, mostrar-se-á, no próximo capítulo, como tendo origem na produção capitalista, na qual o dinheiro aparece como momento de uma ‘entidade superior’, de uma lógica que o transcende: “a circulação do dinheiro (...) se apresenta (...) só como momento da circulação do capital e sua própria autonomia está posta como mera aparência” (Marx, 1986b: 27). É a partir desta constatação, entretanto, que podemos dizer que podemos analisar a alienação como oriunda da existência do dinheiro uma vez que esta aparência de autonomia nos permitiu fixar e considerar este “preciso momento por si mesmo” (Marx, 1987b: 27).

A mercadoria tem que seguir seu destino transformando-se em nova mercadoria e o dinheiro segue também o seu, transformando-se em mais dinheiro. A circulação simples, também ela, não tem a autonomia que aparenta ter. Ela apenas representa um momento do processo de produção: “o processo de circulação deve apresentar-se igualmente como processo de produção dos valores de troca” (Marx, 1986: 171). Deste modo, pois, a circulação das mercadorias bem como do dinheiro na circulação simples subordinam-se a

uma lógica mais ampla, a lógica capitalista que revela o verdadeiro sujeito do processo, qual seja, o capital, que traz consigo, como procuraremos mostrar, fundamentalmente, a alienação sistêmica dos homens em relação a uma sociedade que eles mesmos criaram, porém sem dar-se conta do fato. Passemos pois para a análise do capital como sujeito do modo de produção capitalista.

IV. A alienação no processo de produção capitalista nos *Grundrisse*

A alienação imposta pelo dinheiro, tal como a abordamos no capítulo anterior, será entendida, com o desenrolar deste capítulo, a partir do fato de que o dinheiro e a mercadoria são, ambos, momentos do capital, este sim o verdadeiro sujeito do processo global de produção capitalista.

Como sujeito de seu processo, a circulação do capital aparece como um *perpetuum mobile* pois ele é o ponto de partida e o ponto de chegada: parte do dinheiro, valoriza-se na produção, transforma-se em mercadoria para, novamente, transformar-se em dinheiro. O capital, pois, põe e repõe seus momentos e, deste modo, reproduz-se: “a totalidade dos momentos de sua circulação são momentos de sua produção: tanto de sua reprodução quanto de sua produção inicial” (Marx, 1986b: 4). Num modo de produção já fundado sobre o capital, entretanto, a sua reprodução depende de este ter se reproduzido anteriormente, uma vez que os instrumentos e as matérias primas são produto de uma produção anterior. Temos aqui, pois, um mais valor que se valoriza de modo que dissipa-se, neste momento, a ilusão de que o capitalista trocava com o trabalhador outra coisa que não fosse uma parte do próprio trabalho objetivado deste (Marx, 1986b)¹⁰³: numa regressão ao infinito o capital não contém outra coisa que trabalho, se não considerarmos a matéria natural, carente de valor (Marx, 1986b).

A produção global capitalista contém, intrinsecamente, dois momentos: o momento da produção e o momento da circulação. Quanto ao primeiro, quanto menor o tempo durante o qual o capital é produzido, tanto maior a extração de mais-valia relativa, uma vez

¹⁰³ Está presente aqui a questão do momento da interservação das leis da circulação simples em leis da produção capitalista. Essas colocações de Marx parecem dar razão a Fausto (1987a: 186-192) que vai localizar, em *O Capital*, na passagem da seção VI à seção VII do livro I, e não como comumente se considera, na passagem da seção I à seção II, o momento em que esta interservação se completa. Na seção VII, pois, o valor de uso como finalidade da circulação se converte no seu contrário, na acumulação como sua finalidade, isto considerando apenas um recorte da reprodução capitalista, qual seja, o recorte D-M-D'. Com o encadeamento das voltas do capital (...D-M-D'-M'-D'...), entretanto, a lei segundo a qual valor se troca por valor igual também se interverte: fica claro que há uma não troca entre trabalho e capital, uma vez que o primeiro possui um valor superior ao que recebe quando da venda da força de trabalho. Interverte-se também a lei da apropriação pelo trabalho próprio: quando as voltas do capital se encadeiam, após um certo número de voltas o capital fixo encontra-se já plenamente realizado como valor de troca. Daí em diante fica claro que o capitalista apropria-se de trabalho alheio não pago.

que o trabalho necessário, aquele durante o qual o trabalhador reproduz o valor equivalente ao valor dos bens necessários para a sua reprodução, reduz-se e, portanto, há um aumento do mais tempo, do tempo durante o qual o trabalhador trabalha para o capitalista. Estes dois momentos, por sua vez, estão subdivididos em mais dois momentos, de modo que o processo de reprodução do capital ocorre em quatro momentos:

- I) o momento da produção mesma do capital;
- II) o momento da transformação do capital em dinheiro;
- III) o momento da transformação do dinheiro em novas condições de produção, a saber, matérias primas, força de trabalho, etc.
- IV) dentro do momento anterior, destaca-se o momento particular em que o capital, enquanto dinheiro, transforma-se em nova capacidade viva de trabalho (Marx, 1986b).

Analisando o momento II, aquele tempo necessário para que o capital seja transformado em dinheiro, Marx pergunta-se se este momento do capital produz mais-valia, isto é, pergunta-se ele se “é possível que nos custos de transporte haja mais-trabalho” (Marx, 1986b: 10) e, portanto, se o capital pode deles extrair mais-valor. Respondendo afirmativamente a esta questão, Marx pondera que o capitalista que se encarrega do transporte das mercadorias pode, por exemplo, empregar um carregador ou um marinheiro durante um ano pagando a eles apenas metade do valor que estes trabalhadores reproduzem, o que é o necessário para que esta força de trabalho se reproduza. Durante $\frac{1}{2}$ ano, pois, estes trabalhadores produzem mais-trabalho ou mais-valia para o capital. Entendido, pois, como uma relação de produção, o processo de circulação¹⁰⁴ do capital é tão mais importante quanto mais a sociedade se baseia, fundamentalmente, na produção de valores de troca. Deste modo, como o objetivo do capital é o de produzir valores de troca que necessariamente contenham mais-valor do que o valor equivalente ao que foi gasto para a produção desta mercadoria e como esta reprodução ocorre no tempo e no espaço e, por isto, depende da quantidade de vezes que o capital consegue circular em determinado período de tempo, a tendência do capital é a de “superar toda a barreira espacial” (Marx,

¹⁰⁴ Considerado, pois, como um processo de transformação, “um processo qualitativo de valor, tal como este se apresenta nas diversas formas de dinheiro, processo de produção (de valorização), produto e reconversão em dinheiro e mais capital” (Marx, 1986b: 12).

1986b: 13) e toda a barreira temporal, no sentido de minimizar pois o tempo em que o capital permanece estaque e maximizar, pois, o número de rotações do capital, o que maximiza a produção de mais-valor: há, por conseguinte, uma tendência à anulação do espaço e do tempo¹⁰⁵, uma vez que “todo o trabalho requerido para lançar à circulação o produto acabado (...) constitui, do ponto de vista do capital, uma barreira a superar, assim como trabalho¹⁰⁶ que se requer como condição do processo produtivo” (Marx, 1986b: 13).

O trabalho agregado no transporte e nas comunicações é, portanto, produtivo, uma vez que ambos agregam valor ao produto gerando mais-valor ou mais-valia. Quando falamos, entretanto, de mais-valor ou mais-valia “aparecem como necessários os diversos ramos de trabalho particulares” (Marx, 1986b: 16), de modo que se estabelece, no capitalismo, uma divisão social do trabalho que está mediada, necessariamente, pela troca¹⁰⁷, que, por sua vez, neste modo de produção, é mediada pelo dinheiro. Esta troca nos remete, por sua vez, necessariamente, à consideração de que quanto mais desenvolvida a trama de trocas de uma sociedade, mais rica esta pode ser considerada. Mais que isto, no capitalismo atual “só é possível procurar o grão, digamos, mediante a exportação da seda (...) [e que, portanto, - DLA] o que outrora aparecia como luxo seja agora necessário, e que as chamadas necessidades de luxo, por exemplo, apareçam agora como necessidade para a mais natural das indústrias, surgidas nas condições mais puras da necessidade natural”

¹⁰⁵ Sobre esta tendência à anulação do tempo e do espaço promovida pela acumulação do capital, vide o chamado processo de mundialização do capital. Para uma discussão sobre a questão ver Paulani, 1997: 10-13.

¹⁰⁶ Marx aponta, já aqui, para a tendência à redução e até mesmo ao desaparecimento do trabalho vivo empregado na produção. A afirmação é forte porque, se repararmos bem, Marx está dizendo que o trabalho constitui, do ponto de vista do capital, uma barreira a ser superada. Que isso é uma contradição nem é preciso dizer, mas isso não muda nada no fato de que, do ponto de vista do capital, é assim que a coisa aparece.

¹⁰⁷ Isto significa que as mercadorias têm que ser passíveis de serem trocadas entre si. Para serem trocadas entre si, entretanto, estas mercadorias, que têm valor de uso e valor de troca, têm que deixar de lado o fato de que são valores de uso que servem para satisfazer necessidades determinadas, etc. Ocorre que, ao deixarmos de lado “o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzirem-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato” (*O Capital*, I, 1: 47), trabalho em geral posto pela grande indústria. O trabalho em geral posto pela grande indústria corresponde, por isto, à determinação qualitativa do trabalho abstrato, que é a substância do valor à qual podem ser reduzidas as mercadorias. Quanto à determinação quantitativa do trabalho abstrato, que é a substância do valor, esta corresponde ao tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de cada uma das mercadorias. Para uma exposição adequada da redução do trabalho a trabalho abstrato posta pela grande indústria ver a segunda seção do capítulo cinco desta tese.

(Marx, 1986b: 17). Esta conversão do luxo em necessidade demonstra, por sua vez, a tendência do capital “de retirar o fundamento natural da base da indústria (...) [e de] transplantar suas condições de produção fora dela mesma, a uma conexão geral, e daí a conversão daquilo que figurava como supérfluo em algo necessário, em uma necessidade gerada historicamente” (Marx, 1986b: 17). Surge aqui, deste modo, mais um sentido em que a alienação pode, pois, ser concebida: o “homem” não só aliena-se no trabalho mas aliena-se fora do trabalho, ao consumir mercadorias que os departamentos de marketing e propaganda o convencem a consumir. E isto porque, a todo momento, o capital inventa e reinventa necessidades na sua lógica implacável de reprodução. Fica aqui claro, inclusive, que a alienação à qual o dinheiro submete o homem é oriunda, antes, do fato de ele, junto com a mercadoria, ser um dos momentos do capital: é a lógica capitalista, cujo movimento vai do dinheiro à mercadoria, da mercadoria ao dinheiro, etc., que submete, em última instância, o “homem” e esta submissão se faz tanto através do trabalho típico do capitalismo quanto da esfera do consumo¹⁰⁸. É esta alienação imposta pela lógica de reprodução do capital, pois, que esperamos demonstrar neste capítulo.

1. O processo de circulação do capital

A circulação total do capital, a qual compreende os quatro momentos expostos acima, tem como um de seus momentos a transformação do capital em dinheiro (o momento II, como viemos de discutir). Pois bem. Para que esta transformação aconteça é necessário que o país esteja dotado de meios de transporte e de comunicação desenvolvidos, os quais correspondem ao desenvolvimento das condições gerais do capital. Os meios de transporte podem, por sua vez, serem produzidos pelo capital, quando esta sua aplicação é rentável, ou pelo Estado, quando a empreitada não é rentável para o capital, o que não muda o fato de

¹⁰⁸ Para um bom desenvolvimento a respeito da dialética das necessidades, isto é, a respeito do fato de o capitalismo ter convertido as necessidades em luxo e o luxo em necessidade (mas isto também num nível um pouco diferente do que expõe Marx nesta passagem, uma vez que as necessidades básicas não são tão necessárias para a reprodução sistêmica do capitalismo quanto o supérfluo), ver Paulani e Pait (1994). Assim se, como nota Marx, as necessidades experimentadas pelo homem são sempre necessidades historicamente e

que, numa empreitada (neste caso a construção de um caminho) como esta (ou em suas empreitadas de um modo geral), “o capital, em seu desenvolvimento real, combina o trabalho das massas com destreza, porém de forma que o primeiro [o trabalhador – DLA] perde seu poder físico e a destreza não existe no trabalhador, mas na máquina e na fábrica que, à mercê da combinação específica com a máquina, atua como um todo. [Neste caso – DLA] o espírito social do trabalho adquire uma existência objetiva independente dos trabalhadores individuais” (Marx, 1986b: 18). Expondo a reprodução do capital, Marx começa, aqui, a mostrar de que modo esta esgueira-se na ordem do vivido dos trabalhadores, os quais perdem o controle sobre o seu trabalho, de modo que a alienação passa a ser vivida como uma alienação do processo do trabalho, quando da introdução do maquinário.

Por certo, prossegue Marx, que o capital só encontra o seu mais alto nível de desenvolvimento quando o fundo de trabalho, do qual são deduzidos os proventos dos trabalhadores, provêm do capital e não da renda ou dos impostos, isto é, quando a força de trabalho está dentro de uma relação capitalista de produção, ainda que porventura, até o momento, o trabalhador apareça como “um assalariado livre como qualquer outro” (Marx, 1986b: 22). Quando os salários têm origem no próprio capital, então podemos dizer “que o capital submeteu a seu domínio todas as condições sociais” (Marx, 1986b: 22). Nestas condições

- 1) teremos a capitalização de toda a riqueza social, isto é, teremos que todas as necessidades sociais são satisfeitas mediante a troca;
- 2) teremos também que toda a riqueza social será produzida mediante a troca.

Se todas as necessidades são produzidas e satisfeitas mediante a troca, então o valor se valoriza como valor de troca, estando pressuposto aqui o valor de uso da mercadoria (no exemplo, o caminho). É mister para isto, entretanto, que na produção capitalista seja realizada a seguinte lei: não só deve ser reproduzido o trabalho necessário (a parte do trabalho realizada para que o trabalhador reproduza a sua força de trabalho), mas também o mais-trabalho. É mister, portanto, para o capital, que seja gerado não só o salário, mas

socialmente constituídas, tudo se passa como se, no capitalismo, o caráter social das necessidades se exacerbasse.

também o lucro¹⁰⁹. Sem isto não há produção capitalista. Apresenta-se já aqui, portanto, uma das leis que o capital impõe à produção material, o que, para nossos propósitos, serve já para demonstrar os meandros através dos quais a lógica sistêmica do capital vai se impondo.

Mas voltemos à circulação do capital, à circulação que “se apresenta como processo essencial do capital” (Marx, 1986b: 25), processo este que só se reinicia novamente depois que a mercadoria foi transformada em dinheiro. Se, na Antigüidade Clássica ou no Feudalismo, o dinheiro era trocado pela mercadoria (D-M), e a mercadoria era consumida, o que finalizava o processo ou então a mercadoria era trocada por dinheiro (M-D), hipótese na qual o dinheiro ou era trocado por nova mercadoria ou era entesourado, agora, no capitalismo, estabelece-se uma continuidade¹¹⁰: o dinheiro converte-se em mercadoria, que se converte em dinheiro, que se converte em matérias primas, instrumentos de trabalho e matéria prima, que se converte em mercadoria, a qual se converte em dinheiro, etc.: agora, diferentemente, “o capital está posto porém como valor que em cada um dos momentos nos quais se apresenta – ora como dinheiro, ora como mercadoria, ora como valor de troca, ora como valor de uso – não só conserva formalmente nesta metamorfose mas se valoriza; como valor que se relaciona consigo mesmo enquanto valor. A transição de um momento ao outro aparece como momento particular, porém cada um destes processos constitui a transição a outro. O capital está posto, assim, como valor que se processa e que, em cada momento, é capital. Está posto deste modo como capital circulante; em cada momento é capital e circula de uma determinação à outra. O ponto de volta é ao mesmo tempo o ponto de partida e vice-versa, a saber: o capitalista” (Marx, 1986b: 27).

Assim, se, como afirmamos no capítulo anterior, a alienação vivida pelo trabalhador aparecia como produto da existência do dinheiro, agora o dinheiro aparece como momento de uma ‘entidade superior’, de uma lógica que o transcende, e é por isto que, agora, “a

¹⁰⁹ Quando a produção de um determinado valor de uso não consegue gerar mais-valor, isto é, quando ela, a produção, não é “produtiva” (produtiva para o capital) mas é necessária do ponto de vista “das condições gerais, coletivas da produção [capitalista – DLA]” (Marx, 1986b: 23), ela pode, e costuma, ser levada a cabo pelo Estado, o que faz abrir-se “ante nós a perspectiva (...) de uma relação específica entre o capital e as condições gerais, coletivas da produção social, diferentemente das do capital particular e de seu processo particular de produção” (Marx, 1986b: 24).

¹¹⁰ E Marx, aqui, nota a contingência desta continuidade, contingência esta que pode ser suprimida pela existência do crédito tipicamente capitalista.

circulação do dinheiro (...) se apresenta (...) só como momento da circulação do capital e sua própria autonomia está posta como mera aparência” (Marx, 1986b: 27). Fica legitimada, portanto, a possibilidade de realizarmos, naquele capítulo, a análise da alienação como oriunda da existência do dinheiro uma vez que esta aparência de autonomia nos permitiu fixar e considerar este “preciso momento por si mesmo” (Marx, 1987b: 27).

A circulação do capital, pois, que vai da mercadoria ao dinheiro, do dinheiro aos instrumentos, matéria prima e trabalho e destes para nova mercadoria que deve ser vendida, etc., depende do tempo necessário para que cada uma destas etapas se realize, de modo que a reprodução do valor é afetada pelo tempo de circulação ou velocidade da circulação. O que se apresenta aqui, pois, “é um momento da determinação do valor, momento que não deriva da relação direta entre o trabalho e o capital” (Marx, 1986b: 29), mas que afeta a produção de mais-valor porque limita o número de vezes que, num determinado lapso de tempo, se reproduz um capital. Assim, se o tempo de trabalho cria valor, o tempo de circulação desvaloriza, de modo que o tempo de extração de mais-trabalho aumenta até seu máximo se tivéssemos um tempo de circulação zero. Sem trabalho necessário ou mais-trabalho, não há valor, nem capital, nem criação de mais-valor. O tempo de circulação, entretanto, “é uma barreira natural para a valorização do tempo de trabalho” (Marx, 1986b: 30), isto é, aparece como um aumento do tempo de trabalho necessário, apresentando-se como uma redução da produtividade do trabalho.

Em seu percurso de reprodução o capital desenvolve-se, mas este desenvolvimento tem uma natureza antitética. Se a Antigüidade Clássica desapareceu porque a comunidade sobre a qual se assentava foi dissolvida, se o Feudalismo desapareceu porque se dissolveu a religião, ideário sobre o qual este sistema se fundava, no capitalismo aparece a riqueza, diretamente, como sendo a mola mestra a partir do qual o próprio sistema é superado. Não que a riqueza não tenha sido responsável pela dissolução dos modos de produção anteriores. É que a dissolução do capitalismo se nos aparece como sendo obra do desenvolvimento das forças produtivas em si mesmas, das forças capazes de produzir riqueza. Surge, pois, a partir do desenvolvimento do capitalismo, a possibilidade do surgimento de uma nova sociedade assentada sobre um alto desenvolvimento das forças produtivas, mas cuja dinâmica e movimento é conduzida pelas relações sociais agora livres para o

desenvolvimento livre e universal das individualidades que as constituem. É assim a lógica sistêmica de reprodução do capital: uma contradição em processo. É um movimento que leva ao desenvolvimento máximo do capital mas que, ao mesmo tempo, cria as condições para que ele mesmo seja superado como sujeito do processo¹¹¹. É por isto, afirma Marx, que o capitalismo deve ser visto como um momento de transição do desenvolvimento da humanidade.

A partir deste desenvolvimento Marx constata que “a barreira do capital consiste em que todo este desenvolvimento se efetua antiteticamente e em que a elaboração das forças produtivas, da riqueza em geral, etc., do saber, etc., se apresenta de maneira que o próprio indivíduo laborioso se aliena; se comporta com as condições elaboradas a partir dele não como com as condições da sua própria riqueza, mas da riqueza alheia e de sua própria pobreza” (Marx, 1986b: 33), uma vez que o produto do trabalho dele se aliena indo parar nas mãos do todo poderoso capitalista. Mas aqui a alienação mostra mais uma de suas faces. Se a circulação do saber é uma das condições do desenvolvimento do capital e se o indivíduo se aliena relativamente a este saber, porque se aliena do produto de seu trabalho e do processo do trabalho, uma vez que o trabalhador não se reconhece no produto do seu trabalho e participa de um processo de trabalho que ele mesmo não criou e é desumanizador porque completamente rotinizado e simples, ele enxerga como perda aquilo que poderia ser visto como riqueza real e ideal, caso o homem tivesse uma verdadeira relação de prazer ao produzir e utilizar os produtos do trabalho. Opondo-se, pois, ao capital, como reação às condições alienantes por ele impostas, a alienação, que é produto da lógica capitalista é, ao mesmo tempo, uma barreira ao desenvolvimento desta lógica¹¹². Coloca-se aqui já, para nós, a possibilidade do surgimento de um sistema no qual as forças produtivas se desenvolveram ao máximo e onde os indivíduos passam a desenvolver sua individualidade através do desenvolvimento de suas relações sociais reais e ideais. Estaríamos, neste ponto,

¹¹¹ Veremos de que modo, no próximo capítulo, o capital nega o trabalho como fundamento da riqueza pondo em seu lugar a ciência.

¹¹² Veremos como o capital, no processo paradigmático de trabalho toyotista percebe esta alienação como barreira à sua reprodução e como, através do engajamento negociado ou incentivado, o capital incita o trabalhador a vender para ele a sua força mental. Veremos, a partir daí, que a alienação máxima alcançada no trabalho toyotista é condição do desenvolvimento máximo das forças produtivas e, portando, do desenvolvimento máximo da lógica de reprodução sistêmica do capital. Mas veremos também que é esta

num outro modo de produção, cujo surgimento tem como condição necessária a abolição da alienação sistêmica imposta pela lógica capitalista de produção a partir do seu próprio desenvolvimento. Nesta fase, a riqueza já não seria vista como pobreza ou alienação e os indivíduos já não estariam alienados do processo de produção, porque a ciência seria vista como um processo de conhecimento da natureza da qual o próprio homem, num certo sentido, faz parte: o homem, nesta fase, compreenderia a “sua própria história como um processo e conhecimento da natureza (o qual existe como poder prático sobre esta) como seu corpo real” (Marx, 1986b: 33). Para que esta fase seja alcançada, entretanto, é necessário que o desenvolvimento das forças produtivas esteja muito adiantado, isto é, que o problema da reprodução material da vida humana tenha sido suficientemente resolvido.

A partir do que se disse, podemos afirmar que a circulação é um momento da produção imediata do capital, bem como a produção do capital é um momento da circulação: assim, se, no início, “a produção fundada no capital partia da circulação, vemos agora como aquela põe a circulação como sua própria condição e põe desta forma o processo de produção, em sua imediatidade, enquanto momento do processo de circulação, assim como põe este como fase do processo de produção em sua totalidade” (Marx, 1986b: 34), isto é, a lógica sistêmica de reprodução do capital, transformação da mercadoria em dinheiro, do dinheiro em instrumentos, matéria prima e força de trabalho, destes em nova mercadoria que se transforma novamente em dinheiro, etc., esta lógica que transcende uma lógica propriamente humana, uma lógica que aliena a humanidade de si mesma, uma vez que esta passa a ser regida por uma lógica não humana, põe como seus momentos a produção bem como a circulação. Neste processo não só o tempo de circulação é uma barreira à valorização do capital, mas o trabalho necessário mesmo também se apresenta como um freio da valorização, ainda que sem trabalho necessário não haja valor, nem capital, nem mais-valor. Mas o capital desenvolve-se nesta lógica antitética: o fundamento de sua lógica, o fundamento pois da alienação sistêmica, é o trabalho alienado mas o trabalho, ao menos o trabalho necessário, aparece ao capital como sendo uma barreira à continuidade de seu processo de reprodução. Também o tempo de circulação que barra o processo de valorização, é necessário à reprodução sistêmica do capital. Sem circulação não há capital

reprodução máxima que cria as condições para a supressão da alienação. A exacerbação da alienação, pois, é

porque sem produção para o mercado não há mercadoria. Novamente, pois, a lógica sistêmica aparece na sua forma antitética: o tempo de circulação se põe como uma redução da possibilidade de criação de mais-valor mas sem que esta circulação ocorra o processo de valorização não ocorre, não se realiza: “o capital mesmo é a contradição, já que constantemente procura suprimir o tempo de trabalho necessário (e isto implica por sua vez a redução do trabalhador a um mínimo, isto é sua existência como mera capacidade de trabalho viva), porém o tempo de mais-trabalho só existe antiteticamente, só em antítese com o tempo de trabalho necessário, porquanto o capital põe o tempo de trabalho necessário, como necessário para a condição de sua reprodução e valorização” (Marx, 1986b: 35).

Mas o mundo real não é o mundo de um só capital. Se estamos produzindo pão, por exemplo, temos, envolvidos nesta produção, o capital que produz trigo, o capital que produz farinha e, finalmente, o capital que produz pão. Se um destes capitais apresentar um tempo maior de circulação, terá ele um maior tempo de trabalho necessário e, portanto, um mais-trabalho ou uma mais-valia menor. Ora, dada a lei, imposta pela concorrência, da taxa de lucro média, isto é, dado que capitais de igual magnitude devem ter idêntica rentabilidade, esta demora maior no processo de circulação por parte de um dos capitais deverá ser repartida entre todos os capitais. Por isto, conclui Marx, “nada pode ser mais ridículo que considerar-se (...) que, ademais da exploração do trabalho, o capital constitui uma fonte original – separada do trabalho – da criação do valor, já que a distribuição do mais-trabalho entre os capitais não se efetua em proporção ao tempo de mais-trabalho criado por este ou aquele capital senão ao mais-trabalho total criado pela totalidade dos capitais, e portanto em tal ou qual capital pode recair uma criação de valor mais alta que a que atribui diretamente a sua exploração particular da força de trabalho (...) [é por isto, portanto, que um capital não pode – DLA] sacar algo do nada” (Marx, 1986b: 39)¹¹³. Mas

condição necessária para sua supressão.

¹¹³ Marx, aqui, faz referência explícita a Ramsay que considera o capital como fonte produtora de valor, independentemente do emprego do trabalho vivo. Ao que Marx responde que “o capital que se troca pela capacidade de trabalho – pelos meios de subsistência – (...) nunca pode empregar mais trabalho que o se consumiu nele (...) Porém se consumiu mais trabalho nele do que ele tinha pago: mais-trabalho, que se converte em mais valor e mais-produto permitindo ao capital que renove em maior escala este vantajoso pacto, onde a reciprocidade está toda de um lado. O capital fica em condições de empregar mais trabalho vivo de novo, posto que durante o processo de produção se consumiu nele uma parte do trabalho recém

quando se considera vários capitais, pode parecer que um determinado capital valoriza-se mais que o trabalho excedente por ele extraído da força de trabalho. Assim, a soma total da mais-valia está determinada pela soma do mais-trabalho que cada um dos capitais pode extrair da força de trabalho, mais-trabalho este que será repartido entre os capitais por causa da concorrência e, portanto, da existência da lei da taxa geral de lucro. E mais uma vez aparece aqui o capital como uma entidade antitética: se o tempo de circulação de um capital é maior, isto é, se a fase de desvalorização de um capital é maior, este recebe, como recompensa, uma maior soma de mais-valor, para que capitais de iguais magnitudes recebam a mesma remuneração, isto é, se a fase de desvalorização de um capital é menor, tudo se passa como se ele se valorizasse mais que os demais. A concorrência, ademais, é apenas um meio pelo qual se faz valer a lógica de reprodução capitalista. Não adianta querer, como faz Ricardo, explicar “o preço natural do trabalho” pela competição, porque este motor essencial da economia burguesa “não estabelece as leis desta, mas é sua executora. Portanto a competição ilimitada não é o pressuposto da verdade das leis econômicas, mas a consequência; a forma de manifestação na qual se realiza esta necessidade” (Marx, 1986b: 45): se o capital é o sujeito da lógica capitalista de produção, a competição, esta sua velha companheira, o obedece e cumpre, adequadamente, as determinações que lhe cabem, diria a linguagem fetichizada do capital.

Mas Marx prossegue em sua crítica, endereçando-a novamente a Ricardo: a tendência decrescente da taxa de lucro advém do fato de o capital possuir uma natureza antitética que reduz ao mínimo o tempo de trabalho necessário enquanto põe o tempo de trabalho como fonte de produção de mais-valia, e portanto da geração do lucro, o que nada tem a ver, portanto, com a lei dos rendimentos decrescentes na agricultura. Assim, se Ricardo acerta, ao contrário de Smith, ao dizer que o valor recebido pelo trabalho é diferente do valor produzido pelo trabalho, ele acerta porque erra: “o valor do trabalho não é idêntico à remuneração do trabalho [porque – DLA] na prática não é assim [explica Ricardo – DLA]. Porém com relação à teoria, teria que ser assim, porque a troca de valores

criado, acima do trabalho acumulado em que consistia antes de entrar no processo” (Marx, 1986b: 43). É desta forma, pois, que o lucro pode ser concebido como uma forma derivada da mais-valia, uma vez que este “deriva simplesmente do fato de que a ele [ao capital – DLA] uma parte dos custos de produção não lhe custa nada, quer dizer, não entra em seus desembolsos, em seus custos de produção” (Marx, 1986b: 47).

está determinada pelo tempo de trabalho neles realizado. Em consequência, se trocam equivalentes. Determinada quantidade de tempo de trabalho em forma viva, pois, teria que ser trocado pela mesma quantidade de trabalho. [Ricardo – DLA] teria que demonstrar, precisamente, que a lei da troca se transforma no seu contrário” (Marx, 1986b: 53). Ricardo teria, pois, que demonstrar, a natureza antitética do capital que se mostra no fato de que no momento em que se põe plenamente (com a transformação também da força de trabalho em mercadoria) o valor se nega, isto é, no momento em que é, o valor não é mais¹¹⁴.

Marx analisa então a argumentação de Carey que afirma que, no momento em que uma máquina que antes custava 100 libras esterlinas e que agora custa 50 libras (mediante a duplicação da força produtiva do trabalho), neste momento, os trabalhadores necessitariam, então, de metade do trabalho para comprar a referida máquina. Ora, ri-se Marx, a evolução das forças produtivas, ao invés de aumentar a capacidade de compra do trabalho ou o “lucro” do trabalho (Marx, 1986b: 78), diminui o tempo de trabalho necessário aumentando o tempo de mais-trabalho, ou seja “o poder objetivo do capital – contraposto a ele – se desenvolve impetuosamente, em determinada relação com o aumento das forças produtivas” (Marx, 1986b: 78, grifo nosso). A evolução, pois, das forças produtivas, não faz mais, como ficará ainda mais evidente no próximo capítulo, do que aumentar a alienação do trabalhador em relação ao outro que se coloca à sua frente, o capitalista, que representa, para ele, o trabalhador, a encarnação do próprio capital. Ao invés de Carey, pois, apresentar o trabalhador tal qual ele é, isto é, um ser que aliena seu trabalho, apresenta-o como capitalista. E tal é o absurdo desta situação, conclui Marx, que ainda que o capitalista aumente o capital fixo proporcionalmente ao capital variável de tal maneira a que haja um decréscimo da taxa de lucro, torna-se ainda mais difícil para o trabalhador tornar-se capitalista. Pelo contrário, os trabalhadores que sobram, que continuam trabalhando, “devem trabalhar tanto mais tempo e ainda mais” (Marx, 1986b: 81), tornando-se, isto sim, cada vez mais visivelmente trabalhadores e cada vez menos pretensos capitalistas.

¹¹⁴ A este respeito ver Fausto (1987a: pp. 89-138). O valor, aqui, estaria pressuposto não porque ainda não foi posto (o homem está pressuposto em *O Capital* porque é um vir a ser), mas porque se põe quando já não é mais. Trata-se aqui, pois, da pressuposição não pela (ainda) não posição, mas da pressuposição que deriva da posição como negação.

Se o “trabalho é o instrumento por meio do qual se torna o capital produtivo de salários, lucros e rendas” (Wade *apud* Marx, 1986b: 86), ou se o “capital é laboriosidade conjunta capaz de desenvolver-se em si mesma em formas novas e equivalentes; é uma força coletiva” (Wade *apud* Marx, 1986b: 86) ou ainda se “o capital é só outro nome de civilização” (Wade *apud* Marx, 1986b: 86), então o modo de produzir do capital pressupõe a coletividade já formada, ou seja, pressupõe já a existência de uma grande quantidade de trabalhadores trabalhando para o capital. Se há ou não há ainda a concentração de trabalhadores num mesmo espaço, isto não é condição para a existência do capital, ainda que o modo de produção capitalista tenha evoluído da cooperação para a manufatura e desta para a grande indústria, como veremos no próximo capítulo. As forças produtivas da produção, quais sejam, a divisão interna do trabalho, o desenvolvimento da ciência e a divisão social do trabalho apresentam-se, por sua vez, “como forças produtivas do capital, e este mesmo se apresenta, pois, como o sujeito destas forças” (Marx, 1986b: 86). O capital é pois o sujeito do processo de produção na sociedade moderna evidenciando, desta maneira, a alienação sistêmica que subordina a humanidade. Mas esta alienação sistêmica implica a alienação que se exprime no vivido dos trabalhadores, quando o capital faz estes se associarem, quando saímos, pois, da subordinação apenas formal do trabalho ao capital (que exige tão-somente a venda de força de trabalho) para a subordinação real (formal e material) engendrada pelo desenvolvimento da cooperação, que culmina na grande indústria: “a associação dos trabalhadores, tal como se apresenta na fábrica, tampouco é posta por eles, mas pelo capital. Sua associação não é sua existência, senão a existência do capital. Ante o trabalhador individual, esta associação aparece como acidental. Aquele vive a sua própria associação com os demais trabalhadores e a sua cooperação com eles como algo alheio, como a um modo de operar do capital” (Marx, 1986b: 86). É assim que, deste modo, Marx apresenta aqui, de modo preciso, a alienação referente ao processo de trabalho como uma consequência da organização da produção adequada ao capital. O fato é que esta alienação, vista sob esta perspectiva, está na raiz mesma do capital, já que não existe capital sem que haja, em maior ou menor grau, uma concentração de trabalhadores trabalhando já para o capital que evolui para o arranjo posto pela grande indústria, na qual “o espírito coletivo do trabalho se transfere à máquina” (Marx, 1986b: 87). Assim, enquanto que, na cooperação

simples, a associação dos trabalhadores “através do capital não é mais que formal e se refere ao produto do trabalho, não ao trabalho mesmo” (Marx, 1986b: 88), ou seja, enquanto que na cooperação apresenta-se a alienação em relação ao produto mas não em relação ao processo, na manufatura instala-se a alienação do processo de trabalho, alienação esta que é aprofundada pela grande indústria. Na fase da cooperação, os trabalhadores trocam como indivíduos embora o capital troque com estes indivíduos já como força social. A unificação dos trabalhos dos trabalhadores “se apresenta como um ato particular, junto ao qual subsiste a desagregação autônoma daqueles. É esta a primeira condição para que o dinheiro se troque como capital com o trabalho livre. A segunda é a supressão da desagregação autônoma desta multidão de trabalhadores, de modo que o capital único já não aparece ante eles somente como força coletiva e social no ato da troca, de sorte que nele estão unificadas muitas trocas, senão que congrega estes trabalhadores em um lugar, sob seu comando, em que encontrou como previamente existente e sobre cuja base estabelecia seu poder, senão que cria para si mesmo, como base, um modo de produção que lhe corresponde. O capital põe a associação dos trabalhadores na produção, uma associação que no princípio consistia tão só no lugar coletivo, sob capatazes, a arregimentação, uma maior disciplina, continuidade e dependência posta na produção pelo capital mesmo” (Marx, 1986b: 88). É assim, pois, que Marx nos apresenta a transição da subordinação formal para a subordinação formal e material e, portanto, real, do trabalho pelo capital e, portanto, o surgimento da alienação no vivido dos trabalhadores como condição necessária para o capital, que transforma uma organização menos adequada, do seu ponto de vista, para uma organização mais afeita ao modo de produzir do capital. O que importa para o capital, pois, “é a massa, porque do que se trata é do valor de troca e do mais-valor. O princípio desenvolvido do capital é precisamente tornar supérflua a destreza particular e tornar supérfluo o trabalho manual, o trabalho corporal direto tanto em qualidade de trabalho habilidoso como em qualidade de esforço muscular; põe a destreza nas inanimadas forças naturais” (Marx, 1986b: 89). A alienação em relação ao processo de trabalho está posta aqui, pois, na raiz da organização do trabalho adequada ao capital¹¹⁵.

¹¹⁵ Marx nota aqui que, na cooperação simples, o capital extrai mais valia de uma maior quantidade de trabalhadores, enquanto que na grande indústria o capital extrai este mais valor de maneira mais eficiente de

É próprio, pois, do modo de produzir do capital o fato de que ele tem que extrair mais-valor de uma certa quantidade de trabalhadores na medida em que, desde o princípio, o capital “não produz para o valor de uso, [[não produz]] para a subsistência direta. Como consequência, o mais trabalho deve ser, desde o princípio, suficientemente grande para que uma parte do mesmo possa empregar-se novamente como capital” (Marx, 1986b: 90-91). É por isto que o capital põe, desde seu início, a troca com muitos indivíduos e, numa fase mais desenvolvida, a produção a partir de muitos indivíduos reunidos. É, pois, da “natureza” do desenvolvimento do capital que a alienação apareça no vivido do trabalhador, na medida em que o capital põe, mediante a concentração dos trabalhadores, a divisão do trabalho¹¹⁶ e, mais adiante, a maquinaria¹¹⁷. Desta maneira, “o capital se apresenta desde o começo como força coletiva, como força social e supressão do isolamento, primeiro na troca com os trabalhadores, logo entre os trabalhadores mesmos. O isolamento dos trabalhadores supõe ainda uma relativa independência deles. A dependência plena em relação ao capital [a alienação em relação ao outro que é o capitalista, pois – DLA], a plena separação dos trabalhadores em relação às condições de produção supõe pois seu agrupamento em torno de um só capital, como base exclusiva de sua subsistência” (Marx, 1986b: 91). Mais que isto, Marx afirma que, ainda que nos modos de produção anteriores fosse condenada uma grande parte da humanidade à realização de atividades forçadas mediante a servidão e a escravidão, ainda, pois, que a alienação no vivido dos indivíduos pudesse ser sentida em outros modos de produção, a alienação sistêmica e sua materialização na vida dos trabalhadores (a alienação do produto, do processo, de si mesmo e dos outros homens) tal como ela está aqui por nós apresentada é tipicamente capitalista: “é o capital o que primeiro capturou o progresso histórico colocando-o a serviço da riqueza” (Marx, 1986b: 92) e é

uma menor quantidade de trabalhadores. Na cooperação, pois, trata-se de extrair mais valia absoluta enquanto que na grande indústria o capital “aprende” a extrair mais valia relativa.

¹¹⁶ Com a divisão do trabalho aparece a alienação em outros dois sentidos, quais sejam, a alienação em relação ao processo de trabalho e em relação ao produto (que já está posta na cooperação simples se entendermos a alienação do produto no sentido de que o trabalhador aliena-se do seu produto porque o entrega para o outro, o capitalista, para quem vendeu sua força de trabalho. É necessária, entretanto, a divisão interna do trabalho para que a alienação do produto se apresente no sentido de que o trabalhador já não se reconhece naquilo que produziu). O trabalho parcelar, entretanto, já retira do trabalhador a possibilidade de auto-realização através do trabalho impondo, portanto, já aqui, também, a alienação em relação a si mesmo.

¹¹⁷ A introdução da maquinaria aprofunda a alienação do trabalhador em relação a si mesmo, em relação ao produto e em relação ao processo de trabalho que são inauguradas pela manufatura.

com esta inversão que a matéria vai se adequando à forma, na medida em que passamos da cooperação para a manufatura e desta para a grande indústria. Se, portanto, o capital não se apresenta, desde o início, como concentração de muitos trabalhadores sob o comando de um mesmo capital, o seu desenvolvimento assim o apresenta, de tal forma que a “ação centralizadora do capital sobre a capacidade de trabalho, ou o colocar-se de si mesmo como a unidade daqueles muitos, unidade existente autonomamente, à margem destes mesmos” (Marx, 1986b: 92) apresenta-se como consequência inerente ao desenvolvimento do capital, bem como seus desenvolvimentos posteriores através da manufatura e da grande indústria¹¹⁸.

Se o capital, pois, tem como objetivo a produção de mais valor e não do valor de uso em si mesmo, vale ressaltar que economistas como Malthus, por exemplo, “não querem ter absolutamente nada a ver com a natureza proporcional (e por fim antitética) do salário, (...) desejam até encobrir a antítese. Por outro lado, se atêm com firmeza à tese de que o trabalhador simplesmente troca um valor de uso determinado – sua capacidade de trabalho – por capital, com o qual ele renuncia à força produtiva, à força de trabalho criadora de novo valor, isto é, nada tem a ver com o produto” (Marx, 1986b: 100). Daqui se conclui, pois, que é da natureza da separação entre meios de trabalho e força de trabalho que provém a alienação em relação ao outro, o capitalista, ao produto e ao processo. Criticando Malthus, entretanto, (mostrando mais à frente que, em momentos em que o trabalhador reclama maior participação do produto, fica claro que o trabalhador recebe do capitalista, como salário, só uma parte do seu trabalho) Marx liga, indiscutivelmente, à produção de mercadorias, a alienação do trabalhador em relação ao outro.

Quanto às condições em que se reproduz o capitalismo, Marx passa a analisar o problema da sobrepopulação, criticando, durante esta análise, a posição de Malthus¹¹⁹. Enquanto a força de trabalho encontrar comprador para sua mercadoria, sua reprodução estaria garantida, afirma Marx. Deste modo, no capitalismo, o intercâmbio entre capital e

¹¹⁸ Para uma apresentação mais completa sobre a transformação da alienação mediante estas fases pela qual passa a indústria capitalista ver segunda seção do capítulo cinco desta tese.

¹¹⁹ Malthus achava que o crescimento da população era refreado pela taxa de aumento dos meios de subsistência. O problema, segundo Marx, é que Malthus fala em taxa de crescimento natural dos meios de subsistência e da população: a taxa natural de expansão desta seria refreada pela taxa natural de reprodução daqueles.

trabalho e portanto a sobrevivência do trabalhador “está ligada a condições que para o trabalhador são fortuitas, indiferentes a seu ser orgânico” (Marx, 1986b: 110). A sobrevivência ou não do homem está determinada, pois, no capitalismo, por uma lógica que transcende a decisão do homem de continuar ou não existindo... Mais que isto, prossegue Marx, a produção capitalista tende a reduzir continuamente o trabalho necessário, o que faz aumentar a pobreza ou o número de homens que sequer consegue estabelecer uma relação, ainda que de desigualdade, com o capital, de modo que esta sobrevivência é condicionada historicamente. Malthus, desacostumado a pensar historicamente tendências que são historicamente determinadas, outorga uma “expressão brutal ao brutal modo de pensar do capital” (Marx, 1986b: 112) mas, diria Marx, é esta mesma a lógica de reprodução sistêmica que o capital põe. É esta lógica que revela nenhum resquício de humanidade que mostra, em toda a sua crueza, a marcha implacável do capital. O colocar, pois, “como supérflua determinada porção da capacidade de trabalho, ou seja o colocar como supérfluo o trabalho requerido para sua reprodução, é por fim consequência necessária do crescimento do mais trabalho em proporção com o trabalho necessário” (Marx, 1986b: 117), liberando uma população que se torna excedente. Esta população, ademais, “fica **excluída** das condições de relação de troca e independência aparentes” (Marx, 1986b: 117, grifo nosso) e é mantida por todas as classes como capacidade de trabalho virtual para o capital. A lógica implacável do capital se nos aparece aqui, mais uma vez, evidente, pois. E isto parece mais claro quando se verifica que a produção de mais capital exige uma população crescente; requer, a produção de mais capital, além disto, que haja uma sobrepopulação na medida em que cresce o mais capital; por fim requer que haja população excedente, porque o mais valor pode ainda não ter crescido suficientemente para se pôr como capital. Mas avancemos.

Se a sobrepopulação é efeito, pois, da lógica capitalista, ela o é porque o capital necessita de trabalho vivo para sua reprodução. Quanto ao trabalho, Smith pensa que ele tem sempre o mesmo valor porque custa ao indivíduo sempre a mesma “quantidade de sacrifício”. Não ocorre, para Smith, que em seu estado normal de saúde, vigor, atividade, habilidade, destreza o homem tenha necessidade de trabalhar no sentido de exercer uma atividade através da qual ele alcança objetivos que elaborou transpondo obstáculos e que, através desta atividade, o homem exercita sua liberdade de modo que o trabalho é

objetivação do sujeito e pode ser visto, portanto, como liberdade real cujo meio é o trabalho. Novamente aqui, pois, como pensa Mészáros (1981), Marx vê a possibilidade de o trabalho se apresentar como uma atividade de mediação entre homem e natureza. Mas a realidade do trabalho no capitalismo é mesmo outra: Smith tem razão, sem dúvida, “enquanto as formas históricas de trabalho – como trabalho escravo, servil, assalariado, - se apresentam sempre como algo repulsivo, sempre como trabalho forçado, imposto pelo exterior, frente ao qual o não trabalho aparece como ‘liberdade e vida’. Isto é duplamente verdadeiro: o é com relação a este trabalho antitético e, em conexão com ele, ao trabalho que ainda não criou as condições, subjetivas e objetivas (...) para que o trabalho seja trabalho atrativo, autorrealização do indivíduo, o que de modo algum significa que seja mera diversão, mero entretenimento (...)” (Marx, 1986b: 119-120), visto que trabalhos artísticos, por exemplo a música, exigem grande esforço e compenetração. Marx vê, pois, a possibilidade de o trabalho transformar-se em atividade que realiza o homem se 1) estiver posto seu caráter social e 2) se for ‘científico’, isto é, se o homem aparece como sujeito de sua relação com a natureza, de modo que os homens já não sejam “escravos do capital” (Marx, 1986b:120)

A despeito de Smith ver o trabalho como dispêndio de sacrifício, ele vai ainda além: porque o trabalho tem sempre o mesmo valor então ele é o padrão invariável do valor: “o trabalho, pois, é o preço real das mercadorias, o dinheiro é só o seu preço nominal” (Smith *apud* Marx, 1986b: 119). Claro que as mercadorias como valores de troca, ou seja, como produtos que guardam uma mesma substância, o trabalho simples, são produto do “sacrifício do repouso [que – DLA] também pode chamar-se sacrifício da folga, da falta de liberdade, da infelicidade, vale dizer negação de um estado negativo” (Marx, 1986b: 122). Ocorre que, para o capitalista, este trabalho, alienante para o trabalhador, é força criativa, criadora de mais valor. Ademais, entretanto, de Smith enxergar no trabalho apenas seu caráter alienante, vê nele a medida dos valores: as mercadorias são trocadas segundo a proporção encontrada entre os trabalhos que incorporam. Ora, responde Marx, em “uma determinação posterior se encontra que os valores dos produtos se medem não pelo trabalho que se emprega nestes, mas pelo que é necessário para a sua produção. Não o sacrifício, pois, senão o trabalho enquanto condição de produção. O equivalente expressa a condição de sua reprodução,

como dada a ela pela troca, isto é, a possibilidade de renovação de sua atividade produtiva enquanto posta por seu próprio produto” (Marx, 1986b: 122). Assim, pois, o valor dos produtos nada tem a ver com o sacrifício que custa trabalhar: “o valor das mercadorias de modo algum depende de seus sentimentos [dos sentimentos do trabalhador – DLA]; nem tampouco o valor de sua hora de trabalho” (Marx, 1986b: 123).

Do ponto de vista da lógica global da circulação capitalista, tomando, portanto, agora, o capital já formado, ele cria o produto, transporta o produto para o mercado, converte o produto em dinheiro, reconverte o dinheiro em condições de produção e renova o processo de produção (produção de mais capital). O processo global da circulação capitalista compreende, pois, dois momentos, o momento da produção e o momento da circulação. Como movimento que se constitui da passagem de um momento a outro continuamente é capital circulante na medida em que é “sujeito que domina as diversas fases deste movimento, como valor que neste se mantém e se reproduz, como sujeito destas transformações que se operam em um movimento circular – como espiral, círculo que se amplia” (Marx, 1986b: 130-131). Antinomicamente, porém, o capital “está posto assim mesmo em cada fase em um caráter determinado – como confinado em uma forma especial – que é sua própria negação enquanto sujeito de todo o movimento. O capital é, pois, em cada fase particular, a negação de si mesmo enquanto sujeito das diversas mutações. Capital não circulante. Capital fixo, capital verdadeiramente fixado, em um dos diversos caracteres determinados ou fases que há de percorrer” (Marx, 1986b: 131). Enquanto capital circulante é capital que se valoriza. Mas como capital fixo é capital que se desvaloriza: 1) enquanto não é lançado no mercado, está fixado como produto; 2) enquanto está no mercado, está fixado como mercadoria; 3) enquanto não se troca pelas condições de produção (matéria prima e trabalho) está fixado como dinheiro e 4) enquanto as condições de produção não produzem efetivamente, o capital está fixado apenas como condição de produção: “como capital circulante, se fixa, e como capital fixo, circula” (Marx, 1986b: 132). Ocorre que, como nota Marx, os capitais em particular não têm controle sobre este processo e é por isto que para cada um deles as condições em que transitam de capital fixo para capital circulante e vice-versa aparecem como condições fortuitas: para o próprio capital considerado individualmente, pois, a lógica capitalista sistêmica se lhe aparece como alienante. É por

isto, pois, que quando falamos da alienação sistêmica não estamos nos referindo à lógica de cada capital em particular mas à lógica do capital à qual obedecem os capitais que não deixam de permanecer enquanto tais. Para cada capital em particular, entretanto, uma parte é capital circulante e a outra é capital fixo: “a parte que se processa na produção é pois a circulante; a que se encontra em circulação, fixa” (Marx, 1986b 133): o capital é, portanto, em parte circulante e em parte fixo, segundo este esteja no processo de valorização ou de desvalorização. Assim é que, portanto, o processo de valorização é, também e em certa medida, processo de desvalorização¹²⁰. Para o que nos interessa, entretanto, o fato é que é da natureza deste processo que surgem as crises: ora o capital se valoriza extremamente (momentos de superprodução), ou seja, se fixa na sua determinação de circulante, ora se desvaloriza completamente (momentos de estagnação da produção, desemprego em massa, etc.). Este processo, inclusive, não tem nada de fluido: tais fases se sobrepõem violentamente de modo “que os momentos em que ambas determinações aparecem justapostas constituem tão só intervalos que mediam entre estas violentas transições e modificações” (Marx, 1986b: 134). Para nossos propósitos, entretanto, torna-se aparente o fato de que os diversos capitais subordinam-se a esta lógica de reprodução sistêmica do capital¹²¹, ainda que Marx apresente como possibilidades, neste momento, a supressão desta lógica e do surgimento de relações materiais de produção que permitam o surgimento do indivíduo soberano dentro de uma sociedade soberana, que controla a reprodução da sua base material.

¹²⁰ O ato de troca, inclusive, nada acrescenta ao valor ainda que seja necessário para a realização do valor. É por isto que, conclui ele, se bem que “*time is money*, desde o ponto de vista do capital isto só é válido para o tempo de trabalho alheio, que por certo no sentido mais estrito da frase é dinheiro do capital (...). [É por isto, portanto, que Marx afirma que – DLA] é o cúmulo da confusão considerar como tempo que põe valor, e inclusive como tempo que põe mais valor, o tempo que o capitalista gasta na circulação” (Marx, 1986b: 147-148).

¹²¹ A massa de valores produzida pelo capital, pois, depende do tempo de produção e do tempo de circulação. Depende, portanto, do tempo de rotação do capital, de modo que o tempo de circulação é um momento do tempo de circulação capitalista: a valorização depende também do tempo de desvalorização do capital (que é necessário, entretanto, porque é o momento de realização do valor). É por isto que é da natureza do capital que este se esforce por anular o tempo que demora a circulação: é da sua natureza, portanto, ele “tentar suprimir-se a si mesmo, já que é só graças ao capital que o tempo de circulação está posto como o momento determinante do tempo de produção. É o mesmo que suprimir a necessidade da troca, do dinheiro e da divisão do trabalho fundada sobre aqueles, ou seja o capital mesmo” (Marx, 1986b: 141). Deve-se ainda notar aqui que a divisão social do trabalho e, portanto, a criação de uma classe que vive para o comércio aumenta, de um modo geral, a possibilidade de geração de mais valores por parte do sistema, ainda que, do

Pois bem. Observamos o sistema de trocas do capitalismo e vemos que inúmeras trocas são realizadas a cada momento. Considerando, agora, não a circulação simples mas a circulação do capital, este aparece como dinheiro que compra força de trabalho e matérias primas, que se transformam em mercadorias, que se transformam em mais dinheiro, que se transformam novamente em matérias primas e trabalho... Desta perspectiva, pois, a circulação do capital já não aparece como uma “operação puramente exterior para o capital. Assim como este só chega a ser através do processo de produção, posto que através deste processo o valor se perpetua e acrescenta, é só graças ao primeiro ato de circulação que o capital se reconverte na forma pura de valor (...). Por sua vez, a repetição deste ato, quer dizer do processo vital [do capital], só é possível graças ao segundo ato da circulação, o qual consiste na troca de dinheiro pelas condições de produção e constitui o preâmbulo ao ato de produção. A circulação, pois, toma parte do conceito de capital” (Marx, 1986b: 152). Mais que isto, entretanto, o capitalismo enquanto tal só se constitui quando diversos capitais percorrem suas diversas fases.

Tal como se disse, a sucessão das rotações do capital já não aparecem mais como fortuitas. No início, o dinheiro se apresentava frente ao trabalho que se apresentava ao capital como trabalho livre. Quando examinamos mais de perto esta situação, porém, vimos que o capital compra trabalho e se apropria do seu valor de uso específico que é o de produzir mais valor. Portanto o trabalho perde sua aparência de trabalho livre e se apresenta como é: o capital se apropria de trabalho alheio, o trabalho é trabalho alienado, objetivado, e desta maneira o capital “se torna valor autônomo” (Marx, 1986b: 153). Do mesmo modo o capital aparece de maneira autônoma quando pela primeira vez compra trabalho: nesta primeira rotação o capital apresenta-se como entidade autônoma, pressuposta. “Porém o movimento das metamorfoses que o capital deve recorrer, aparece agora como condição do processo de produção mesmo, igualmente como seu resultado. O capital, pois, se apresenta em sua realidade como série de rotações em um período dado. Já não é somente uma rotação, uma circulação, senão o colocar de rotações, o colocar do processo inteiro” (Marx, 1986b: 153). Portanto a valorização do valor (e o valor só é capital quando se valoriza) aparece, ele mesmo, de modo não autônomo, sujeito a seus momentos não fortuitos. Neste

ponto de vista do capital considerado individualmente, o ato de troca apareça como uma perda de tempo ou

sentido, o capital está condicionado qualitativamente, uma vez que tem que percorrer diversas fases e quantitativamente, pois a valorização do valor depende do número de rotações que o capital consegue realizar num certo período de tempo. Por fim ele, o capital, aparece condicionado ao tempo de circulação, que é tempo de circulação e tempo de produção. “O capital, pois, é, em essência, capital circulante” (Marx, 1986b: 153) e, considerado em seu processo, ou seja efetuando sua rotação, “é considerado como o capital que trabalha, e os frutos que produz se calculam segundo seu tempo de trabalho, ou seja o tempo total em que se cumpre uma rotação” (Marx, 1986b: 155). O capital é, pois, um movimento sujeito que põe e repõe continuamente seus pressupostos e, nesta medida, é valor que se valoriza¹²².

O capital, pois, em sua circulação, ora põe-se como valor de uso, ora como valor de troca, isto é, ora aparece sob sua forma perecível, a forma mercadoria, ora aparece sob sua forma perene, a forma dinheiro: “mas a perenidade é posta como a única coisa que ela pode ser: transitoriedade que transcorre, processo, vida. Porém esta faculdade, o capital só a adquire sugando continuamente, como um vampiro, o trabalho vivo a título de substância que o anima. A perenidade – duração do valor em sua forma de capital – só está posta pela reprodução, que por sua vez é dual: reprodução enquanto mercadoria, reprodução enquanto dinheiro e unidade de ambos os processos de reprodução. Na reprodução enquanto mercadoria, o capital está fixado em uma forma determinada do valor de uso, e não, portanto, enquanto valor de troca geral, e ainda menos enquanto valor realizado, tal como deveria ser” (Marx, 1986b: 162). Deste modo, o que está posto no momento da produção, da reprodução (se estivermos considerando aqui a seqüência de rotações do capital, e, portanto, seu movimento enquanto sujeito do seu processo de reprodução), só se “conserva através da circulação” (Marx, 1986b: 162) e, se quisermos nos ater a este processo tal como ele ocorre na realidade efetiva, há que se apreender sempre os dois momentos do capital, quais sejam, como valor de troca e como valor de uso. Sobre o capital como valor de uso

como uma perda de valor.

¹²² É nesta medida, nota Marx mais a frente, que o capital enquanto tal possui determinações que se convertem uma na outra e que, portanto, convertem, de uma maneira geral, o valor em capital: a rotação do capital, a sua reprodução, depende tanto do tempo de produção de mais valor quanto do tempo de circulação, do tempo que desvaloriza o capital. Deste modo, “se na determinação do capital como circulante,

diz Marx: “a maior ou menor transitoriedade da mercadoria na qual o valor existe, requer uma reprodução mais lenta ou mais rápida do mesmo; isto é, a repetição do processo de trabalho. A particular natureza do valor de uso na qual o valor existe, o que agora se apresenta como **corpo do capital**¹²³, aparece aqui como o determinante mesmo da forma e o determinante da ação do capital, dando a um capital uma qualidade particular com relação a outro, particularizando-o” (Marx, 1986b: 162, grifo nosso). Sobre esta natureza antitética do capital, Marx acrescenta, ainda, que a troca pode aparecer enquanto momento particular do uso, momento em que determinado capital compra matérias primas, por exemplo, para processá-las e transformá-las em determinado valor de uso final ou, ao contrário, o uso pode aparecer como momento da troca, quando, por exemplo, o valor de uso entra em circulação, é comprado e, finalmente, utilizado. Com esta apresentação sempre antitética, Marx quer mostrar que o capital é movimento que se alterna, necessariamente, em duas formas opostas de maneira que, desta forma, ele é constituído como sujeito, mas sujeito que só se apresenta enquanto tal se for apreendido dentro deste movimento, dentro deste ir e vir do capital: da forma mercadoria (valor de uso) para a forma dinheiro (valor de troca), desta para a forma mercadoria e isto *ad infinitum*¹²⁴.

Dentro deste ir e vir do capital, a concorrência aparece como “dissolução das coerções corporativas, regulamentações governamentais, aduanas internas e instituições similares no interior de um país, e no mercado mundial como supressão de obstruções: vedamentos ou protecionismos” (Marx, 1986b: 166). Alardeada como uma relação que se estabelece como colisão entre as vontades e interesses livres de indivíduos agora mais livres porque não mais submetidos a antigas regulamentações, o estabelecimento desta relação não é, para Marx, senão um aumento da **liberdade de reprodução do capital**: a livre competição, pois, não se mostra em seu aspecto puramente negativo, isto é, através da

processante, figura por um lado a continuidade, figura por outro, igualmente, a interrupção da continuidade” (Marx, 1986b: 182-183).

¹²³ E lembramos aqui o leitor que esta passagem, na qual Marx apresenta o capital na forma de valor de uso utilizando o termo ‘corpo do capital’ bem mostra, para os nossos propósitos, que o fetiche é o correlato necessário da alienação sistêmica traduzido, aqui, para a linguagem do capital.

¹²⁴ A não ser que, novamente, a natureza antitética do capital se congele em uma das formas, apresentando, neste sentido, uma crise inflacionária, se o capital se congela na forma mercadoria, ou uma crise de superprodução, caso ele fique estagnado na forma dinheiro. Vale lembrar que Marx, algumas linhas atrás, havia já abordado as crises como momentos iminentes do capital, ou seja, o movimento de ir e vir do capital,

supressão de condições anteriormente vigentes mas apresenta-se de forma afirmativa: a livre competição é, pois, “a relação do capital consigo mesmo como outro capital, vale dizer, o comportamento do capital enquanto capital” (Marx, 1986b: 167). É nesta medida, pois, que “as leis internas do capital – que nos pródromos históricos de seu desenvolvimento aparecem só como tendências – tão só agora são postas como leis” (Marx, 1986b: 167), de modo que, perante a concorrência, na livre competição não se põem como livres os indivíduos¹²⁵, senão que se põe como livre o capital” (Marx, 1986b: 167-168)¹²⁶. É diante, pois, da afirmação da alienação sistêmica à qual estão sujeitos todos os capitais que a afirmação da liberdade humana sob a competição é ilusão e, mais que isto, afirmar que a livre competição é a forma “última do desenvolvimento das forças produtivas e, por fim, da liberdade humana” (Marx, 1986b: 169) é bastante conveniente porque afirma o capitalismo como forma última do desenvolvimento histórico. Tudo se passa, pois, para os defensores do *laissez faire*, como se nada houvesse para além do capitalismo.

A competição, que torna livre a concorrência entre capitais, é uma lei posta pelo capital como sujeito do processo de produção capitalista. Através dela o valor já não está determinado pelo trabalho que nele está contido mas pelo “tempo necessário para a reprodução” (Marx, 1986b: 175) do capital, de modo que só desta maneira o capital singular é posto realmente nas condições do capital em geral (...). Porém só desta maneira o tempo de trabalho é posto como determinado pelo movimento do capital mesmo” (Marx, 1986b: 175)¹²⁷. Assim, por terem que comportar-se como capital, os capitais individuais competem uns com os outros. Do mesmo modo a “ação aparentemente autônoma dos indivíduos e suas colisões não sujeitas a regras, são precisamente o colocar de sua lei geral. O mercado aqui adquire mais um significado. A ação recíproca dos capitais enquanto entidades

de modo fluido, da forma mercadoria para a forma dinheiro, etc., já foi elaborado como uma espécie de trégua das crises.

¹²⁵ Notemos aqui que a atual mundialização do capital põe livremente a circulação de tudo, mercadorias, dinheiro, mas não da força de trabalho.

¹²⁶ Enquanto o capital é *débil*, afirma Marx, este se apóia nas condições do modo de produção anterior. Nem bem se sente suficientemente *robusto*, derruba estas condições e estabelece aquelas que lhe são mais adequadas, dentre elas a concorrência. Deve-se notar aqui, contudo, que esta robustez do capital é a base sob a qual deverá assentar-se o surgimento de uma nova relação da humanidade com a reprodução de sua base material.

¹²⁷ Retomemos aqui a idéia de que, como mostra Fausto (1987a), o valor, no capitalismo, é pressuposto, não no sentido de que não esteja posto ainda mas porque o valor está posto como pressuposto uma vez que ele só é quando já não é mais.

individuais se converte precisamente no colocar dos mesmos como gerais e na supressão da sua independência aparente e a não menos aparente existência autônoma dos indivíduos (Marx, 1986b: 176, grifo nosso). A supressão, pois, da independência tanto dos indivíduos quanto dos capitais particulares é consequência das leis gerais de reprodução do capital¹²⁸, a lei da competição em particular.

A grande circulação, prossegue Marx, distingue-se, entretanto, da pequena circulação. Quanto à primeira, esta refere-se à circulação como um todo, isto é, aquela que vai desde o início do processo de produção até seu reinício. A pequena circulação, por sua vez, refere-se àquela que se estabelece entre capital e força de trabalho. Esta troca “com relação à forma é um intercâmbio posto, porém (...) de fato se suprime a si mesmo e só se põe formalmente” (Marx, 1986b: 195). Isto porque o valor expressa sempre, é o efeito, de uma determinada quantidade de trabalho que custa reproduzir determinada mercadoria. Nesta medida, o capital compra a força de trabalho pelo tempo que custa reproduzi-la, isto é, pelo valor equivalente às mercadorias que são necessárias para que o trabalhador se reproduza enquanto tal. Ocorre que o “tempo vivo de trabalho que o capitalista adquire no intercâmbio não é o valor de troca, mas o valor de uso da capacidade de trabalho” (Marx, 1986b: 195). Enquanto o capitalista compra a força de trabalho pelo equivalente ao que ela necessita para reproduzir-se, então tudo se passa como se a troca se tivesse estendido também para a troca entre capital e trabalho. E isto tem que ser assim uma vez que, se a troca não permeia também esta relação, então não se pode dizer que este modo de produção se baseia na troca. Ocorre que o valor de uso desta mercadoria é capaz de produzir, neste caso, mais valor do que aquele pelo qual ela foi originalmente comprada. Então, quando

¹²⁸ Marx, aqui, está apresentando o desenvolvimento das determinações formais da reprodução do capital. Dentre elas apresenta o dinheiro. Este, afirma ele, num certo sentido, trava o processo de circulação, seja ele encarado como meio de circulação, seja ele visto como valor realizado do capital; e isto é assim porque o dinheiro nada mais é que um valor de uso que representa o valor, de modo que “o mesmo é tempo de trabalho empregado, por um lado, para reduzir o tempo de circulação, e por outro para representar um momento qualitativo, a reconversão do capital em si mesmo enquanto valor que é para si. Tanto em um como noutro sentido [entretanto – DLA] o dinheiro não aumenta o valor. Deste ponto de vista é uma forma custosa – que custa tempo de trabalho e que portanto reduz o mais-valor – de representar o valor. Do outro ponto de vista pode ser considerado como uma máquina que economiza tempo de circulação e desta sorte libera tempo para a produção” (Marx, 1986b: 192). É por isto que o capital tende a transfigurar o dinheiro em algo que não possua valor, em algo que não custe trabalho, “que não seja valioso ele mesmo. O capital, por fim, se orienta a abolir o dinheiro em sua realidade tradicional, imediata, e a transformá-lo em algo puramente ideal, posto e assim mesmo abolido pelo capital” (Marx, 1986b: 192-193). O capital tende a criar, pois, diríamos nós, a moeda fiduciária, por um lado, e, por outro, o dinheiro de crédito.

compra a força de trabalho pelo equivalente do valor que custa reproduzi-la, o capital recebe mais, se apropria de um *quantum* maior de valor do que aquele pelo qual pagou: apropria-se, pois, o capital, de um mais-trabalho que nada lhe custa, de modo que o que houve não foi uma troca de equivalentes mas uma “troca desigual”, isto é, o capital adquire, mediante a troca, um mais-trabalho que não foi efetivamente trocado: portanto “a troca se torna puramente formal e, como vimos, no desenvolvimento ulterior do capital torna-se inclusive abolida a aparência de que o capital intercambia com a capacidade de trabalho algo que não seja seu próprio trabalho objetivado (...) [o trabalhador, assim, - DLA] se vende como efeito. Como causa, como atividade é absorvido pelo capital e se encarna neste. Deste modo o intercâmbio se converte no seu contrário, e as leis da propriedade privada – liberdade, igualdade, propriedade, a propriedade sobre o trabalho próprio e a livre disposição do mesmo – se convertem no despojamento do trabalhador e na alienação do seu trabalho, seu relacionar-se com este como com uma propriedade alheia” (Marx, 1986b: 196). É, pois, pelo fato de o trabalho vender sua capacidade de produzir mais-valor – mais valor que aquele que possui originalmente – que o trabalho acaba por aparecer como uma atividade que é estranha ao trabalhador no sentido que agora pertence ao outro, o outro do qual ele permanece alienado. É a pequena circulação, deste modo, que “põe o capital enquanto tal; é condição de seu processo de valorização e não só se põe uma determinação formal daquele, senão sua substância” (Marx, 1986b: 197). Isto mostra, ademais, que o capital não está presente desde o início do mundo senão que quando o capital veio à existência este teve que encontrar já “produção e produtos, antes de submetê-los a seu processo” (Marx, 1986b: 197). Mas uma vez que o capital é posto em marcha, partindo já de si mesmo, “se pressupõe a si mesmo em suas diversas formas como produto consumível, matéria prima e instrumento de trabalho, para reproduzir-se constantemente sob estas formas” (Marx, 1986b: 197-198). A matéria prima e os instrumentos de trabalho apresentam-se, pois, como pressuposições do capital e, logo, como seu produto. Também os meios de subsistência do trabalhador e, portanto, a força de trabalho formam as pressuposições do capital e também eles são seu produto. De modo que, perante sua relação com a força viva de trabalho, o capital “se reproduz duas vezes: como valor, mediante a obtenção do trabalho – como possibilidade de recomeçar o processo de valorização, de atuar novamente como capital –; como relação,

através do consumo do trabalhador, consumo que reproduz este enquanto capacidade de trabalho intercambiável por capital – o salário como parte do capital” (Marx, 1986b: 199), isto é, de um lado o capital reproduz sua capacidade de reproduzir-se novamente e, de outro lado, produz os meios de subsistência da força de trabalho.

2. Capital fixo e capital circulante

A circulação do capital pode aparecer segundo uma das três seguintes formas:

- 1) como processo de circulação total, no qual o capital passa de um momento para outro ou se fixa em um dos seus momentos originando, desta maneira, os diversos tipos de capital: capital mercantil, capital monetário, capital como meios de produção;
- 2) na pequena circulação, na qual o capital compra o valor de uso da força de trabalho e que compreende o capital circulante que corresponde aos meios de subsistência da força de trabalho;
- 3) na grande circulação, a qual compreende a circulação do capital, quando este sai do processo de produção e que se refere, portanto, não ao tempo de produção mas ao tempo de circulação.

É destes três tipos de circulação que surgem as três diferenças entre capital fixo e capital circulante, quais sejam,

- 1) o capital fixo, como valor de uso, nunca abandona o processo de produção, nunca se aliena do capitalista. No capital circulante não há esta distinção entre valor de uso e valor de troca, uma vez que este só se realiza como valor de troca para o capitalista quando é trocado para realizar-se como valor de uso. Pode-se dizer, portanto, do capital circulante por excelência, que este nunca sai da circulação e nunca entra no processo material de produção como valor de uso senão que apenas sai dele quando os meios de subsistência são produzidos. Quanto ao capital fixo, pode-se dizer o inverso, isto é, entra no processo de produção como valor de uso sem jamais sair dele como valor de uso. Assim, este só entra em circulação como valor porque é valor que se reproduz no valor da mercadoria que está sendo produzida. Contrariamente, o capital circulante só entra

como valor no processo de produção, uma vez que o “trabalho necessário é a reprodução do salário, daquela parte do valor do capital que circula como salário” (Marx, 1986b: 204).

- 2) O capital fixo só pode entrar como valor na circulação quando se extingue como valor de uso na produção, de modo que seu valor só será reproduzido completamente quando ele for completamente consumido como valor de uso na produção, de modo que as mercadorias produzidas que entram em circulação carreguem consigo todo o seu valor. Por isto o tempo de circulação do capital fixo depende do tempo que demora a completa utilização de seu valor de uso, isto é, seu tempo de circulação é determinado pelo tempo cujo transcurso é necessário para reproduzir este capital fixo. Pelo contrário, o capital circulante tem sua reprodução determinada pelo tempo de circulação. Assim, “o capital fixo entra só como valor no produto; enquanto que o valor de uso do capital circulante permaneceu no produto em qualidade de substância deste e tão só adquiriu outra forma (...). [Ocorre que à – DLA] mercê desta diferenciação se modificou essencialmente o tempo de rotação do capital total, dividido entre circulante e fixo” (Marx, 1986b: 205). É a partir disto que se constata, pois, que quando aumenta o componente capital fixo relativamente ao capital circulante, diminui o lucro porque o tempo de circulação aumenta: assim “como decresce a quantidade de suas reproduções em um período determinado ou diminui a quantidade de capital que se reproduz neste período, se reduz a produção de mais-tempo ou mais-valor, já que o capital em geral só põe valor na medida em que põe mais valor” (Marx, 1986b: 208-209). É deste modo também que uma determinação material do capital, sua maior ou menor durabilidade (e, portanto, o tempo em que ele é consumido), “se converte em momento determinante da forma, vale dizer, determinante para o capital em seu aspecto formal, não no material. O tempo necessário de reprodução do capital fixo, do mesmo modo que a proporção entre este e todo o capital, modificam aqui, pois, o tempo de rotação do capital total e com isso a sua valorização” (Marx, 1986b: 209)¹²⁹.

¹²⁹ Marx nota pois que a rotação mais lenta do capital e, portanto, a redução de extração de lucro, pode ocorrer: a) devido a uma proporção maior entre capital fixo e capital circulante; b) devido a uma distância maior entre o centro que produz e o centro que consome e c) devido ao fato de o tempo de trabalho ser interrompido, como na agricultura, de modo a conduzir a um tempo de produção maior. No primeiro caso a rotação mais lenta tem como causa o fato de o capital fixo ser consumido lentamente no processo de

3) Além de o capital fixo ter um refluxo de seu valor de maneira paulatina, ao contrário do capital circulante, além, pois, do fato de esta primeira diferença influir não somente no tempo médio de rotação do capital mas no tempo de rotação do capital enquanto tal, existe, na economia, o capital fixo não como instrumento de produção dentro do processo produtivo “senão como forma autônoma de capital, por exemplo sob a forma de ferrovias, canais, carretas, etc., como capital enraizado na terra, etc.” (Marx, 1986b: 210), o que é importante para observarmos em que proporção o capital de um país está na forma de capital fixo ou circulante, fato que nos remete à consideração de que não se trata aqui de compreender de que modo operam os diversos capitais em particular, senão como opera o capital enquanto tal e, portanto, a lógica que lhe corresponde.

Os economistas fazem notar, ademais, pelo menos alguns deles, que o capital fixo só oferece rendas por meio do capital circulante, o que contradiz aqueles que julgam que o capital fixo é o capital circulante transformado em fixo, isto é, “está posto que o capital fixo é um momento do processo mesmo de produção” (Marx, 1986b: 211), isto é, que o capital fixo surge da lógica mesma da reprodução do capital enquanto capital fixo e capital circulante e da interação entre ambos. Sobre uma passagem de Ricardo que afirma que “segundo o fato de que o capital seja mais ou menos perecível, e, portanto, de que tenha que reproduzi-lo com maior ou menor frequência em um período dado, se chama capital circulante ou fixo” (Ricardo *apud* Marx, 1986b: 211), Marx nota que, segundo ela, uma garrafa de café seria o capital fixo e o café, capital circulante. Ora, desdenha Marx, a determinação de ser capital fixo ou capital circulante não é de forma nenhuma uma propriedade natural das coisas e uma afirmação deste tipo seria de um materialismo tosco, na medida em que se atribui relações sociais às quais as coisas estão submetidas como se estas determinações fossem imanentes às coisas elas mesmas. Ademais, nota ele, isto é cair num misticismo, num idealismo igualmente grosseiro, num fetichismo, que atribui às coisas determinações que são pertencentes às relações sociais. Se não se tem em mente, pois, que no capitalismo as relações sociais aparecem sob o disfarce das relações entre coisas

produção, isto é, o fato de que o valor do capital fixo só paulatinamente se transfere para o produto. No segundo caso o tempo de rotação é maior porque o tempo de circulação (que compreende o tempo de produção e o tempo de circulação propriamente dito) é maior, isto é, pelo fato de o capital ter se fixado num dos momentos da circulação total.

(fetichismo) e que, do mesmo modo, as relações entre coisas aparecem como relações sociais de modo que estas aparecem coisificadas, reificadas porque determinadas por uma lógica que não surge de uma orientação consciente dos homens que vivem em sociedade, acaba-se por praticar, simultaneamente, um materialismo grosseiro ou um idealismo igualmente grosseiro. Sobre este ponto, Marx faz notar uma passagem de Ure que é uma espécie de exceção destas práticas grosseiras e que bem revela o modo como a lógica capitalista invade a ordem do vivido dos trabalhadores alienando-os da condução do processo de trabalho que executam: “a fábrica significa a cooperação de várias classes de trabalhadores, adultos produtivos que continuamente são postos em ação por um poder central, (e) exclui toda fábrica cujo mecanismo não forme um sistema contínuo, ou que não dependa de um só princípio motor. Exemplos desta última classe nas fábricas de fundição de cobre, etc... Este fim, em sua concepção mais estrita, implica a idéia de um vasto autômato, composto de muitos órgãos mecânicos e intelectuais que operam concertada e ininterruptamente para produzir um mesmo objeto, estando subordinados todos estes órgãos a uma força motriz que se move por si mesma” (Ure *apud* Marx, 1986b: 215-216).

O capital fixo, continua Marx, é meio de produção no sentido estrito da palavra. Mas, num sentido mais amplo, todo o processo de produção, incluindo aqui o processo de circulação, é **processo de produção do capital**, é processo durante o qual a **produção do valor é a finalidade**. Fixado como valor de uso, o capital fixo só existe como capital fixo dentro da produção “e não tem nenhum outro valor de uso” (Marx, 1986b: 216).

Quanto ao seu aspecto material, quando consideramos a transformação do valor em capital (Marx, 1986b: 216), o capital está cindido em três porções: material de trabalho, meios de trabalho e trabalho vivo. Assim, “por um lado o capital, conforme a sua existência material, se fracionava nestes três elementos; por outro lado, a unidade dinâmica dos mesmos constituía o processo de trabalho” (Marx, 1986b: 216) a partir do qual era obtido o produto. Mas este aspecto material, isto é, o processo concebido a partir da sua determinação como valor de uso e processo real, se separa totalmente de sua determinação formal, a qual nos faz ver que

- 1) “os três elementos nos quais se apresenta o capital previamente ao intercâmbio com a capacidade de trabalho” (Marx, 1986b: 216) apareciam como uma divisão quantitativa do capital em porções;
- 2) dentro do processo de produção, a diferença entre estas porções se mostrava no fato de que dois dos elementos apareciam como capital constante e o outro como capital que põe valor. “A diversidade enquanto valores de uso, ou seja o aspecto material, na medida em que entra em cena, o faz sem dúvida caindo por inteiro à margem da determinação formal do capital. Agora, diferentemente, na diferença entre capital circulante (matéria prima e produto) e capital fixo (meios de trabalho), a diferença entre os elementos enquanto valores de uso está posta no próprio tempo como diferença do capital enquanto capital, em sua determinação formal. A relação recíproca dos fatores, que só era quantitativa, se apresenta agora como diferença qualitativa do capital mesmo e como determinante de seu movimento total (rotação)” (Marx, 1986b 217-218). Agora, o produto e a matéria prima aparecem como o valor de uso do capital em diversas fases e o meio de trabalho experimenta uma modificação formal quando este passa a ser, no processo de valorização, um modo específico do capital enquanto tal: como capital fixo.

Inserido no processo de produção do capital, o meio de trabalho passa por diversas transformações até atingir a forma final do capital que é a máquina. A máquina, por sua vez, é constituída a partir do desenvolvimento da ciência e funciona como um autômato quando posta frente ao trabalho vivo. Ademais, ela, a máquina, é a matéria mais adequada ao capital quanto ao seu aspecto formal: o sistema automático da maquinaria é, do ponto de vista material, a aparência mais adequada do capital fixo, isto é, do capital enquanto tal, considerado, pois, sob seu aspecto formal. Ocorre que “a máquina em nenhum aspecto aparece como meio de trabalho do trabalhador individual” (Marx, 1986b: 218). O trabalhador, no processo material, não faz mais do que pôr em contato o material de trabalho e o meio de trabalho, ou seja, o material de trabalho é posto em transformação a partir do meio de trabalho através do trabalhador, que não faz mais do que vigiar a máquina e evitar que esta sofra avariações (Marx, 1986b: 218). A máquina nada tem a ver com os instrumentos de trabalho que, antes, o trabalhador manjava e, através da sua qualificação e

destreza, gerava o valor de uso final. Não. A “máquina, dona em lugar do trabalhador da habilidade e da força, é ela mesma a virtuosa, possui uma alma própria presente nas leis mecânicas que operam nela, e assim como o trabalhador consome comestíveis, ela consome carvão, azeite, etc., (matérias instrumentais) com vistas a seu automovimento contínuo” (Marx, 1986b: 219). A máquina, agora, domina toda a atividade do trabalhador, contrariamente ao domínio que antes este exercia sobre os instrumentos de trabalho. A ciência, agora, posta em operação na máquina, realiza a transformação do material de trabalho a despeito da presença do trabalhador. E isto ocorre a despeito do trabalhador porque este desconhece completamente a ciência, bem como sua aplicação prática no autômato que se constitui na máquina. A atividade do trabalhador é agora, pois, um apêndice da ciência posta em prática no autômato que é a máquina, que lhe aparece, portanto, como um poder completamente a ele alheio. Agora o trabalho objetivado se apropria do trabalho vivo para constituir-se, da maneira mais eficaz possível, no processo de valorização, como capital: agora o “processo de produção cessou de ser processo de trabalho no sentido de ser controlado pelo trabalho como unidade consciente” (Marx, 1986b: 219), de modo que o processo de valorização ocorre a partir do processo de produção que põe em movimento as porções constitutivas do capital, a saber, a máquina, o material de trabalho e o trabalho vivo. Os diversos trabalhadores que estão inseridos no processo de produção estão agora subsumidos, do ponto de vista material, à ciência que se manifesta de modo prático no maquinário e, são eles, os trabalhadores, praticamente insignificantes frente ao poder científico representado no maquinário, que aparece, frente a eles, portanto, como um “poderoso organismo” (Marx, 1986b: 219). Do ponto de vista material o trabalho objetivado é posto para ‘trabalhar’ através do trabalho vivo, de modo que aquele domina este. Do ponto de vista formal, o processo de valorização opera quando o trabalho objetivado, que é uma determinada forma de existência do capital, apropria-se do trabalho vivo: o trabalho vivo é, no processo de valorização e no processo de trabalho, pois, um ‘meio’: um ‘acessório vivo’ do trabalho objetivado. E isto tudo acontece porque o capital, valor que aumenta, valor que se põe a si mesmo em quantidade crescente, tende sempre a diminuir a um mínimo o trabalho necessário para pôr ao máximo o trabalho vivo

como mais trabalho, trabalho que não serve para a reprodução do trabalhador enquanto tal mas que é apropriado sem equivalente¹³⁰.

A extração da capacidade valorizadora do trabalho vivo pelo capital é realizada, entretanto, a partir da relação da maquinaria como valor de uso e da força de trabalho como valor de uso. A partir da capacidade da maquinaria de produzir grandes quantidades, o trabalho vivo aparece, neste processo, como tendo uma participação quase insignificante. Ora, assevera Marx, deste modo a mercadoria produzida perde quase toda a sua relação com o trabalho vivo e, portanto, este também perde quase toda a sua relação com o que é produzido, o que origina a alienação do trabalhador não só no processo, como estamos discutindo, mas também sua alienação relativamente ao que é efetivamente produzido, uma vez que se produz, antes, o valor de uso “como portador de valor (...) [e este – DLA] não é mais que uma condição para isso” (Marx, 1986b: 220).

Por outro lado, prossegue Marx, o aprimoramento da ciência, da destreza, “das forças produtivas gerais do cérebro social” (Marx, 1986b: 220) culminam com a transformação do instrumento de trabalho na máquina, que é a forma mais adequada que toma o capital, embora o capital fixo como valor de uso contradiga a forma capital, porque esta deve estar encarnada na forma valor que é, precisamente, indiferente ao valor de uso que porta o valor. De resto, esta antinomia já havia sido mostrada por Marx. O que interessa aqui para nossos propósitos é que “o trabalho geralmente social” (Marx, 1986b: 221) está melhor representado pela maquinaria e não pelo trabalho vivo, que aparece contraposto, pois, ao “trabalho geralmente social” encarnado na maquinaria. É por isto que, nas palavras de Marx, na “maquinaria a ciência se apresenta ao trabalhador como algo alheio e externo, e o trabalho vivo aparece subsumido sob o objetivado que opera de maneira autônoma. [É por isto também – DLA] que o trabalhador aparece como [elemento – DLA] supérfluo na medida em que sua ação não está condicionada pela necessidade [do capital]” (Marx, 1986b: 221). Desta forma, o capital só se põe na sua forma mais adequada quando o processo de produção não se assenta sobre a capacidade ou destreza do trabalhador mas pela aplicação tecnológica da ciência: dar à produção um caráter científico é, por fim, a tendência do capital, e se reduz o trabalho a mero momento deste processo” (Marx, 1986b: 221).

¹³⁰ Para uma análise do processo de trabalho e do processo de valorização como unidade do processo de

O capital, que para constituir-se historicamente, precisa partir de um certo nível alcançado pelas forças produtivas constituídas também pela ciência depende, para continuar se desenvolvendo, do desenvolvimento desta. Por outro lado, “o volume quantitativo e a eficácia (intensidade) com que o capital se desenvolveu enquanto capital fixo, indicam por isso em geral o grau em que o capital enquanto capital, enquanto **poder sobre o trabalho vivo**, se desenvolveu e **submeteu a si mesmo ao processo de produção em geral**” (Marx, 1986b: 221-222, grifo nosso), isto é, a intensidade de desenvolvimento do próprio capital depende de o trabalho vivo estar, cada vez mais, subsumido ao trabalho objetivado: quanto maior o grau, pois, de alienação do trabalhador em relação ao processo de trabalho, isto é, quanto mais o processo de produção depende da ciência aplicada à tecnologia no processo de produção e menos da destreza e da qualificação do trabalhador que agora se apresenta, de modo bastante forte, submetido do ponto de vista material ao capital, maior o desenvolvimento do capital. Para além disto, quanto mais o capital se põe como capital fixo, através da ciência aplicada em tecnologia, mais o capital submete os capitais particulares ao processo de produção em geral: quanto mais, portanto, a ciência se desenvolve e se aplica na tecnologia na forma de maquinário quase autônomo da força de trabalho viva, mais os capitais estão submetidos à lógica do desenvolvimento do capital em geral¹³¹.

Uma vez mais, aqui, pois, o capital mostra seu caráter antinômico: quanto mais o capital fixo posto como maquinaria se desenvolve, mais ele subsume o trabalho vivo e faz deste mero apêndice do processo de produção, isto é, quanto mais o capital se desenvolve como capital fixo menos o trabalho vivo e sua quantidade têm participação no processo de produção, ainda que para o processo de valorização a participação do trabalho vivo seja imprescindível. É por isto que “o capital trabalha (...) em favor de sua própria dissolução como forma dominante de produção” (Marx, 1986b: 222). Ademais, o trabalho simples individual tem importância cada vez mais reduzida na medida em que o capitalismo avança da cooperação para a manufatura e desta para a grande indústria, como veremos no próximo

produção ver segunda seção do capítulo cinco desta tese.

¹³¹ Marx nota aqui mais uma vez que a maquinaria não é em si mesma capital. Para além disto, de “que a maquinaria seja a forma mais adequada do valor de uso próprio do capital fixo, não se conclui, de modo algum, que a subsunção na relação social do capital seja a mais adequada e melhor relação social de produção para o emprego da maquinaria” (Marx, 1986b: 222).

capítulo, e aparece assim como imprescindível para a reprodução do capital o trabalho coletivo que é subordinado pelo trabalho objetivado¹³².

O capital fixo, enquanto maquinário, só produz valor na medida em que transfere seu valor para a mercadoria; por outro lado o capital fixo aumenta a força produtiva do trabalho fazendo com que este possa produzir mais valores de uso num mesmo período de tempo, de modo que o trabalho necessário declina aumentando a massa de trabalho supérfluo, mais trabalho que reproduz o valor, que cria mais valor. Ainda assim, nada é mais absurdo do que dizer que o capital e o trabalho cooperam entre si: o maquinário extrai cada vez mais trabalho às custas da perda de ‘independência’ e do ‘caráter atrativo’ do trabalho (Marx, 1986b: 224), aumentando, pois, a alienação do processo de trabalho. Para além disto, o capital só “emprega a máquina na medida em que permite ao trabalhador trabalhar para o capital durante uma parte maior de seu tempo, relacionar-se com uma maior parte de seu tempo como com tempo que não lhe pertence, trabalhar mais prolongadamente para outro” (Marx, 1986b: 224). O outro, que aparece para o trabalhador como o capitalista, é, quando do emprego do maquinário (quando da passagem da manufatura para a grande indústria, pois), visto como cada vez mais poderoso frente ao trabalho vivo: aumenta, pois, com o desenvolvimento do capital na forma de capital fixo, a alienação do trabalhador frente ao capital¹³³. Se, pois, o capital fixo não produz mais valor, ele diminui o trabalho necessário, aumentando o tempo de mais trabalho. Mas esta redução do trabalho humano¹³⁴ no processo de trabalho é condição *sine qua non* do trabalho emancipado, da emancipação do trabalho. A maquinaria, forma mais adequada do capital como capital fixo, pois, subsume o trabalhador ao trabalho objetivado, pondo-o não como autônomo mas como “objeto da

¹³² Deve-se notar aqui que a força de trabalho comprada pelo capital deve reproduzir-se através do consumo de meios de subsistência. Para que isto ocorra, entretanto, é necessário que outros trabalhadores estejam empregados naqueles ramos da indústria que produzem meios de subsistência. Isto, de nenhum modo, entretanto, aparece desta forma. O capital, ao extrair mais trabalho dos trabalhadores, entrega, em ‘troca’, o adiantamento em dinheiro para que estes possam reproduzir-se de tal modo que “todas as forças do trabalho aparecem transpostas em forças do capital” (Marx, 1986b: 223).

¹³³ Diríamos ainda que a introdução do maquinário aliena ainda mais o trabalhador dos outros trabalhadores na medida que o processo de trabalho como um todo passa a ser comandado pelo autômato que é o maquinário e na medida em que este processo é ainda refinado pelas técnicas tayloristas e fordistas. Para mais a respeito deste sentido do aumento da alienação ver a segunda seção do próximo capítulo.

¹³⁴ Note-se que neste ponto, ao apresentar esta antinomia específica do capital, Marx refere-se ao trabalho não utilizando o termo trabalho vivo, como é de costume, mas trabalho humano, o que, como quer Fausto, poderia representar aqui um anacoluto dialético.

apropriação. Este efeito da maquinaria só se produz na medida em que está determinada como capital fixo, e está determinada como tal só porque o trabalhador se relaciona com ela como assalariado, e o indivíduo ativo em geral como mero trabalhador” (Marx, 1986b: 225)¹³⁵. Se o capital fixo, pois, destitui o trabalho do posto central no processo de produção, e por esta razão o capital fixo como maquinário é visto por Marx como a matéria mais adequada ao capital, ele assim o faz porque é trabalho objetivado a partir das forças científicas postas em ação pelo maquinário. É deste modo, podemos concluir, que o maquinário acaba por desvalorizar o trabalho de modo que a “apropriação do trabalho pelo capital, o capital enquanto aquele que absorve em si trabalho vivo – ‘qual se tivesse dentro do corpo o amor’ – se contrapõe ao trabalhador de maneira brutal” (Marx, 1986b: 227).

Mas o capital é a contradição em processo. O trabalho imediato posto em ação pelo trabalho objetivado é o fundamento sobre o qual se assenta este modo de produção, cujo objetivo e fundamento é a criação de valor. Embora a magnitude do trabalho imediato seja o fundamento da criação do mais valor, e por causa disto mesmo, o desenvolvimento da tecnologia posta em ação pela ciência desenvolve o capital fixo para viabilizar a apropriação de cada vez mais trabalho excedente mediante uma redução cada vez maior do trabalho necessário. Mas este processo reduz, cada vez de uma maneira mais evidente, o tempo de trabalho vivo posto no processo de produção. O processo de valorização, pois, passa a depender cada vez mais do estágio de desenvolvimento da ciência posta em prática na tecnologia embutida no capital fixo e cada vez menos do trabalho vivo, de modo que a gigantesca riqueza produzida pela grande indústria tem cada vez menos relação com o tempo de trabalho vivo posto em prática durante a produção. “O trabalho já não aparece tanto dentro do processo de produção, mas que o **homem**¹³⁶ se comporta como supervisor e

¹³⁵ Lembremos aqui do juízo de reflexão “o homem é... trabalhador”, no qual, segundo Fausto (1987a: 29), o homem é subsumido pelo predicado, passa no predicado, de modo que o que está posto no capitalismo é não o homem enquanto tal, o homem como verdadeiro sujeito da história, mas o trabalhador, que nega a humanidade do homem uma vez que “o operário e o capitalista são suportes deste sujeito [o capital – DLA], e num sentido (mais ontológico do que propriamente lógico) seus predicados. (A rigor os predicados do sujeito “capital” – seus momentos – são o dinheiro e a mercadoria. O operário e o capitalista são suportes do capital, por serem suportes do dinheiro e das mercadorias – inclusive a força de trabalho – enquanto momentos do capital)” (Fausto, 1987a: 30).

¹³⁶ Note-se aqui que Marx diz o homem ao invés de dizer o trabalhador. Isto porque, como Marx afirmará adiante (Marx, 1986b: 228), o homem já não está entre o meio de trabalho e o produto senão que ele põe, agora, o meio de trabalho para atingir a finalidade de produzir riqueza (Fausto, 1989: 51). Para uma análise deste ‘anacoluto dialético’ ver última seção do capítulo cinco desta tese.

regulador com relação ao processo de produção mesmo” (Marx, 1986b: 228). O homem, pois, passa a apropriar-se das forças produtivas em geral na medida em que compreende e, portanto, domina a natureza, desenvolvendo-se, desta maneira, o indivíduo social, porque a quantidade de trabalho posta em movimento e, portanto, o valor, deixam de ser o fundamento da produção da riqueza liberando o homem para que este produza ciência, arte, etc. O fundamento da produção, a ciência, mostra a mesquinhez sobre a qual a riqueza se funda no capitalismo, este autômato antinômico, que, se por um lado põe o trabalho simples como fundamento da riqueza e a quantidade de trabalho como a medida desta riqueza, por outro lado reduz, porque reduz a um mínimo o trabalho necessário, o trabalho vivo posto na produção. “As forças produtivas e as relações sociais – umas e outras aspectos diversos do desenvolvimento do indivíduo social – aparecem ao capital unicamente como meios, e não são para ele mais que meios para produzir fundando-se na sua mesquinha base. De fato, constituem as condições materiais para fazer saltar esta base para os ares. Uma nação é verdadeiramente rica quando em vez de 12 horas se trabalham 6” (Marx, 1986b: 229). De fato, pois, antinomicamente, a alienação sistêmica imposta pelo fato de que o capital utiliza-se das forças produtivas e das relações sociais para reproduzir o mais valor, reduz o trabalho vivo empregado na produção e acaba por transformar o fundamento da produção da riqueza, que deixa de ser o trabalho e passa a ser, efetivamente, a ciência. A riqueza deixa de ser mais trabalho e passa a ser tempo livre, tempo disponível para cada indivíduo em particular e para toda a sociedade, e o homem passa a realizar-se através de atividades propriamente humanas¹³⁷. O intelecto produtivo desenvolve, pois, seu controle sobre a natureza a um máximo, de modo que a disposição e o desenvolvimento do capital fixo passa a mostrar o quão efetivamente uma determinada sociedade é efetivamente rica: o desenvolvimento, pois, ao máximo, da alienação sistêmica dá, antinomicamente, as bases materiais para o surgimento de uma sociedade que controla a ciência como fundamento da riqueza materializada nos meios de trabalho, de modo que o desenvolvimento mesmo desta lógica, ainda que não se possa dizer que só isto cria uma ruptura para um novo modo de produção, é necessário para que ela mesma seja suplantada.

¹³⁷ Para uma problematização, entretanto, do surgimento deste indivíduo social ver última seção do capítulo cinco.

Quando o capital consegue liberar tempo necessário suficiente, isto é, quando o capital fixo foi largamente desenvolvido de modo a liberar bastante tempo para o mais trabalho, então boa parte deste mais tempo poderá ser utilizada para a produção dos próprios meios de produção, do maquinário. O problema é que a liberação de tempo, nos marcos do capitalismo, é antinômica: como a lógica capitalista é a da produção do mais valor e este é posto pelo mais trabalho, então o sistema desenvolve as forças produtivas de tal modo a reduzir o tempo de trabalho necessário, liberando, portanto, mais tempo para o tempo de mais trabalho. Mas se o capital consegue fazer isto de maneira muito adequada gera-se uma crise de superprodução e o processo de produção emperra, de modo que o capital já não pode valorizar nenhum trabalho: é assim que quanto “mais se desenvolve esta contradição, tanto mais evidente se faz que o crescimento das forças produtivas já não pode estar ligado à apropriação de mais trabalho alheio, senão que a massa trabalhadora mesma deve apropriar-se de seu mais trabalho” (Marx, 1986b: 232). Deste modo a criação de tempo livre deixa de ser antinômica porque o tempo de trabalho necessário terá correspondência nas necessidades do indivíduo social recém criado e porque o tempo livre não será o tempo livre para alguns mas para todos e a riqueza deixará de ser riqueza para alguns para ser riqueza em comum. Mediante estas transformações o tempo de trabalho deixa de ser a medida de riqueza. A medida da riqueza, por outro lado, passa a ser o tempo livre de todos. No modo de produção capitalista, entretanto, o fundamento da riqueza, o tempo de trabalho, funda a riqueza sobre a miséria porque tempo livre é gerado e são, portanto, dispensados do trabalho, muitos trabalhadores agora postos à margem do processo de produção capitalista. É, portanto, a criação de tempo livre no capitalismo criação de miséria. Mas é ainda, neste modo de produção, o colocar do trabalho abstrato como fundamento da riqueza uma degradação do trabalhador porque “o submete ao trabalho” (Marx, 1986b: 232), porque o aliena do processo de trabalho. Ademais, aqueles que permaneceram no trabalho trabalham mais, a partir do desenvolvimento do capital fixo, do que trabalha o selvagem com os meios de trabalho mais simples e, mesmo o tempo livre que poderia ser criado é utilizado pelo capital para a produção de mais meios de trabalho. “E assim vão as coisas” (The Source and Remedy of the National Difficulties *apud* Marx,

1986b: 233)¹³⁸: vão as coisas assim também porque não “há nada que o trabalhador possa tomar [[e dizer]]: isto é meu produto” (The Source and Remedy of the National Difficulties *apud* Marx, 1986b: 233), ou seja, o trabalhador está alienado do produto de seu trabalho na medida em que o desenvolvimento do sistema desenvolve, junto consigo, a divisão do trabalho.

Quanto mais o capital se desenvolve, mais economiza tempo de trabalho necessário liberando tempo para a produção de capital fixo, mais tempo será destinado não para a reprodução imediata do capital mas para a reprodução do capital que será, por sua vez, utilizado para reproduzir o valor e produzir mais valor. É por isto que é na produção de capital fixo que o capital se coloca como um fim em si mesmo mais evidentemente que na produção de capital circulante (Marx, 1986b: 234), de modo que quanto mais meios de produção são gerados mais rica é uma sociedade do ponto de vista do modo de produção do capital. E neste ponto Marx vai junto com Owen: “com poucas exceções, a partir da introdução geral de mecanismos inanimados nas manufaturas britânicas se tratou os homens como uma máquina secundária e subalterna, e se prestou muito mais atenção ao aperfeiçoamento da matéria prima de madeira e metais que ao corpo e ao espírito” (Owen *apud* Marx, 1986b: 235). Ademais Marx prossegue com Owen: o capitalismo tinha destruído os pequenos capitais onde capitalistas e trabalhadores viviam em pé de igualdade. O capital vinha se concentrando, grande desigualdade vinha se processando, os trabalhadores vinham se degradando, tinham “perdido a saúde, a comodidade, o ócio, o são espairecimento ao ar livre característicos dos dias passados. O excessivo esgotamento de suas energias, produzido por inacabáveis e monótonas ocupações, os induz a hábitos de não moderação e os torna incapazes para o pensamento ou a reflexão. Não podem ter diversões físicas, intelectuais ou morais, com exceção das de pior espécie¹³⁹: todos os verdadeiros

¹³⁸ O capital se desenvolve, desta forma, quando se desenvolve o capital fixo e, com este desenvolvimento, o trabalho se desqualifica, o trabalhador se aliena: “no capital fixo a força produtiva social do trabalho está posta como qualidade inerente ao capital; tanto o poder científico como a combinação das forças sociais dentro do processo de produção, e por último a destreza transferida do trabalho imediato para a máquina” (Marx, 1986b: 241).

¹³⁹ E o que é a diversão proporcionada pelo lixo cultural veiculado pela televisão materializado pelo ‘ratinho livre’, ‘leão livre’, ‘fantasia’, ‘programa do H’, ‘Faustão’, ‘topa tudo por dinheiro’, ‘cidade alerta’, ‘zorra total’ etc.?

prazeres da vida lhes são totalmente alheios” (Owen *apud* Marx, 1986b: 238)¹⁴⁰, ou seja, para Marx, tanto quanto para Owen, o homem aliena-se de sua humanidade no modo de produzir do capital.

Retomemos, entretanto, neste ponto, o processo total de circulação do capital. O capital produtivo se transforma em mercadoria, esta em dinheiro, este em novas condições de produção. Temos uma rotação do capital. “Enquanto permanece em uma destas fases, [o capital – DLA] está fixado como capital-mercadoria, capital-dinheiro ou capital-industrial. Porém cada uma destas fases constitui somente um momento de seu movimento, e na forma em que se deseja a si mesmo para passar de uma fase a outra, cessa de ser capital (...) O capital deseja cada uma de suas formas como seu não-ser-capital para logo adotá-la novamente (Marx, 1986b: 250). O capital é, pois, capital, porque, essencialmente, é movimento. Mas o capital é capital fixo ou circulante e viemos discutindo as determinações do capital enquanto ele assume uma destas formas¹⁴¹. Postas estas diferentes determinações do capital fixo e do capital circulante, o essencial, agora, a reter, é que “a produção do capital se apresenta, deste modo, como produção de capital circulante e como, em determinadas proporções, capital fixo, de tal sorte que o capital mesmo produz seu duplo tipo de circulação enquanto capital fixo e capital circulante” (Marx, 1986b: 254). Na produção, entretanto, “se consome capital circulante, se usa o capital fixo” (Marx, 1986b: 254) e parte do que é produzido se transforma em valor de uso e parte em novo capital fixo:

¹⁴⁰ Marx nota aqui que o capital circulante tem que sofrer rotações para que o capital fixo transfira seu valor para o produto e se reproduza: parada, a produção não reproduz capital fixo. Por isto o desenvolvimento do capital fixo torna a continuidade da produção necessária: por isto a continuidade da produção é convertida em necessidade. Neste ponto vale notar, ademais, uma outra determinação formal do capital fixo, qual seja, a de que “a reprodução do capital fixo tem que efetuar-se durante todo este tempo na mesma forma, também no aspecto material, e [que, portanto, - DLA] a quantidade de suas rotações necessárias, isto é, das rotações imprescindíveis para a reprodução do capital originário, se distribui em uma série mais longa ou mais reduzida de anos” (Marx, 1986b: 246). Quanto ao capital circulante, como contrapartida, na medida em que ele retorna da circulação como dinheiro ele pode ser aplicado de uma outra forma, num outro ramo da produção, por exemplo.

¹⁴¹ Falou-se também de um outro tipo de capital fixo, qual seja, aquele que é formado pelas estradas de ferro, as canalizações, etc., que jamais saem do processo de produção como capital circulante como é o caso, por exemplo, do maquinário. Este, antes de ser capital fixo para um capitalista, é capital circulante para outro que o produz e o vende. Nesta medida o capital fixo é vendido com lucro porque contém mais trabalho, além de trabalho necessário e trabalho objetivado. Uma estrada de ferro, entretanto, jamais aparece como capital circulante e jamais entra diretamente na produção de um bem em particular. Portanto este tipo de capital tem que gerar lucro na forma de uma anuidade porque este não é vendido de uma só vez. Esta anuidade, por sua vez, contém lucro como qualquer outra mercadoria que é vendida, uma vez que este capital também inclui mais tempo, mais trabalho.

“uma parte do valor de uso que, como produto, como resultado do processo de produção, é desejado pelo capital, se converte em objeto do consumo e deste modo cai fora da circulação do capital em geral; outra parte entra em outro capital como condição de produção” (Marx, 1986b: 257). A partir da circulação do capital, entretanto, é certo que teremos sempre de um lado mercadoria e de outro dinheiro. Desta forma, teremos o capital trocando sua forma determinada de valor de uso por sua forma enquanto valor mesmo (teremos, pois, M sendo trocado por D). A mercadoria enquanto tal, por outro lado, “rechaçada enquanto tal da circulação do capital, perde sua determinação como valor e adota a do valor de uso para o consumo, como algo distinto da produção” (Marx, 1986b: 258). Numa segunda fase, entretanto, o capital sai de sua forma como valor, D, e se troca por mercadoria, M, que constitui, por assim dizer, novas condições para a produção do capital. É desta forma que na primeira fase o capital pressupõe o consumo e, na segunda, pressupõe a produção para a produção. Assim a circulação simples, em sua dupla forma, portanto, aparece como a mercadoria do capital A sendo trocada pelo dinheiro do capital B (M – D) e o dinheiro do capital B sendo trocado pela mercadoria do capital A (D – M), a circulação se apresentando como cada um destes circuitos sendo superpostos ou cada um deles sendo considerado segundo duas perspectivas diferentes (do capital A ou do capital B), o que nos conduz, neste ponto, ao fato de que “o suposto do consumo (...) e o suposto da produção para a produção (...) estes dois aspectos derivam da análise da forma simples de circulação do capital” (Marx, 1986b: 259). Até aqui só podemos afirmar que as transformações de D em M ou de M em D estarão limitadas pela renda que é gerada pelo país durante o período que está sendo considerado. Ademais, uma parte do valor, aquele materializado no capital fixo, só será convertido, paulatinamente, em valor.

O capital fixo procede sempre de um capital circulante e é mantido, sempre, por um capital circulante. Todo o capital, entretanto, tanto o fixo quanto o circulante, são procedentes da apropriação do trabalho alheio. Saímos pois do âmbito da circulação simples e penetramos no modo de produzir do capital. O que este modo nos revela? Nos seus primórdios, nos primórdios da produção capitalista, as leis regulamentavam o salário e o tempo de trabalho. Enquanto, entretanto, “os salários se regulam através de tais disposições, não se pode dizer ainda nem que o capital tenha subsumido enquanto capital a produção,

nem que o trabalho assalariado tenha alcançado o modo de existência que lhe é adequado” (Marx, 1986b: 265). Quando, entretanto, o capital torna-se o modo de produzir corrente damo-nos conta de que “o despossuído se sente mais inclinado a converter-se em vagabundo, ladrão, mendigo que trabalhador” (Marx, 1986b: 265). Damo-nos conta de que, portanto, o trabalho é essencialmente alienante. É por isto que nos primórdios do capitalismo a lei assevera que “quem está habilitado para o trabalho e se recusa a fazê-lo e permaneça ocioso 3 dias, se lhe marcará no peito com um ferro incandescente a letra V e se lhe tornará um escravo, por dois anos, da pessoa que o denunciou” (Marx, 1986b: 265). Quando o capitalismo se difunde, entretanto, ele coloca os trabalhadores a concorrerem entre si de tal forma que esta concorrência leva todos a trabalhar (uma vez que todos estão, nesta medida, despossuídos), se não quiserem, claro, morrer de fome: é desta forma, pois, que desaparece, agora, a aura em torno da qual se estabeleceria um contrato livre entre capitalistas e trabalhadores. A liberdade é, pois, a liberdade burguesa.

O capital se põe, portanto, como capital fixo e como capital circulante. Ademais o retorno para o produtor de ambas as formas do capital se dá de maneira diferente. Há que se salientar ainda, entretanto, mais uma determinação relevante do capital fixo, qual seja, a de que se não se emprega trabalho para produzi-lo, tanto melhor para o produtor: “aumentaria desta maneira a força produtiva do trabalho [através do emprego do capital fixo – DLA] e se reduziria o trabalho necessário sem ter que comprar trabalho. Na produção do capital, pois, o valor do capital nunca é um fim em si” (Marx, 1986b: 269). Contrariamente, entretanto, quanto maior é o valor de uso do capital fixo, tanto maior a determinação deste capital como capital fixo, “mais corresponde sua existência material à sua determinação formal” (Marx, 1986b: 269). Entretanto, ainda que a reprodução do valor e do valor de uso coincidam em parte (um pé de alface, por exemplo, deve ser rapidamente transformado em dinheiro porque este é um bem perecível, etc.), o processo de reprodução do capital, que se manifesta na produção de capital fixo ou circulante, tem uma finalidade endógena: “a mudança material e a modificação formal, subordinados às necessidades humanas em virtude do trabalho do homem, se apresenta, do ponto de vista do capital, como reprodução de si mesmo” (Marx, 1986b: 272). Concebida desta forma, pois, a reprodução do capital ocorre a partir de uma lógica própria que se impõe ao trabalhador e ao capitalista, os quais se

apresentam como suportes do dinheiro¹⁴² e da mercadoria como momentos do capital. Põe-se aqui, portanto, para nossos propósitos, a alienação sistêmica que, de maneira não mais contingente, implica a alienação no trabalho que se impõe na ordem do vivido dos trabalhadores.

3. O capital como auto-sujeito: unidade dos processos de produção e de circulação

O capital, agora, está posto como unidade do processo de produção e do processo de circulação, de modo que ele se põe como sujeito de um processo que põe valor e, mais que isto, que põe mais valor se comportando como se ele mesmo tivesse criado mais valia. Este processo não se efetua mais em uma rotação mas em várias rotações encadeadas continuamente, de modo que o processo de produção aparece como um momento do processo de reprodução do capital. A mais valia referida, agora, ao capital, e não mais ao trabalho necessário, aparece como lucro¹⁴³.

Tendencialmente, como viemos de discutir, o capital tem sua composição orgânica aumentada, isto é, há uma tendência para que haja um aumento do capital fixo em proporção ao circulante, ou, melhor dizendo, há um aumento da proporção entre trabalho objetivado e trabalho vivo. Com isto a taxa de lucro cai tendencialmente. Se há um “tráfico imensamente desenvolvido” (Marx, 1986b: 278) e se as forças produtivas do capital estiverem suficientemente desenvolvidas, então o capital desenvolve-se suficientemente desenvolvendo, por isto, seus pressupostos. Mas é nesta mesma medida que o capital mostra sua natureza antitética: seu brutal desenvolvimento cria as condições materiais para o fim da autovalorização do capital criando o indivíduo social. A partir deste supremo desenvolvimento do capital e do fim da sua autovalorização termina a fase em que o capital desenvolve-se em si e para si e inicia-se uma fase da história em que a produção já não é um

¹⁴² Marx nota aqui que a “transformação em dinheiro é imprescindível para a reprodução do capital enquanto tal e sua reprodução é necessariamente produção de mais-valia” (Marx, 1986b: 273). Esta passagem de Marx será melhor desenvolvida a seguir. De todo modo procuramos mostrar no capítulo três a necessidade da existência do dinheiro como equivalente geral e, portanto, como momento de reprodução do capital.

fim em si mas tem como finalidade a reprodução material da vida humana, sendo que a produção passa a estar subsumida a uma lógica produzida e reproduzida conscientemente pela humanidade como um todo: “a última forma servil assumida pela atividade humana, a do trabalho assalariado por um lado e o capital por outro” (Marx, 1986b: 282)¹⁴⁴, desaparece. “Mas retornemos a nossos carneiros” (Marx, 1986b: 293).

“O produto do capital é pois o lucro. Porquanto se relaciona consigo mesmo em qualidade de lucro, se relaciona consigo mesmo em qualidade de fonte da produção do valor, e a taxa de lucro expressa a proporção em que aumentou seu próprio valor. Porém o capitalista não é somente capital. Tem que viver¹⁴⁵, e como não vive do trabalho [[próprio]] quer viver do lucro, isto é, do trabalho alheio do qual se apropriou. O capital – já que incorporou a produtividade como qualidade imanente – se relaciona com o lucro enquanto renda” (Marx, 1986b: 293). Mas o próprio lucro é capitalizado e entra como capital nas rotações subseqüentes deste, de modo que está “novamente posto o movimento cíclico no qual o resultado se apresenta como suposto” (Marx, 1986b: 295). O lucro é uma forma derivada da mais valia, o mais valor tendo como contrapartida todo o capital e não a proporção entre o mais trabalho e o trabalho necessário e, por isto, o capital aparece como a fonte a partir do qual se obtém lucro, de modo que todos os seus componentes, a matéria prima, o trabalho e o capital fixo aparecem como sendo, igualmente, fonte da produção e do lucro. E isto se confirma, na aparência, uma vez que “o lucro do capital só se realiza no preço que se paga por este, que se paga pelo valor de uso criado pelo capital, o lucro estará determinado pois pelo excedente do preço recebido com relação ao preço que cobre os desembolsos” (Marx, 1986b: 295). Mas o capital pode realizar um lucro maior ou menor que a mais valia gerada na produção. Esta realização, entretanto, depende de o capital que se troca por este realize um lucro maior ou menor porque a circulação simples ou a troca

¹⁴³ A mais valia aparece como tal quando coloca-se em proporção o mais trabalho e o trabalho necessário, e aparece como lucro quando estabelece-se a proporção entre o total do mais trabalho e o total do capital.

¹⁴⁴ Esta ruptura do modo de produção é gerada por uma inadequação entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais. Esta inadequação, por sua vez, aparece nas crises, as quais são geradas “quando há violenta aniquilação do capital, não por circunstâncias alheias ao mesmo, senão como condição de sua autoconservação” (Marx, 1986b: 282). Esta redução violenta do capital serve para que ele possa prosseguir sua marcha mas mostra, por sua vez, que há outros modos de produzir superiores ao do capital e que o modo de produzir do capital pode ter um fim: “estas catástrofes regularmente recorrentes têm como resultado sua repetição em maior escala, e por último o derrocamento do capital” (Marx, 1986b: 284).

¹⁴⁵ Note-se o sarcasmo de Marx, quando da sua afirmação de que o capitalista não é somente o capital...

não é a fonte do lucro e tampouco da mais valia mas somente a esfera em que a mais valia e, portanto, a sua forma derivada, o lucro, se realizam. “O capital aparece com isto determinando o preço, de modo que o preço está determinado pelos adiantamentos efetuados pelo capital mais o mais trabalho realizado por ele no produto. Mais adiante, entretanto, completa Marx, “veremos como, inversamente, o preço se apresenta como determinante do lucro. Se aqui os custos de produção¹⁴⁶ mais globais se apresentam como determinantes do preço, o preço aparecerá mais abaixo como determinante dos custos de produção. **Para impôr ao capital suas leis imanescentes a título de necessidade externa, a competição aparentemente as inverte**” (Marx, 1986b: 297, grifo nosso). Mas prossigamos investigando as leis gerais do modo de produzir do capital.

A lei mais geral do modo de produzir do capital refere-se ao fato de que o lucro não depende só da magnitude do capital mas também da proporção entre sua parte constante e sua parte variável¹⁴⁷; o lucro depende também do tempo de rotação do capital que, por sua vez, depende do tempo de produção e do tempo de circulação e da durabilidade do capital e de sua proporção enquanto este se apresente como capital fixo ou circulante. Ocorre que tudo ocorreria desta forma se o capital não impusesse a lei da concorrência entre capitais. Por força, entretanto, da concorrência entre os capitais que se impõe como lei, a desigualdade dos lucros auferidos por capitais de igual magnitude, mas cujas porções fixa e circulante sejam diferentes, por exemplo, forma uma condição necessária para que a

¹⁴⁶ Note-se aqui que os custos de produção do capital não são seus reais custos de produção já que nada custa ao capital o mais trabalho.

¹⁴⁷ Como vimos, o capital, quando se fixa em um dos seus momentos, aparece como capital-monetário, capital-mercadoria, capital-industrial, aparece, pois, como capital fixo. Quando, entretanto, passa de um momento para outro o capital aparece como capital circulante. Nesta medida, o capital que jamais sai da produção jamais circula e, portanto, o maquinário aparece como capital fixo por excelência. As matérias primas e o trabalho vivo, por seu turno, entram na produção e saem dela na forma de mercadorias para que estas transformem-se em mais dinheiro, de modo que os meios de subsistência adiantados pelo capital para o trabalhador e as matérias primas constituem-se como capital circulante. Diferentemente, entretanto, o capital variável refere-se ao capital que é trocado pela força de trabalho, a qual é capaz de gerar um valor superior ao de si mesma e, portanto, apresenta-se como capital variável, capital que varia seu valor. Contraposto ao capital variável apresenta-se o capital constante, matérias primas e maquinário, os quais apenas transferem seu valor para o valor de uso que se apresenta como seu suporte e, por isto, isto é, pelo fato de não serem capazes de variar seu valor, de gerar mais valor do que aquele que possuem, compõe o capital fixo, aquele capital cujo valor não varia na produção.

competição opere e realize as compensações necessárias de modo a atribuir lucros iguais a capitais de igual magnitude¹⁴⁸.

A transformação da mais valia na sua forma derivada, qual seja, o lucro, impõe, por sua vez, duas leis, quais sejam

- a) a mais valia como lucro apresentar-se-á sempre como uma proporção menor do que se se apresentasse como mais valia, porquanto ela apresenta-se como proporção do capital variável enquanto o lucro apresenta-se como proporção do capital constante e do capital variável;
- b) a taxa de lucro tende a decrescer quando aumenta a força produtiva do trabalho, o que está correlacionado ao aumento da mais valia relativa, à redução do trabalho necessário e à redução da parte do capital que se troca por trabalho vivo (o capital circulante).

Vê-se bem, portanto, por aí, como o capital, como sujeito que é, impõe e opera as leis segundo as quais seu modo de produzir ocorre o que impõe, como estamos tentando demonstrar, a brutal alienação sistêmica às quais trabalhadores e capitalistas, ambos, estão sujeitos. Mas “retornemos a nossos carneiros” (Marx, 1986b: 293).

Enquanto auto-sujeito, o capital é unidade dos processos de produção e de circulação. Se o lucro, como forma derivada de mais valia, é gerado no processo de produção, esta geração é velada porquanto este se põe em relação ao capital total, capital fixo e variável. O lucro, pois, vela a geração da mais valia, mas é esta forma de aparição da mais valia que é necessária ao capital, pois é desse processo de encobrimento da natureza da mais valia que vem a ilusão de que a máquina, capital fixo, gera, ela mesma, mais valor, por acrescentar força produtiva ao trabalho. Mas a máquina não cria mais valor. Ela tão somente permite um aumento da força produtiva do trabalho que, por sua vez, leva a uma redução do trabalho necessário e aumento do mais trabalho. O lucro tem origem, pois, no trabalho não

¹⁴⁸ Como o lucro aparece como produto do capital. “o capital enquanto capital, enquanto pressuposto, se apresenta por fim como relacionando-se consigo mesmo – através da mediação de seu próprio processo – enquanto valor posto, produzido, e o valor posto por ele se chama lucro” (Marx, 1986b: 298).

pago, no mais trabalho, porção do trabalho que aumenta toda vez que aumenta a força produtiva do trabalho¹⁴⁹.

4. O modo de produzir do capital: da mais valia absoluta à mais valia relativa

Quanto à extração de mais valia, esta pode ser aumentada mediante um aumento da jornada de trabalho ou mediante um aumento da força produtiva do trabalho. Se o tempo de trabalho necessário refere-se ao tempo em que o trabalhador produz para reproduzir o valor equivalente ao valor dos bens necessários à sua reprodução, o mais tempo trabalha apenas para o valor. No início do modo de produzir do capital, o modo de extração do mais tempo dependia, como já vimos, de leis que obrigavam os trabalhadores a trabalhar e destes se extraía o máximo de tempo de trabalho que podiam agüentar. Ocorre que “neste nível a diferença entre a produção do capital e os precedentes estágios é puramente formal. O roubo de seres humanos, a escravidão, trata de escravos e do trabalho forçado dos mesmos, [[em suma]] a multiplicação destas máquinas de trabalho, destas máquinas que produzem mais produto está posta aqui diretamente pela violência, enquanto que no capital se acha mediada pela troca” (Marx, 1986b: 306). Deste ponto de vista, pois, pouco se pode falar sobre a diferença entre o trabalho na Antigüidade Clássica ou no modo de produzir do capital. Em ambos os modos tem-se trabalho forçado, trabalho alienado, ainda que o trabalho alienado apareça no modo de produzir do capital de tal forma que podemos, agora sim, olhar para trás e verificar que ele “sempre” existiu.

Quanto à segunda forma de extração de mais valia, esta sim é própria do capitalismo. Quando este aglomera trabalhadores num mesmo recinto, ele aumenta a força produtiva dos mesmos, aumentando a proporção entre mais trabalho e trabalho necessário. Este é o modo antitético de produzir do capital. Nas suas origens, o capital teve que confiscar bens eclesiásticos, abolir guildas e confiscar sua propriedade, desalojar violentamente a população para transformar as terras de lavoura em pastos, cercar terras comunais e pôr os

¹⁴⁹ Note-se, para tanto, o seguinte exemplo. Suponha um capital de 1.000 cuja quinta parte seja de capital fixo e cujo mais valor total numa rotação é de 50. Em quatro rotações o capital fixo seria pago mas continuaria pondo mais valor em interação com o trabalho vivo depois disto.

trabalhadores como mera capacidade de trabalho, livre da propriedade dos meios de produção. “Porém estes, é claro, preferiram a vagabundagem, a mendicidade, etc., ao trabalho assalariado e em princípio tiveram que acostumá-los ao mesmo pela força. Isto se repete analogamente com a introdução da grande indústria, das fábricas movidas por máquinas” (Marx, 1986b: 307). Assim, conclui Marx, apenas em um certo estágio de desenvolvimento foi possível ao capital estabelecer, com o trabalho, uma troca formalmente livre, e este estágio parece ter começado na Inglaterra apenas no final do século XVIII. Mas aqui, novamente, se apresenta uma tendência antitética do capital, qual seja, a de estender ao máximo a jornada de trabalho de uma quantidade máxima de trabalhadores e isto reduzindo a um mínimo o tempo de trabalho necessário e a quantidade de trabalhadores necessários: a antítese, pois, entre extração de mais valia absoluta e mais valia relativa, que aparece já numa fase adiantada do capitalismo, revela-se bem nas crises de superpopulação, superprodução, etc.

Se, entretanto, consideramos o capital nas suas origens, se nos aparece que os instrumentos de trabalho bem como a matéria prima os precede, precede o capital. Ocorre que, no modo de produzir do capital, estes pressupostos de um capital são produto de outro capital, de modo que a “tendência do capital é se propagar” (Marx, 1986b: 309). De todo modo o capital pode se propagar de três modos:

- 1) na indústria extrativa, sem que aumente o material de trabalho ou o meio de trabalho, o trabalho consegue, por ser mais intensivo, produzir mais por causa de um aumento da destreza do trabalhador ou da formação de uma melhor divisão do trabalho, etc.;
- 2) com o aumento da produtividade do trabalho, o que requer que se invista uma maior quantidade de capital em matéria prima e instrumentos;
- 3) com o aumento da produtividade do trabalho, o que requer apenas uma maior quantidade de matéria prima mas não de instrumentos, de tal forma que o que ocorre é apenas uma melhoria na destreza do trabalho, ou uma melhor divisão do trabalho.

O desenvolvimento antitético do capital, portanto, produz um desenvolvimento no qual extrai-se mais valia relativa através de maior adestramento do trabalho, mediante aumento, pois, da alienação do trabalho, que supõe uma subordinação real mais efetiva do trabalho ao capital. Se se supõe constante, entretanto, a força produtiva do capital variável, este pode se

desenvolver mediante extração de mais valia absoluta, o que implica a subsunção do trabalho ao capital durante mais tempo, o que também evidencia maior alienação do trabalho ao capital. De toda forma, portanto, a alienação do trabalho ou sua subsunção formal e material, em uma palavra, real, é pré-condição para o desenvolvimento do sistema, enquanto que este desenvolvimento, por sua vez, implica uma sempre maior e renovada alienação do trabalho: como veremos no próximo capítulo, entretanto, é mais propriamente a extração de mais valia relativa que implica uma maior intensidade da **alienação do processo de trabalho**¹⁵⁰.

Marx, entretanto, não está sozinho¹⁵¹ quando vê no capitalismo um processo que, paulatinamente, subsume formalmente e depois materialmente o trabalho ao capital, como se nota pela seguinte passagem de Stuart: “como, segundo supusemos, as necessidades dos trabalhadores são reduzidas, deve encontrar-se um método para aumentar seu trabalho acima das necessidades. Com esta finalidade se constituiu a escravidão... Se tratava pois de um método violento para que os homens trabalhassem na produção de alimentos... Se lhes podia obrigar então a trabalhar porque eram escravos de outros; agora se lhes obriga a trabalhar porque são escravos de suas próprias necessidades (...) É só a infinita diversidade das necessidades e dos tipos de mercadorias necessários para sua satisfação, o que torna ilimitada e insaciável a paixão pela riqueza” (Stuart *apud* Marx, 1986b: 318). A alienação, pois, como sugere Stuart, transcende os muros do trabalho e atinge a vida privada dos indivíduos. Submetendo a expansão das necessidades dos indivíduos a uma lógica de

¹⁵⁰ O que leva, necessariamente, a um aumento da alienação do trabalhador frente ao produto do trabalho e em relação a si mesmo.

¹⁵¹ O que também fica claro nas seguintes passagens extraídas por Marx de Tuckett: “quando se aboliu a escravidão ou a aprendizagem, o trabalhador se converteu em seu próprio amo e se abandonou a seus próprios recursos. Porém se não há suficiente trabalho, etc. os homens não morrerão de fome enquanto possam mendigar ou roubar; por conseguinte o primeiro papel que desempenharam os pobres foi o de ladrões e mendigos” (Tuckett *apud* Marx, 1986b: 329). Mas os pobres foram, por força de lei, transformados em trabalhadores, uma vez que “um traço notável da presente situação da sociedade, a partir de Isabel, é que sua lei dos pobres era especialmente uma lei para impôr a laboriosidade, uma lei projetada para pôr fim à vagabundagem massiva, derivada por sua vez da supressão dos mosteiros e da transição da escravidão para o trabalho livre. Como exemplo disto assinalamos a 5ª lei de Isabel, pela qual os pais de família que tivessem um cultivo médio da terra se lhes facultava a exigir a quem quer que estivesse desocupado, que se convertesse em seu aprendiz na agricultura, ou qualquer arte ou ofício; se se recusasse a levá-lo ante o juiz, estava praticamente obrigado a submetê-lo. Sob Isabel era necessário que de cada 100, 85 se dedicassem à produção de alimentos. Atualmente não se dá uma falta de laboriosidade, senão a de empregos lucrativos. A grande dificuldade consistia então em superar a propensão à folga e à vagabundagem, não a de dar-lhes uma

produção e reprodução da riqueza, o capital encontra mais um modo através do qual subsume o homem à lógica de sua reprodução, quando cria, portanto, não a produção para o consumo, mas o consumo para a produção¹⁵². Assim, criando necessidades numa velocidade maior do que as satisfaz, o capital aumenta sua capacidade de alienar a vida humana.

Que o emprego da maquinaria, que a transição para a grande indústria, pois, e seu modo particular de extração de mais valia, a extração de mais valia relativa, é oriunda de uma lei básica de reprodução do capital, qual seja, o aumento da produção do mais valor através de uma redução da proporção entre trabalho necessário e mais trabalho, e que este emprego em nada alivia a alienação à qual está sujeito o trabalhador senão que aumenta esta alienação, é o que estamos tentando mostrar: que a alienação e mesmo seu aprofundamento tem origem no modo de produzir do capital e que, mais que isto, como ficará mais claro no próximo capítulo, o aprofundamento da subsunção material do trabalho ao capital opera através das fases pelas quais passa o capitalismo: da cooperação à manufatura, desta para a grande indústria e, como veremos a seguir, desta para a fase da acumulação flexível. Mas vamos por partes.

5. O dinheiro como momento do capital

Enquanto meio de circulação o dinheiro se transforma em moeda, “em momento meramente evanescente, simples signo dos valores de troca” (Marx, 1986b: 336). Sobre a magnitude deste meio circulante, esta depende da massa de mercadorias em circulação e de seus preços. Enquanto meio de circulação, pois, o dinheiro como moeda é expulso para a superfície e anuncia um fenômeno que está por trás de si que se refere às relações entre fabricantes, comerciantes, banqueiros, trabalhadores. Além disso, de fato, os pagamentos

ocupação remunerada. Durante este reinado se promulgaram várias disposições para compelir os ociosos a trabalhar” (Tuckett *apud* Marx, 1986b: 330).

¹⁵² Remetemos aqui o leitor novamente para Paulani e Pait (1994) que desenvolvem este ponto, observando, basicamente, que, segundo a lógica do capital, as necessidades mais básicas da humanidade são supérfluas enquanto que aquilo que é essencialmente supérfluo do ponto de vista humano é que é essencialmente importante para o capital porque o reproduz em larga escala.

devem ser feitos porque mercadorias são lançadas em circulação segundo causas que estão além da mera circulação monetária. É por isto que ela, a circulação monetária, é apenas a expressão de relações que se estabelecem a partir dos nexos criados pela lógica do modo de produzir do capital.

Enquanto medida de valor, por outro lado, o dinheiro aparece como um nome dado a uma quota parte de uma mercadoria, na maioria das vezes metálica. Ocorre que o dinheiro só é medida de valor porque este materializa tempo de trabalho em uma certa substância. As mercadorias, por sua vez, podem ser reduzidas a um certo *quantum* da mercadoria que serve como unidade de medida. Isto porque esta mercadoria, que presta este serviço, e, ademais, todas as mercadorias têm uma “unidade; e esta é o tempo de trabalho contida em (...) [todas elas – DLA]. A unidade de medida, pois, tem que [ser] certa quantidade de uma mercadoria na qual está objetivada uma quantidade de trabalho” (Marx, 1986b: 340). Daí que, tão prontamente as mercadorias, linho e ouro, por exemplo, são postas como proporção ideal uma da outra, a troca pode ocorrer.

Insinua-se aqui, entretanto, a idéia de que poderíamos, de uma vez por todas, dizer que uma mercadoria vale x tempo de trabalho. O que nos remete à pergunta: por que preço e valor divergem? Ora, porque a coincidência entre preço e valor representa mero intercâmbio entre equivalentes e, portanto, jamais poderia se referir à troca que se estabelece entre capital e trabalho. Como dizer, se reduzíssemos tudo a tempo de trabalho, que 12 horas de trabalho valem 6 horas, no caso da troca de não equivalentes que ocorre entre capital e trabalho? Reduzir, portanto, tudo a tempo de trabalho negaria “o fundamento inteiro das relações de produção baseadas no valor de troca. Porém se supomos abolida esta base, por outro lado, o problema carecerá de sentido, já que só existe sobre e com a mesma” (Marx, 1986b: 342)¹⁵³.

Põe-se aqui, entretanto, mais uma questão: a que se refere a um padrão ideal de valor que fosse um padrão invariável. Exigir uma medida ideal de valor, entretanto, é não reconhecer que o dinheiro é real, que está materializado numa mercadoria que é trabalho em geral, e que por isto é capaz de reduzir os valores das demais mercadorias. Um padrão ideal, entretanto, “é uma imagem que, devido a que o sistema monetário não desenvolveu suas

determinações ulteriores – desenvolvimento que depende de condições por inteiro diferentes – não alcança nenhuma realidade objetiva. É como se na mitologia se quisesse ter por superiores aquelas religiões cujas deidades ainda não foram elaboradas sob uma forma visível, senão que permanecem sumidas na imaginação, ou seja que receberam uma existência oral, porém não artística” (Marx, 1986b: 343). Ademais, o valor da libra, por exemplo, “varia em parte relativamente, com relação ao valor de outras mercadorias cujo valor varia, em parte porquanto a mesma libra é o produto de mais ou menos tempo de trabalho. O único fixo nela é o nome e a quantidade, a parte alíquota da onça, da parte em ouro, que lhe dá nome e que está contida em uma peça monetária chamada libra” (Marx, 1986b: 347). Ademais, todos estes problemas remetem mais ao fato de que o dinheiro é não só medida de valor e meio de circulação mas também um “equivalente invariável, de valor que existe por si mesmo (na terceira determinação) e porquanto como a matéria geral dos contratos” (Marx, 1986b: 349). Como de fato ocorreu, a libra perdeu valor em alguns momentos, o que representa uma perda para os credores do Estado. Ora, observa Marx, bastava que se fizesse um reajuste destes contratos. O que efetivamente se fez, contudo, em 1696, foi uma refundição, uma cunhagem geral, de modo que “dívidas contraídas a 10 e 14 sh. a guinea, se saldavam à taxa de 20 sh.” (Marx, 1986b: 351)¹⁵⁴.

O dinheiro, pois, como ouro (e menos como prata e cobre) é dinheiro, isto é, é unidade de medida, é meio de circulação, é meio de pagamento e meio de entesouramento porque pode ser reduzido a trabalho, trabalho em geral posto pela grande indústria. Em países, entretanto, onde o mercado é reduzido ou mesmo em países com grande desenvolvimento de seus mercados mas que contém mercados que operam com pequenas somas, o metal de menor valor relativo, aquele que contém menos trabalho em uma determinada quantidade, acaba sendo utilizado e, nestas ocasiões, ele se apresenta, no sentido mais estrito da palavra, só como “meio de circulação evanescente, em lugar de afiançar-se como preço realizado” (Marx, 1986b: 364), de modo que, nestas situações,

¹⁵³ Já lembramos em nota anterior como Marx se diverte com a idéia de uma ‘moeda trabalho’ ou ‘bônus trabalho’.

¹⁵⁴ Ademais, Marx observa que graças “a este aumento do padrão monetário fizeram avultados lucros o governo sobre os impostos e os credores sobre seu capital e juros; e a nação, que foi o principal perdedor, se satisfaz porque não se havia envelhecido seu padrão (...) com o qual as três partes interessadas se tornaram satisfeitas” (Steuart *apud* Marx, 1986b: 352).

aparece um meio de circulação subsidiário que se apresenta como partes alíquotas do meio de circulação principal. É aí, pois, que o dinheiro se apresenta como mero signo, uma vez que refere-se a uma parte alíquota do corpo que encarna o equivalente geral¹⁵⁵.

Consideremos mais uma vez o dinheiro como meio circulante. Como a sua massa jogada na circulação depende da massa de mercadorias também em circulação e de seus preços, se nesta é jogada uma quantidade excessiva de meio circulante, então a moeda se deprecia. Mas isto não porque a quantidade de meio de circulação determine os preços. Isto, contrariamente, ocorre “porque os preços determinam a quantidade, ou seja, que na circulação só uma quantidade determinada pode permanecer a um valor determinado. Por conseguinte, se não existem saídas pelas quais a circulação possa expulsar a quantidade supérflua, o meio circulante não pode mudar sua forma de meio de circulação na de valor para si mesmo; necessariamente, pois, deve diminuir o valor do meio de circulação” (Marx, 1986b: 368). Pois bem. Se a quantidade de meio circulante é determinada pela quantidade de mercadorias e pelos seus preços e não o contrário, então diz-se que o comércio regula o dinheiro circulante e que, portanto, o dinheiro circulante não regula o comércio: diz-se assim que o “preço é só valor traduzido a outra linguagem. O valor, e o valor determinado pelo tempo de trabalho, é o pressuposto” (Marx, 1986b: 370). Deste modo o dinheiro está subordinado a um outro sujeito que se sobrepõe a ele: o capital. Assim, é a circulação do capital, verdadeiro sujeito do processo, que regula a quantidade de meio circulante necessário e não o contrário: o verdadeiro sujeito do processo não é o dinheiro mas sobrepõe-se a ele. Também a circulação de mercadorias, o sistema de trocas, aparece como um fenômeno que realiza o valor que, entretanto, está posto pelo tempo de trabalho no

¹⁵⁵ Neste sentido o dinheiro pode se apresentar como papel moeda. Sobre o desenvolvimento deste “objeto” social, o dinheiro, que pode perder sua “materialidade” como ouro ou outra substância qualquer ver Paulani (1991), que mostra a adequação do pensamento de Marx à sua realidade, onde o dinheiro não havia perdido sua substância como ouro. A despeito disto Marx aponta que pode diminuir o valor do meio circulante quando este “é só um signo, e o mesmo não possui um valor real correspondente a seu valor nominal, ou seja quando não pode passar da forma de meio circulante à da mercadoria em geral, rascunhando seu cunho; quando está imobilizado em sua existência monetária. Se deduz por outro lado que o signo, o distintivo monetário, pode circular ao valor nominal do ouro que ele representa – sem possuir nenhum valor próprio – na medida em que representa o meio de circulação só na quantidade em que circularia este último (...). Neste último caso [contudo – DLA] está posto [o dinheiro – DLA] como mero signo que através de si mesmo remete ao valor como existente fora de si mesmo” (Marx, 1986b: 368).

momento da produção, que também é um dos momentos que constitui a produção de mais valor que, portanto, faz parte da reprodução do capital¹⁵⁶.

6. A grande indústria: momento de uma posição mais adequada da mais valia relativa

O processo de produção, conforme chega a entrar na fase da grande indústria, é formado pela aplicação de uma parte do capital no capital constante – aquela parte do capital que só transfere seu valor para o produto – e uma parte no capital variável – aquela parte que, mediante a utilização da maquinaria, aumenta seu próprio valor. Como vimos de expor, a utilização da maquinaria só ocorre porque esta permite que ocorra uma redução do tempo de trabalho necessário perante o tempo de mais trabalho, isto é, só ocorre se houver um aumento da extração do tempo de mais trabalho total. Ocorre que se o valor da maquinaria a ser utilizada é equivalente ao valor da força de trabalho que há de ser substituída, a substituição não ocorre. Portanto a introdução da maquinaria só ocorre se

- 1) houver um aumento do mais trabalho em relação ao capital gasto em trabalho e, inclusive, com relação ao capital total; ou
- 2) o gasto com a maquinaria é da mesma magnitude que aquele que era desembolsado com o trabalho vivo dispensado mas o mais trabalho total do trabalho vivo que permaneceu é maior que o anterior.

A mais valia, produto do mais trabalho apropriado sem equivalente, “enquanto é posta pelo capital mesmo e medida por sua relação numérica com o valor do capital, é o lucro” (Marx, 1986b: 380). O capital, posto como valor que aumenta quando apropria-se do mais trabalho, subdivide-se, formalmente, em diferentes componentes, e esta subdivisão é apenas

¹⁵⁶ Numa referência a Torrens, que afirma que mediante a separação entre capitalistas e trabalhadores “é a quantidade de capital, a quantidade de trabalho acumulado, e não, como antes desta separação, a soma de trabalho acumulado e imediato, gasto na produção, o que determina o valor de troca” (Torrens *apud* Marx, 1986b: 373), Marx retorque que tal conclusão é obviamente falsa, na medida em que o valor é determinado pelo tempo de trabalho somente quando capital e trabalho estão separados, isto é, quando se está, já, no modo de produção do capital. Ademais, a determinação dos preços através da lei da taxa média de lucro “nada tem a ver com a determinação do valor: melhor, a supõe. A passagem é importante para expor a confusão dos ricardianos” (Marx, 1986b: 373).

formal porquanto todos estes componentes são valor. Portanto, cada componente distingue-se do outro apenas quantitativamente. O capital, pois, se compõe de mais ou menos capital fixo, mais ou menos capital circulante. Na medida, entretanto, que o capital só se reproduz quando entram em contato seus diversos componentes, o capital empregado em trabalho vivo, o capital empregado em matérias primas, etc., temos que “o pôr de mais valia, do lucro, **aparece** como determinado uniformemente por todas as partes do capital” (Marx, 1986b: 381). Portanto a mais valia não aparece como produto do mais trabalho extraído pelo capital fixo porquanto o capital se apropria de trabalho vivo sem equivalente, mas aparece como lucro, como lucro do capital. É certo que o capital produz valores de uso. Mas estes valores de uso só importam para o capital porque portam valores de troca. Produziu-se para o consumo, a mercadoria foi trocada por dinheiro, o dinheiro foi reconvertido em nova força de trabalho: o processo se reinicia. Como está separado das condições de produção, o trabalhador sozinho não produz. Portanto “as condições do trabalho (...) existem no capital e [estão – DLA] separadas dos trabalhadores, (...) [diante dos quais estas se apresentam – DLA] de maneira autônoma” (Marx, 1986b: 381). O trabalhador, por sua vez, só entra em contato com estas condições objetivas de trabalho, que dele estão separadas, se este vende sua força de trabalho, se este “cede sua força produtiva ao capital, em troca do qual este a conserva como capacidade de trabalho abstrata, quer dizer, precisamente como mera faculdade de produzir a riqueza enquanto poder que a domina e se lhe contrapõe sob a forma de capital” (Marx, 1986b: 381). Quando o trabalhador vende, pois, sua força de trabalho para o capital, mostra-nos, nesta operação, sua alienação do outro que é o proprietário das condições objetivas do processo de trabalho, o que supõe, portanto, uma sociedade constituída por classes sociais, ou seja, supõe a divisão da sociedade entre aqueles que têm a propriedade das condições de produção e aqueles que só entram em contato com estas ao alienar uma outra propriedade, qual seja, a força de trabalho.

O capital, pois, põe-se como se todas as suas partes gerassem lucro, o capital fixo e o capital circulante, posto que o capital reproduz-se, sempre, segundo uma destas duas formas. Mas, de toda maneira, ao longo do tempo, a proporção entre capital fixo e

circulante torna-se cada vez maior¹⁵⁷, de modo que, tipicamente, tenta-se extrair, cada vez mais, mais valia relativa. Mas dadas as proporções que adquire o capital fixo quando nos movemos dentro da grande indústria, o que ocorre muitas vezes é, ao invés de uma redução da jornada de trabalho frente ao aumento da força produtiva do trabalho, um aumento desta jornada posto que o capital fixo, quando parado, desvaloriza-se. Vai neste sentido a afirmação de que “quando um trabalhador põe de lado a sua pá, torna improdutivo durante este tempo um capital que vale 18 peniques. Quando um de nossos homens abandona a fábrica, torna improdutivo um capital que custou 100 libras” (Ashworth *apud* Marx, 1986b: 385). Quanto ao desenvolvimento dos meios de transporte e de comunicação, estes, como já vimos, fazem parte da circulação global do modo de produzir do capital, porque um produto só é mercadoria se posto em circulação de maneira a garantir o retorno do capital uma vez que, com a transformação da mercadoria em dinheiro, este transforma-se, novamente, em condições de produção. Deste modo, se há uma tendência a tornar ininterrupta a produção, então há igual tendência a tornar ininterrupto o suprimento de matérias primas, de tal modo que o processo de produção, ao tender a aumentar a proporção entre capital fixo e capital circulante acaba, portanto, determinando, inclusive, uma maior regularidade e universalidade do trabalho e faz com que “a necessidade de trabalho antecedente, enquanto tem a ver com o capital circulante, se transforme cada vez mais (salvo no caso da agricultura) em necessidade de produção simultânea, interdependente, diferenciada” (Marx, 1986b: 386)¹⁵⁸.

Portanto a grande indústria pode trazer consigo um aumento, no mais das vezes, das jornadas de trabalho simultâneas a serviço da divisão do trabalho. Quanto ao tempo de mais trabalho, este tende a crescer relativamente ao tempo de trabalho necessário e relativamente ao tempo de trabalho total, com a introdução da maquinaria, uma vez que tal introdução tem

¹⁵⁷ Seja porque o capital fixo é a forma mais adequada de materialização do capital (o capital fixo não vai ao banheiro, não almoça, não sente dor) seja porque, como estamos argumentando, a introdução do maquinário permite que seja reduzido o trabalho necessário e, portanto, aumentada a parte que corresponde ao mais trabalho.

¹⁵⁸ Marx nota aqui que a redução da jornada de trabalho nas fábricas de algodão, de 70 a 80 horas semanais para 69 horas, ocorreu mediante a edição de uma lei, fruto da luta da classe trabalhadora. Fica claro aqui, portanto, que a redução da jornada de trabalho não é uma decorrência do modo de produzir do capital mas depende, em alto grau, da luta que se estabelece entre trabalho e capital. Estamos aqui supondo, pois, junto com Marx, que a organização da classe trabalhadora é uma resposta à alienação que esta experimenta em relação ao outro que é o capitalista. Devemos notar aqui, ainda, que a questão da luta pela redução da jornada de trabalho está tratada de maneira extensa e completa no capítulo 13 de *O Capital*, “Maquinaria e Grande Indústria” (*O Capital*, I, 1: 5-100).

precisamente o objetivo de aumentar a extração de mais valia relativa da força de trabalho. A diminuição do trabalho total (isto é, da jornada de trabalho multiplicada pela quantidade de jornadas de trabalho simultâneas) em relação ao mais trabalho pode ocorrer porque a) com a introdução da maquinaria, há uma redução dos trabalhadores ocupados ou b) a introdução da maquinaria reduz “o aumento das jornadas de trabalho aplicadas, ainda que a produtividade aumente e justamente em proporção maior (é claro) que a sua redução por causa do “valor” da maquinaria recém introduzida” (Marx, 1986b: 393).

Ocorre que este aumento do trabalho objetivado em relação ao trabalho vivo, que é uma consequência do modo de produzir do capital que quer pôr mais trabalho a partir do aumento da proporção do mais trabalho em relação ao trabalho vivo, este aumento, pois, faz com que as condições objetivas do trabalho assumam “em relação ao trabalho vivo uma autonomia cada vez mais colossal que se oferece à vista por sua própria extensão” (Marx, 1986b: 394), isto é, o aumento desta proporção impõe, de maneira crescente, um aumento da alienação do trabalhador frente ao processo de trabalho. Por outro lado, este mesmo aumento põe a riqueza social como contraponto “ao trabalho em segmentos cada vez mais formidáveis como poder alheio e dominante” (Marx, 1986b: 394), isto é, este aumento do trabalho objetivado frente ao trabalho vivo, ao aumentar de modo colossal a capacidade do trabalho vivo de criar riqueza para o outro, faz com que esta riqueza se contraponha ao trabalhador como algo alheio, pertencente ao outro e aliena, pois, o trabalhador frente a este outro. Num terceiro sentido, não menos importante que os dois sentidos em que a alienação se revela nessas duas afirmações de Marx, aparece o fato de que o trabalho objetivado gera, através do trabalho vivo, uma imensa coleção de mercadorias que não só não lhe pertence mas que também se põe à sua frente como um produto seu mas que de **nenhuma forma é vista como tal**, isto é, como produto do próprio trabalho. O problema, pois, não é o colocar do trabalho objetivado mas o “estar-alienado, o estar-estranhado, o-não-pertencer-ao-trabalhador senão às condições de produção personificadas, isto é, sobre o pertencer-do-capital desse enorme poder objetivo que o próprio trabalho social se contrapôs a si mesmo como um de seus momentos” (Marx, 1986b: 394-395). A alienação sistêmica que invade o mundo do trabalho se faz evidente, pois, no vivido dos trabalhadores e é experimentada como alienação do processo de trabalho, como alienação frente ao capitalista e frente ao

produto do trabalho. Esta alienação, entretanto, “esta distorção e inversão é real, isto é, não é meramente mental, não existe só na imaginação dos trabalhadores e capitalistas” (Marx, 1986b: 395). Ocorre que este é o estado de coisas a partir do qual este modo de produzir será suprimido: assim, argumenta Marx, “os economistas burgueses estão tão enclausurados nas representações de determinada etapa histórica de desenvolvimento da sociedade, que a necessidade de que se objetivem os poderes sociais do trabalho se lhes aparece como inseparável da necessidade de que os mesmos se alienem com relação ao trabalho vivo. [Ocorre que – DLA] com a abolição do caráter imediato do trabalho vivo como trabalho meramente individual, ou só extrinsecamente geral, com o pôr das atividades dos indivíduos como imediatamente geral ou social, com os momentos objetivos da produção se suprime esta forma de alienação; com isto são postos como propriedade, como o corpo social orgânico em que os indivíduos se reproduzem como indivíduos, porém como indivíduos sociais. As condições para ser tais indivíduos sociais na reprodução de sua vida, em seu processo vital produtivo, só são postas pelo processo econômico histórico mesmo; tanto as condições objetivas como as subjetivas, que não são mais que duas formas diferentes das mesmas condições” (Marx, 1986b: 395). O fato de que o trabalhador está despossuído dos meios de produção e de que o trabalho objetivado tem poder sobre o trabalho vivo bem como o fato de o capital apropriar-se do trabalho vivo são uma necessidade do operar do modo de produzir do capital e, portanto, estes fatos não são contingentes. Ao contrário da afirmação de J. Steuart Mill, entretanto, esta alienação não participa “do caráter das verdades físicas” (J. Steuart Mill *apud* Marx, 1986b: 396): “não se requer uma sagacidade fora do comum para compreender que, por exemplo, se partimos do trabalho livre ou trabalho assalariado, que reconhece sua origem na dissolução da servidão da gleba, as máquinas só poderiam surgir em oposição ao trabalho vivo, como propriedade alheia a este e poder que lhe é hostil; quer dizer, que tinham que se lhe contrapôr enquanto capital” (Marx, 1986b: 396). Do mesmo modo é igualmente claro que “as máquinas não cessarão de ser agentes da produção social” (Marx, 1986b: 396) quando elas se tornarem propriedade dos trabalhadores livremente associados¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Entendido como momento mais bem quisto do capital, Marx nota aqui sobre o dinheiro que “tudo é venal, tudo é conversível em dinheiro. Porém só se pode converter em dinheiro quando se aliena, quando o possuidor o aliena [aliena o dinheiro – DLA] de si mesmo. Por fim tudo é alienável, ou indiferente ao

7. O capital como auto-sujeito

O capitalismo¹⁶⁰ surge, inicialmente, como capitalismo comercial, que é “a primeira forma do capital” (Marx, 1986b: 430), cujo objetivo era, como o é sempre que abordamos o

indivíduo, extínseco a ele. As chamadas posses externas, inalienáveis, e as correspondentes relações de propriedades fixas e imutáveis se desmoronam ante o dinheiro (...) [nada – DLA] há que seja supremo, sagrado, etc., posto que tudo é apropriável por dinheiro. As coisas sagradas e religiosas que não podem estar nas mãos de qualquer um, não se lhes pode avaliar, nem empenhar nem alienar, que estejam isentas do comércio humano, não existem perante o dinheiro; [ocorre que, todas estas coisas, - DLA] como ante Deus, todas são iguais. É engraçado que, na Idade Média, a Igreja Romana mesma se tenha convertido na principal difusora do dinheiro” (Marx, 1986b: 405). A idéia, entretanto, de que o dinheiro, na forma de crédito, aqui, é momento do capital, fica expressa na seguinte passagem: a entrega de mercadorias entre capitalistas, isto é, quando um capitalista entrega uma determinada matéria prima a outro que consumirá produtivamente esta mercadoria mediante o crédito, isto é, mediante uma promessa de pagamento, mediante este fato haverá “um duplo acrescentamento do capital produtivo, em outros termos, um poder adquirido por ambas partes (...) Nesta transformação rápida, precisamente, consiste o lucro emprestado pelo crédito... [É esta a] atividade da circulação... [Desta maneira o crédito pode duplicar os negócios dos industriais...] em um lapso dado, o comerciante ou produtor renovou dez vezes, em vez de uma, seus materiais e seus produtos... [Tudo isto origina o crédito, já que] aumenta em todos o poder de compra. (...). É este o efeito imediato. Deste... deriva um aumento das forças produtivas e portanto também da soma de valores, etc.” (Charles Coquelin *apud* Marx, 1986b: 407-408). Ou ainda: “a representação do capital como um ser que se reproduz a si mesmo – como um valor que se perpetua e se multiplica graças a uma qualidade congênita (...)” (Marx, 1986b: 410). Nestas passagens fica, portanto, claro que o dinheiro tudo submete, mas tudo submete por ser um momento do processo de geração de mais valor, ou seja, do processo capitalista de produção. Vale notar, por fim, que o dinheiro de crédito, o dinheiro em sua terceira determinação, como meio de pagamento, é remunerado através dos juros, o que pressupõe a existência de duas classes de capitalistas, os proprietários de dinheiro e os capitalistas industriais. Ocorre que, “para que esta competição exista, assim como as duas classes, está pressuposta já a divisão da mais valia em lucro e juros” (Marx, 1986b: 424). O juro, tal como o lucro, é, portanto, uma categoria de distribuição derivada, tal como o lucro, da mais valia.

¹⁶⁰ Marx nota, aqui, e desta forma podemos mostrar o quanto seu discurso não é de forma nenhuma maniqueísta, que o capitalismo é progressista, pois que nos ramos menos desenvolvidos do capitalismo “subsiste a exploração mais odiosa do trabalho, sem que aqui a relação entre o capital e o trabalho porte em si, de alguma maneira, a base do desenvolvimento de novas forças produtivas e o germe de formas históricas novas. No modo de produção mesmo o capital ainda se apresenta aqui subsumido materialmente nos trabalhadores individuais ou às famílias de trabalhadores, seja no artesanato ou na agricultura em pequena escala. Tem lugar uma exploração do capital, sem o modo de produção do capital. A taxa de juro é muito alta porque inclui o lucro e até uma parte do salário. Esta forma da usura, na qual o capital não se apodera da produção – ou seja que é só formalmente capital –, pressupõe como dominantes formas de produção pré-burguesas; não obstante se reproduz de novo, nas esferas subalternas, dentro da economia burguesa” (Marx, 1986b: 426). Marx, pois, critica a subordinação formal do trabalho ao capital que não vem acompanhada pela subordinação material, porque esta é uma forma menos desenvolvida de subordinação do trabalho ao capital que não exacerba a alienação e, portanto, não contém em si o germe de novas relações de produção diferentes das operadas pelo capitalismo. É neste sentido, pois, como argumentaremos no último capítulo, que a exacerbação da alienação, como na fase da automação flexível, é, num certo sentido, vista sob o prisma desta exacerbação, favorável ao surgimento de um modo de produção diferente do capitalismo

modo de produzir do capital, a geração de mais valor, de tal modo que a finalidade deste movimento é tão somente a troca para a obtenção de mais dinheiro. O comerciante, pois, não compra para satisfazer suas necessidades, nem vende para pagar obrigações contraídas anteriormente ou para comprar outras mercadorias que o satisfaçam. Ele compra e vende, vende e compra para aumentar o valor: seu “objetivo direto é o aumento do valor e, precisamente, em sua forma imediata como dinheiro” (Marx, 1986b: 430). Comprar, vender, comprar novamente, etc.: comprar “barato para vender caro, tal é a lei do comércio. Portanto não [[se trata]] do intercâmbio de equivalentes, com o qual o comércio, enquanto ramo particular de atividade, seria impossível” (Marx, 1986b: 430). É por isto que, nas suas origens, o capitalismo comercial, o patrimônio comercial, pois, intermedia pontos extremos, o ponto de produção e o ponto de venda, que não controla. Mais adiante, entretanto, uma vez que o comércio tinha se desenvolvido em grande medida, “os comerciantes, para evitar os custos de transporte, procuravam estabelecer em seu país manufaturas para a venda em mercados distantes (...) [Uma segunda via, entretanto, se desenvolveu – DLA] através da refinação sucessiva das grosseiras manufaturas domésticas” (Smith *apud* Marx, 1986b: 432). Assim, na origem do capitalismo o comércio domina a indústria. Mais à frente, entretanto, a indústria passa a dominar o comércio. Antes disto, entretanto, cabe ao capitalismo comercial submeter, cada vez mais, a produção ao valor de troca e cada vez menos ao valor de uso, “ao fazer com que a subsistência dependa mais da venda que do uso imediato do produto. Dissolve as velhas relações. Aumenta com isso a circulação do dinheiro. Em princípio se apodera meramente do excedente supérfluo da produção (...) O capital não surge senão quando o comércio se apodera da produção mesma e o comerciante se torna produtor ou o produtor mero comerciante (...). [Desta forma – DLA] o surgimento do capital em sua forma adequada, pressupõe o capital em qualidade de capital comercial, de tal modo que já não se produza – com a mediação em maior ou menor grau do dinheiro – para o consumo, senão para o grande comércio” (Marx, 1986b: 433)¹⁶¹. É desta maneira, pois, que,

porque contém esta nova forma em germe: lembremo-nos de que, para Marx, o surgimento de um novo sistema tem no fato de tornar as condições de vida insuportáveis o seu germe.

¹⁶¹ Tenha-se em conta aqui, entretanto, que “os comerciantes compram e vendem não por necessidade, mas tendo em vista o lucro” (Stuart Mill *apud* Marx, 1986b: 435). Também Sismondi nota que se inicialmente se pratica o comércio só com o excedente da produção. Com o desenvolvimento do comércio e com o desenvolvimento do capital industrial, cabe ao comércio “distribuir a totalidade da riqueza produzida

paulatinamente, transita-se do domínio do comércio sobre a indústria para o domínio da indústria sobre o comércio sem deixar, pois, de notar que a generalização do comércio é necessária para que seja dissolvida a produção para o uso de tal forma a generalizar-se, pois, a produção para a troca e, portanto, a produção para a geração de mais valor mediante a apropriação de trabalho sem equivalente: em uma palavra, surge, pois, desta forma, a produção capitalista.

Discutindo, neste ponto, com Stuart Mill, Marx nota novamente que o dinheiro é o equivalente geral porque é produto do trabalho, tal como o são todas as demais mercadorias e que “a massa monetária que circula em um dia determinado não é a causa, senão o efeito de um volume da transações prévias e por inteiro independentes das existências de dinheiro disponíveis em cada caso” (Marx, 1986b: 448). O que aqui está em jogo é a seguinte questão: é a massa e a velocidade de circulação do dinheiro que determinam o preço das mercadorias ou é a massa de mercadorias e seu preço que determinam a velocidade de circulação de dinheiro? Marx espousa esta segunda concepção, o que, visto sob uma outra ótica, revela a posição de que “os negócios regem o dinheiro, não é o dinheiro que rege os negócios” (D’Avenant *apud* Marx, 1986b: 449), isto é, revela a opinião segundo a qual não é o dinheiro mas é o capital que comanda o processo de reprodução material da sociedade moderna (“os negócios regem o dinheiro”, na afirmação de D’Avenant transcrita por Marx). Este processo, ademais, tem o objetivo de geração de mais valor e é neste sentido que o processo é processo de reprodução capitalista: “o valor de troca expressa a forma social do valor enquanto que o valor de uso não expressa nenhuma forma econômica do mesmo, senão tão só o ser do produto, etc., para o homem em geral” (Marx, 1986b: 450). Desta forma “o capital é indiferente quanto à forma especial na qual ele existe” (Marx, 1986b: 453)¹⁶², dinheiro ou mercadoria. Assim, podemos concluir aqui, junto com Marx, que “o capital se põe tanto na determinação da mercadoria quanto na do dinheiro; porém isto ocorre tão só na medida em que ambas se apresentam como momentos do ciclo do capital,

anualmente e, em consequência, (...) [reprimir – DLA] de maneira absoluta seu caráter de valor útil para não deixar em pé mais que o valor de troca” (Sismondi *apud* Marx, 1986b: 436).

¹⁶² A não ser nas crises de superprodução, quando o capital busca preferencialmente a forma dinheiro ou nas crises inflacionárias, quando o capital busca sua forma mercadoria (Marx, 1986b: 453). O que se requer, tanto nas crises de superprodução quanto também no comércio internacional é, não o capital, mas o capital

nos quais este se realiza alternativamente. Não se trata mais do que de modos de existência, efêmeros e continuamente reproduzidos, do capital; momentos de seu processo vital. Porém o capital enquanto capital não se transformou ele mesmo em momento da circulação; o capital mesmo enquanto mercadoria. Não se vendeu a mercadoria como capital, nem o dinheiro enquanto capital. Em uma palavra, nem a mercadoria nem o dinheiro – e, falando com propriedade, só ao último temos que considerar como a forma adequada – entraram na circulação como valores que produzem lucros” (Marx, 1986b: 461). O capital, pois, este movimento que perpassa diversos momentos (meios de trabalho, material de trabalho e trabalho vivo; mercadorias; dinheiro; novamente meios de trabalho, material de trabalho e trabalho vivo, etc., em suma, mercadorias e dinheiro) mas cujo movimento permanente de uma forma a outra tem um objetivo específico – a criação de mais valor – e por isto é capital, está posto, agora, como sujeito deste modo de produção, o capitalismo. Este, entretanto, só atua plenamente quando se põe como mercadoria a força de trabalho que é capital variável, isto é, que é trabalho vivo que na produção é capaz de gerar um valor superior ao seu próprio valor.

8. Conclusão

Se na juventude, pois, Marx toma emprestado o conceito de alienação religiosa em Feuerbach para descrever a condição do homem como politicamente alienante, se nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* o termo é empregado para descrever a condição alienante do homem no trabalho, se na transição Marx estende o conceito para concebê-lo como alienação sistêmica e se no capítulo do dinheiro dos *Grundrisse* o termo é novamente expandido para descrever uma lógica mais ampla que nos governa e dirige e que impõe, por isto mesmo, que o homem, para que possa reproduzir-se materialmente, precise alienar sua força de trabalho (o que evidencia a subordinação formal do trabalho ao capital), com o livro do capital dos *Grundrisse* Marx parece ter levado a cabo seu raciocínio como um todo, evidenciando de que maneira a subordinação formal do trabalho ao capital transforma-se em

como dinheiro, o dinheiro mesmo, o dinheiro na sua terceira determinação, “o dinheiro como valor que é

subordinação material, isto é, subordinação formal e material, numa palavra, real: o capital é o sujeito do processo de produção capitalista; a esta lógica subordina-se o “homem”, tanto capitalistas quanto trabalhadores. Estes últimos encontram-se particularmente subsumidos à lógica capitalista, entretanto, uma vez que o capital os submete não só do ponto de vista formal (o trabalho é uma necessidade porque é a fonte de reprodução da força de trabalho) mas também do ponto de vista material porque o trabalho objetivado na maquinaria domina o homem no processo de produção (uma vez que a lógica capitalista implica um aumento do capital fixo em relação ao trabalho vivo – e isto por causa de uma necessidade permanente de se aumentar a proporção entre mais trabalho e trabalho necessário). Esta alienação material, portanto, como procuraremos mostrar na segunda seção do próximo capítulo, é cada vez maior uma vez que passamos, segundo a lógica de produzir do capital, da cooperação para a manufatura e desta para a grande indústria: torna-se cada vez maior, portanto, a alienação do trabalhador em relação a si mesmo, em relação ao processo de trabalho, em relação ao outro e em relação ao produto de seu trabalho. É, pois, a lógica capitalista, a lógica da produção do mais valor e, mais que isto, a lógica da produção de cada vez mais mais valor que está, pois, na origem da alienação no trabalho. Que Marx tenha visto, entretanto, no modo antinômico de produzir do capital a sua própria superação e, portanto, as bases materiais para a supressão da alienação, esperamos tê-lo demonstrado ao longo deste capítulo. No próximo capítulo, entretanto, aprofundaremos esta visão e problematizaremos esta possibilidade (da supressão da alienação) mostrando como o capital, na fase atual, chamada de acumulação flexível, mais uma vez encontra meios de extração de mais valia relativa, agora explorando não só a força física do trabalhador mas também sua força mental. Antinomicamente, entretanto, argumentaremos que uma tal recuperação da integridade do trabalhador, a integração de sua força física com sua força mental, é uma condição mínima a ser atingida para aqueles que concebem a possibilidade do surgimento de um modo de produção em tudo diferente do modo de produzir do capital mas que, de toda forma, **surge do** capitalismo e, portanto, tem **no** capitalismo as bases do seu surgimento.

para si mesmo, como equivalente autônomo” (Marx, 1986b: 453).

V. Uma reflexão sobre a aplicação da teoria da alienação no capitalismo contemporâneo

Analisaremos, neste capítulo, a alienação do trabalho no capitalismo contemporâneo bem como a possibilidade da supressão da alienação no trabalho. Para tanto, nossa discussão, a partir de Fausto (1987b) e Haddad (1996), abandonará uma posição dicotômica entre trabalho e capital a partir da qual Marx pensa a alienação na esfera do vivido dos trabalhadores para podermos então pensar a alienação nas diversas camadas¹⁶³ que compõem, hoje, o “trabalho assalariado”¹⁶⁴. Isto constituirá a primeira seção do capítulo, na qual, portanto, procederemos a uma análise da alienação do trabalho não produtor de bens materiais. Na segunda seção efetuaremos uma análise da alienação no trabalho produtivo produtor de bens materiais que denominaremos aqui, junto com Haddad (1996), de trabalho toyotista. Como este tipo de trabalho guarda uma série de particularidades no que tange à sua inserção no processo de produção, achamos necessário mostrar como ele surge a partir das transformações pela qual passa o trabalho da cooperação para a manufatura e desta para a grande indústria, na qual predomina, diferentemente do trabalho toyotista pertencente à chamada fase da acumulação flexível ou indústria toytista, o trabalho fordista e taylorista, como procuraremos esclarecer.

Na terceira e última seção tentaremos mapear argumentos referentes à perda da centralidade da categoria trabalho verificada, hoje, a partir de um brutal enxugamento da força de trabalho viva no processo produtivo. No limite tentaremos, junto com Fausto (1989), Haddad (1996) e Paulani (1995), mostrar que, tendencialmente, o capitalismo entra na chamada fase da superindústria (tal como Haddad a denomina) ou pós-grande indústria (Fausto, 1989). Nesta há o virtual desaparecimento do trabalho vivo empregado na

¹⁶³ Utilizamos aqui o termo camada para diferenciá-lo do termo classe resguardado, como veremos a seguir, para as três grandes classes do capitalismo clássico, a saber, a classe dos capitalistas, dos proprietários de terra e dos trabalhadores e, adicionalmente, como veremos, a classe dos agentes inovadores no capitalismo atual.

¹⁶⁴ O “trabalho assalariado” vem aqui entre aspas porque, como veremos, nem todo rendimento auferido por um não proprietário de meios de produção ou de terras é salário propriamente. Em muitos casos, como veremos, a renda auferida é uma derivação de uma das três formas diretamente derivadas da mais valia, a saber, salário, lucro e aluguel. Nestes casos utilizaremos, mais precisamente, o termo rendimento

produção de bens materiais, o que nos leva à possibilidade de um desaparecimento da alienação ou subsunção material do trabalho ao capital. Discutiremos aí, entretanto, o fato de que a manutenção da forma capitalista perante uma transformação material de grande monta (o desaparecimento do trabalho empregado na produção de bens materiais) não elimina, entretanto, a subsunção formal do ‘trabalho’¹⁶⁵ ao capital. Procuraremos mostrar, também, que o trabalho, na forma de trabalho improdutivo, de trabalho em tempo parcial, de trabalho precário, etc. permanecem e, portanto, fica, ao menos para estes trabalhadores, impossibilitada a supressão da alienação. Nesta linha, portanto, procuraremos problematizar o virtual desaparecimento da alienação num contexto de manutenção da forma capitalista.

1. A alienação nas ‘camadas assalariadas’ do capitalismo contemporâneo

Nossa análise começa aqui, junto com Fausto (1987b: 201-286), a partir do conceito de classe social que está pressuposta nos Grundrisse (e, como assevera Fausto, também em *O Capital*) mas que está posta, de uma maneira introdutória e fragmentária, no capítulo 52 do livro terceiro de *O Capital*, capítulo este que permaneceu inacabado e que só traça as primeiras linhas de um tratamento dialético das classes no capitalismo clássico.

De todo modo Marx pergunta “O que constitui uma classe?” (*O Capital* III, 2: 297). E o próprio Marx responde que, à “primeira vista, a identidade de rendimento e as fontes de rendimento [define cada uma destas classes – DLA]. São três grandes grupos sociais, cujos componentes, os indivíduos que os formam, vivem respectivamente de salário, lucro e renda fundiária, da valorização de sua força de trabalho, de seu capital e de sua propriedade fundiária” (*O Capital*, III, 2: 297). As classes são aqui constituídas, pois, para Marx, a partir do tipo de rendimento obtido por cada uma delas e, a seguir, pelo tipo de propriedade que cabe a cada grupo de indivíduos. Se, contudo, alinhar as três determinações “como fonte de valor não conduz a um erro, mas a um absurdo (...) ao mesmo tempo, há um verdade sob a

¹⁶⁵ Procuraremos mostrar, junto com Haddad, que o trabalho que sobra na produção de bens materiais é o trabalho do agente inovador que não pode, entretanto, via de regra, como fizemos até aqui, ser chamado propriamente de trabalho.

fórmula trinitária. A ilusão consiste em supor que as três determinações são fontes independentes de valor, e que o produto-valor total anual seria constituído pela soma do produto de cada uma delas” (Fausto, 1987b: 204). Assim, assevera Fausto (1996b: 204-205), se é verdade que o valor total produzido (V) em um ano é igual à massa de salários (S) mais a massa de lucros (L) mais a massa de renda da terra (R), o contrário não é verdadeiro, isto é, não é verdade que $S + L + R = V$. É deste modo que Marx apresenta, pois, esta antinomia, segundo Fausto (1987b: 206-207): ao “capitalista aparece seu capital, ao proprietário da terra seu solo e ao trabalhador sua força de trabalho, ou melhor, seu próprio trabalho (já que ele só vende realmente a força de trabalho enquanto algo que se exterioriza, e para ele, como se mostrou anteriormente, o preço da força de trabalho, na base do modo de produção capitalista, se representa necessariamente como preço do trabalho), enquanto três fontes distintas de seus rendimentos específicos: o lucro, a renda fundiária e o salário. São-no de fato no sentido de que, para o capitalista, o capital é uma perene máquina de sugar mais-trabalho; para o proprietário da terra, o solo é um ímã perene para atrair uma parte da mais-valia sugada pelo capital e, finalmente, o trabalho é a condição e o meio sempre renovados para obter, sob o título de salário, uma parte do valor produzido pelo trabalhador e, daí, uma parte do produto social proporcional a essa parte do valor, os meios de subsistência necessários. São-no, além disso, no sentido de que o capital fixa na forma de lucro uma parte do valor e, daí, do produto do trabalho anual, a propriedade fundiária fixa uma outra parte na forma da renda e o trabalho assalariado fixa uma terceira parte na forma de salário: e exatamente mediante esta transformação se convertem nos rendimentos do capitalista, do proprietário da terra e do trabalhador, mas sem criar a própria substância que se transforma nessas diferentes categorias. Pelo contrário, a distribuição pressupõe a existência desta substância, ou seja, o valor global do produto anual, que nada é senão trabalho social objetivado” (*O Capital*, III, 2: 256-257). Assim, se na aparência o valor total é salário, lucro e renda da terra, do ponto de vista da substância, da substância que se transforma estas categorias, temos, no limite, o trabalho vivo como a causa deste valor. Mais a frente temos, pois, trabalho objetivado ao qual se adiciona mais-valia a partir da utilização de trabalho vivo. É deste valor total assim produzido, pois, que originar-se-ão,

‘respeitando’ a lei da propriedade privada, o salário, o lucro e a renda da terra¹⁶⁶. Importa, pois, aqui, como nota Fausto (1987b: 210) mostrar como se efetua a distribuição, a partilha que o capitalista realiza, do valor total produzido, e não propriamente como se dá “o movimento global de realização do capital e de reinvestimento (...) A apresentação das classes [entretanto – DLA] no capítulo 52 põe a condição de proprietário do capital, da força de trabalho e a de proprietário da terra, e as categorias do lucro, do salário e da renda da terra, mas pressupõe o conjunto do desenvolvimento essencial, que de certo modo se situa entre essas duas séries de determinações [a saber, o salário, o lucro e a renda da terra e a propriedade da força de trabalho, do capital e da terra – DLA]” (Fausto, 1987b: 210). Salário, lucro e renda da terra, prossegue Fausto, são caracterizados por Marx como “relações ou formas de distribuição, pois elas expressam as relações em que se distribui o novo valor gerado entre os possuidores dos diferentes agentes da produção” (Marx, 1987b: 292). Mas estas formas de distribuição “serão ditas também as pretensas ou assim chamadas relações de distribuição e isto sem dúvida porque elas “só exprimem um lado” [Marx *apud* Fausto, 1987b: 212 – DLA] “só são o reverso” [Marx *apud* Fausto, 1987b: 212 – DLA] das relações de produção” (Fausto, 1987b: 212).

Quanto à relação entre trabalho assalariado e capital, “tem-se por um lado os meios de produção e o dinheiro necessário à compra da força de trabalho os quais pertencem ao capitalista, e de outro a força de trabalho que pertence ao trabalhador” (Fausto, 1987b: 213). Neste nível estamos, nota Fausto, não no nível das relações de produção mas no nível das suas pressuposições que nos remetem à distribuição das “condições de produção” (Fausto, 1987b: 213). Temos assim deste modo que, no que se refere aos capitalistas e aos

¹⁶⁶ Fausto (1987b: 209-210) nota aqui que há uma diferença entre a seção sétima do livro I (capítulos 11 a 15), que apresenta as classes primeiramente de maneira pressuposta e a seção sétima do livro III (capítulos 48 a 52) e mais propriamente o capítulo 52 onde as classes são finalmente postas. De certo modo, nota ele, “o movimento da seção sétima do livro III é o inverso do da seção sétima do livro I. No livro I, se vai até a essência da essência, até o *Hintergrund*, e isto através da introdução de um máximo de continuidade no processo. O resultado é que o contrato e a apropriação pelo trabalho se revelam uma aparência (*Schein*). No final do livro III, trata-se pelo contrário de mostrar a verdade da aparência enquanto aparência (não a aparência enquanto posição positiva dos fundamentos negados do sistema nem a aparência *do* sistema em *cada* uma de suas formas, mas a aparência do sistema enquanto totalidade, a aparência do conjunto do sistema). Neste sentido, por um lado reaparece aqui a apropriação pela propriedade, se volta aos pressupostos do sistema” (Fausto, 1987b: 209). Sobre o papel, pois, do capítulo 52 no conjunto da apresentação de *O Capital* ver Fausto 1986b: 201-286.

trabalhadores, estes distinguem-se uns dos outros a partir das pressuposições das relações de produção bem como a partir das relações de distribuição.

Quanto à posse da propriedade da terra, conclui Fausto, esta é a terceira condição¹⁶⁷ para a existência do capital no sentido de que “a) a terra seja apropriada, no sentido de que ela não seja propriedade comum (para uso dos proprietários ou possuidores); b) que o trabalhador direto não seja seu proprietário” (Fausto, 1987b: 217). Neste sentido, pois, o capital estende seus tentáculos sobre a antiga posse da terra e faz dela, também, uma propriedade capitalista. Dissolvem-se assim, nesta medida, os antigos laços feudais de relação com a terra e deste modo, conclui Marx, a propriedade da terra aparece como o outro do capital. Mas é necessário que assim seja, nota Fausto, porque se a terra pertencesse ao capitalista, uma parte do capital deste permaneceria “imobilizada na aquisição da terra” (Fausto, 1987b: 219), de modo que a separação entre a propriedade das condições de produção e a propriedade da terra cria “condições mais favoráveis ao capital” (Fausto, 1987b: 218). Assim, se a força de trabalho e o capital são dois “agentes da produção, o terceiro, que é antes um ‘agente’ negativo, é a propriedade da terra. Para que o movimento do capital seja possível é necessário que este obstáculo [e este é um obstáculo porque a produção capitalista, seja ela industrial ou agrícola, necessita de um solo em que possa se instalar – DLA] seja suspenso. Ora, só o possuidor desse obstáculo pode suspendê-lo. Há assim um *tertius*, que não é um suporte imediato da produção mas que não pertence entretanto só à esfera da distribuição. Trata-se de um agente (suporte) mediato da produção. E ele constitui uma classe, ao lado dos dois agentes imediatos, o capitalista e o trabalhador assalariado” (Fausto, 1987b: 219-220). Temos, pois, três classes, a saber, dos trabalhadores assalariados, os quais têm a propriedade da força de trabalho e que recebem parte do valor gerado através do salário, dos capitalistas, os quais detêm as condições de produção e recebem parte do valor criado através do lucro e a classe dos proprietários de terra, os quais detêm a propriedade da terra e recebem sua parte do valor criado através da renda da terra.

Das três classes, a dos capitalistas e a dos proprietários da terra são as que oferecem menos problemas quanto à sua formação e quanto à problemática da alienação. Sobre a alienação que incide sobre os suportes destas relações de propriedade nada de novo

podemos dizer além do que foi dito sobre a alienação à qual está sujeito o ‘homem’ no capitalismo, a saber, que este é suporte dos predicados do capital. Os proprietários de terra seriam, pois, suporte de uma propriedade, a territorial, que se constitui como a terceira condição para que exista o capital. Embora, pois, estes proprietários estejam “livres de um emprego” (Haddad, 1996: 76-77) e, portanto, estejam livres da alienação do processo de trabalho e do produto do trabalho, o mesmo não se pode dizer quanto¹⁶⁸ à alienação em relação a si mesmo e em relação ao outro: como não surgiu, ainda, o indivíduo social, aquele indivíduo que tem como prerrogativa a interação com os outros e consigo mesmo, permanece, também para eles, o problema da supressão da alienação: tanto no capitalismo clássico quanto no capitalismo contemporâneo, visto que o sujeito da história não é o homem mas o capital, o ‘homem’ aparece tanto sob a propriedade do capital como sob a propriedade da terra como um ‘homem ainda não humanizado’ porque ainda não sujeito da história. Quanto à ‘classe dos assalariados’, entretanto, a problemática da alienação complica-se porque esta camada, no capitalismo contemporâneo, é bastante heterogênea e porque a própria indústria passa por grandes transformações desde a origem do capitalismo até o capitalismo contemporâneo. Como dissemos anteriormente efetuaremos nesta seção uma reflexão sobre a alienação à qual está sujeito o homem como trabalhador mas deixaremos para a próxima seção a reflexão sobre a alienação do trabalho produtivo produtor de bens materiais na indústria contemporânea. Para realizarmos esta reflexão separamos a ‘classe’ dos assalariados¹⁶⁹, a partir de Fausto (1987b: 201-286), em 1)

¹⁶⁷ A primeira condição para que haja capital é que o trabalhador esteja livre das relações pessoais de dependência. A segunda exige que o trabalhador esteja “livre” dos meios de produção.

¹⁶⁸ Não se pode dizer aqui, pois, que estes suportes das relações do capital não estejam sujeitos à subordinação formal ao capital. No caso do capitalista esta alienação é aprofundada porque deve ele, se quiser sobreviver como capitalista, conduzir seu negócio segundo as leis de reprodução do capital.

¹⁶⁹ Neste texto transgredimos os limites do que Marx chama de “as três grandes classes da sociedade moderna que repousa sobre o modo de produção capitalista” (Marx *apud* Fausto, 1987b: 234), uma vez que analisamos os chamados “escalões intermediários e de transição” (Marx *apud* Fausto, 1987b: 235). E isto se depreende da seguinte passagem de *O Capital*: “o que constitui uma classe? [pergunta Marx] (...) À primeira vista, a identidade de rendimentos e as fontes de rendimento. São três grandes grupos sociais, cujos componentes, os indivíduos que os formam, vivem respectivamente de salário, lucro e renda fundiária, da valorização da sua força de trabalho, de seu capital e de sua propriedade fundiária. Deste ponto de vista, no entanto, [continua ele – DLA] médicos e funcionários públicos, por exemplo, também constituiriam duas classes, pois pertencem a dois grupos sociais diferentes, em que os rendimentos dos membros de cada um deles fluem da mesma fonte. O mesmo seria válido para a infinita fragmentação de interesses e de posicionamentos em que a divisão do trabalho social separa tanto os trabalhadores quanto os capitalistas e proprietários de terra – estes últimos, por exemplo, em vicultores, agricultores, donos de florestas, donos de

improdutivos *da* produção, isto é, que se situam no interior do processo global de produção, 2) improdutivo exterior à produção mas não exterior ao sistema – os que são considerados como pertencentes “à exterioridade *no* sistema” (Fausto, 1987b: 245) (funcionários públicos e domésticos), 3) os trabalhadores que “fazem parte do processo produtivo (imediato ou total) mas que ficam excluídos da classe dos trabalhadores assalariados por ultrapassar certos limites, de qualificação, de poder no processo de trabalho ou de remuneração” (Fausto, 1987b: 246), 4) o grupo dos profissionais liberais (médicos, dentistas, etc.), 5) o grupo daqueles que estão à margem do sistema no sentido de que são produtores independentes e que não recebem salário nem empregam outros trabalhadores – o grupo daqueles “que se constituem a partir das relações da circulação simples, camponeses e artesão sem assalariados” (Fausto, 1987b: 242) e, por fim, 6) os desempregados.

1.1. Os improdutivos da produção

No capitalismo clássico tal como o exposto por Marx em *O Capital* e nos *Grundrisse*, o trabalhador propriamente é aquele que se opõe ao capital vendendo para ele sua força de trabalho, seja este o capital industrial, o capital comercial ou o capital a juro. Não fazem parte, portanto, de sua análise, aqueles trabalhadores que não se vendem ao capital. Quanto à distinção entre trabalhadores produtivos e improdutivos, aqueles que não se vendem imediatamente ao capital industrial mas se vendem ao capital comercial ou ao capital a juros são improdutivos, enquanto aqueles que se vendem ao capital industrial podem ser produtivos ou improdutivos. Serão produtivos aqueles trabalhadores que, vendendo-se ao capital industrial, estão diretamente envolvidos com a produção de mercadorias, sobre cuja alienação nos debruçamos demoradamente ao longo desta tese. Os demais, os trabalhadores

minas, donos de pesqueiros” (*O Capital*, III, 2: 297). Quanto à multiplicidade dos tipos de propriedade de terra, conclui Fausto, ela em nada complica a análise: todos eles, sejam donos de minas ou pesqueiros, são donos da terra e recebem um rendimento qualitativamente idêntico, a renda da terra. O pertencimento, pois, a uma classe, para Marx, está sujeita a duas determinações: os indivíduos devem ser proprietários do mesmo tipo de propriedade (terra, força de trabalho ou capital) e devem auferir rendimentos “que dependem imediatamente de relações de distribuição – elas mesmas expressão imediata das relações de produção (...)” (Fausto, 1987b: 237). Deste ponto de vista, temos, pois, apenas três grandes classes no capitalismo clássico: trabalhadores, capitalistas e proprietários de terra. O problema, para nós, é que estas três grandes classes, tomadas rigorosamente, não dão conta do nosso problema, pois no capitalismo contemporâneo existem escalões e camadas intermediárias, médicos, funcionários públicos, etc., que, embora não pertençam rigorosamente à classe dos trabalhadores assalariados, devem ser por nós analisados. Estes escalões, para Fausto (1987b: 238) são e não são classes.

de escritório, são improdutivo. Será, entretanto, que os trabalhadores improdutivo que se vendem ao capital industrial mas não são empregados na produção e os trabalhadores que se vendem ao capital a juros ou ao capital comercial (que são assalariados porque se vendem ao capital mas que são improdutivo porque não imediatamente empregados no processo de produção) não estão tão alienados quanto aqueles que estão empregados no processo imediato de produção? Para respondermos esta questão juntemos a estes improdutivo, geralmente chamados de ‘trabalhadores de escritório’, os improdutivo que pertencem à exterioridade *no* sistema.

1.2. Os improdutivo que pertencem à exterioridade *no* sistema¹⁷⁰

Estes trabalhadores são aqueles improdutivo que não se vendem ao capital mas às famílias ou ao Estado, isto é, os serviços domésticos e os funcionários públicos, que não são considerados assalariados porque não se vendem ao capital, de modo que seus rendimentos não são considerados salário porque não derivam, como no caso anterior, imediatamente das relações de produção. A agregação que o coro anti-marxista faz destes¹⁷¹ dois tipos de improdutivo (excluindo-se aqui, por enquanto, os serviços domésticos) assenta-se, segundo Haddad, numa inspiração weberiana para quem “constitui um erro supor que o trabalho intelectual da oficina se distinga, no mínimo detalhe, daquele do despacho estatal. Antes, ambos são essencialmente homogêneos. Do ponto de vista da sociologia, o Estado moderno é uma ‘empresa’ com o mesmo título que uma fábrica” (Weber *apud* Haddad, 1996: 28). O trabalho em escritório, pois, não é, da mesma forma que o trabalho do chão de fábrica, sujeito a uma divisão do trabalho? A universalização do ensino público aliada a esta divisão do trabalho de escritório não fez esta classe perder o *status*, a remuneração e o poder outrora experimentado pela meia dúzia de funcionários que compunham ‘o escritório’? “A partir de 1917 [nos responde Haddad – DLA] os princípios do sistema taylorista de gerência científica começam a ser aplicados na gerência de escritório. O

¹⁷⁰ Notemos, mais uma vez, que a classe dos improdutivo *no* sistema é e não é uma classe. Isto porque os funcionários públicos, por exemplo, “se situam além do capital” (Fausto, 1987b: 240) e “são suportes de uma estrutura que ‘garante’ o funcionamento do sistema. Economicamente (...) [esta classe recebe – DLA] uma porção do produto-valor, porção que provém de um fundo constituído por uma redistribuição deste produto, de uma distribuição que atinge (...) todas as classes do sistema” (Fausto, 1987b: 240-241).

¹⁷¹ Os improdutivo da produção e os improdutivo pertencentes à exterioridade *no* sistema.

trabalho em escritório, inicialmente associado à idéia de trabalho mental, contrapunha-se, até então, ao trabalho meramente manual. Mas logo se percebeu, sem dúvida graças a Taylor, que o trabalho mental quase necessariamente assume uma forma num produto externo, além de exigir uma série de operações manuais prévias. É pois possível e desejável que se separe as funções de concepção e execução. Pode-se escrever uma carta ou ditá-la a uma estenodatilógrafa. Pode-se, pessoalmente, entregar um memorando a um colega de trabalho ou contar com uma equipe que funcione como correio interno. Pode-se ter que arquivar documentos, apontar lápis, digitar os números de um telefone, comprar um lanche ou servir-se café, etc. etc. etc. ou ter alguém que faça isso tudo, liberando alguém qualificado para compor um grupo cada vez mais reduzido de pessoas que exercem as funções de pensamento e planejamento. Se assim é, a aplicação dos princípios tayloristas ao trabalho de escritório deveria provocar uma queda considerável dos ganhos médios dessa camada de assalariados, o que as estatísticas confirmam ser o caso” (Braverman *apud* Haddad, 1996b: 31). Diante disso, prossegue Haddad, “Wright Mills, por exemplo, muito à maneira das análises de James Bright sobre mecanização do processo de produção, conclui, em seu *White Collar* (1951), que o efeito inicial de especializar mais os indivíduos quando da introdução de uma nova divisão do trabalho em escritório é posteriormente anulado pela fragmentação e mecanização de todas as tarefas que, afinal, estreitam-se” (Haddad, 1996: 31). Tomemos, pois, o exemplo de um mensageiro interno de uma grande firma. Acaso foi ele quem tomou a decisão de que papel levar e para quem? Não está ele alienado do produto e do processo de seu trabalho? Não se constata que ele não se realiza com esta tarefa como ser humano íntegro e que vê o outro, o dono da empresa ou o chefe, como um outro poderoso que comanda sua própria vida porque seu trabalho a ele pertence? Não está ele, pois, alienado do produto, do processo, de si mesmo e do outro? Concluimos, infelizmente, que sim. Que o trabalho típico de escritório é essencialmente alienante, tal como o é o trabalho produtivo no capitalismo clássico. E quanto ao trabalho dos empregados domésticos? Acaso a arrumadeira, por exemplo, não espana os mesmos móveis todos os dias? Acaso não recebe da patroa ou da governanta ordens sobre o quê e como fazer? Acaso não se confronta com elas como aquela que lhe suprime a liberdade e a quem pertence seu tempo de trabalho e seu produto? Acaso parece estar ela realizada com uma tarefa rotineira,

tão rotineira¹⁷² como o trabalho dos produtivos? Parece-nos, pois, que os improdutivos, sejam eles pertencentes ao processo global de produção, sejam eles exteriores ao processo global mas exteriores **no** sistema, são tão alienados quanto os trabalhadores classicamente considerados como assalariados, ou como pertencentes à classe trabalhadora. Mas avancemos com Fausto e Haddad.

1.3 . Os trabalhadores qualificados e os *managers*

Estes trabalhadores ficam excluídos da classe dos trabalhadores assalariados por ultrapassarem certos limites, quais sejam, de qualificação, de poder no processo de trabalho ou de remuneração¹⁷³ (Fausto, 1987b: 246). Identificaremos, pois, grosseiramente no item a) os trabalhadores qualificados e no item b) os *managers*, supondo que estes também transgridem a noção de proletário porque não são pobres¹⁷⁴. Deixaremos a análise dos chamados agentes inovadores, que ultrapassam, simultaneamente, a qualificação, o poder no processo de trabalho e a remuneração dos assalariados clássicos para a terceira seção deste capítulo quando discutiremos a pós grande indústria.

¹⁷² Diz-se inclusive que os trabalhos domésticos costumam ser mais alienantes que o trabalho produtivo do chão de fábrica. Isto porque, ainda que execute a mesma tarefa indefinidamente, o operário possui diante de si uma peça sempre nova. Quanto à empregada que espana o pó dos móveis, esta tem que, todos os dias, se haver diante de uma peça que nunca se renova.

¹⁷³ Notemos aqui que o fato de o salário exceder um certo limite pode fazer o trabalhador não pertencer à classe dos assalariados uma vez que a noção de proletário, trabalhador assalariado, “remete à noção de pobre” (Fausto, 1987b: 234). No que se refere à nossa análise, entretanto, um metalúrgico é alienado quer ele ganhe muito, quer ganhe mais que a grande maioria do proletariado. Vale lembrar também aqui que, como nota Haddad (1996), estamos analisando as classes “em inércia”, isto é, estamos efetuando uma análise teórica destas classes sem, contudo, levar em conta a luta de classes que é tratada por Marx em outros textos. De fato, como nota Fausto, nessa “discussão sobre as classes, deixaremos de lado em geral as questões que concernem à prática política e da relação entre classe em si e classe para si (...). Com uma exceção, o nosso objeto terá assim só a classe em si” (Fausto, 1987b: 201-202). A exceção a que Fausto se refere diz respeito à questão da luta do proletariado pela redução da jornada de trabalho. Se pensássemos, entretanto, no proletariado como uma classe que luta por aumento de salário real, redução de jornada de trabalho, etc., ou seja, como constituindo não só uma classe em si mas também para si – e assim o faremos em alguns momentos –, teríamos apreendido uma dimensão, a dimensão política, que suprime a alienação frente ao outro (o capitalista) que incide sobre esta classe. Assim, a tendência à determinação do salário pelo valor das mercadorias necessárias à reprodução da força de trabalho e a tendência do sistema em aumentar a jornada de trabalho para extração de mais mais-valia, podem, quando os trabalhadores tomam em suas mãos o combate contra a classe que se lhe opõe, levar a uma supressão ou, ao menos, a um abrandamento da alienação da classe trabalhadora frente ao outro que é o capitalista. É neste sentido, inclusive, que devemos interpretar o dismantelamento do sindicalismo, dismantelamento este que está acoplado à perda de centralidade do trabalho vivo no processo de produção, como um aumento da alienação da classe trabalhadora em relação ao capital.

a) Os trabalhadores qualificados¹⁷⁵

A questão da qualificação remete-nos aqui a um outro texto de Fausto (1986a), onde se lê: na “realidade o trabalho simples é posto ou criado pela grande indústria (com o qual se passa ao capitalismo em sentido específico) (...). Ora, se se deve pensar o valor em termos de trabalho – e isto não depende de redução dos trabalhos, mas na realidade o exige -, toda redução dos valores dos produtos do trabalho deve aparecer como fundada numa redução do trabalho complexo ao trabalho simples” (Fausto, 1987a: 93-94). A partir desta redução que o real opera entre trabalho complexo e trabalho simples, reduzindo o primeiro, pois, a uma potência do segundo, constata-se, na realidade, que, por exemplo, uma hora do trabalho de um relojoeiro pode ser trocada por, digamos, duas horas de trabalho de um operário de linha da indústria automobilística. Para Haddad (1996), entretanto, o que está em jogo, aqui, é a anonimização do processo de reprodução da força de trabalho que está por trás tanto da reprodução do trabalho simples quanto do trabalho complexo. Esta anonimização fica, na sua opinião, evidente quando lê-se, pelas ruas, a placa “Procura-se”. De fato, este parece, também para nós, ser o caso. Se custa mais tempo de trabalho produzir trabalho simples potenciado, trabalho complexo, então o mercado opera uma redução deste ao primeiro e estabelece para o último uma remuneração maior, de modo a permitir que este continue se reproduzindo mas sempre de forma anônima. Para nós, entretanto, vale, novamente, a pergunta: será que o trabalho do ferramenteiro, por exemplo, um trabalho que pode ser considerado complexo porque demanda uma certa qualificação, é não alienado? Depois que o operário foi, por exemplo, treinado no SENAC para produzir moldes, sua tarefa, agora rotinizada, não contém as mesmas fontes de alienação que viemos discutindo até aqui? Para nós parece que um tal operário, por exemplo, não se realiza no trabalho, permanecendo alienado de si mesmo. Como acontece com o trabalho simples, o operário não conseguirá se reconhecer no produto final, permanecendo, pois, dele alienado. O ‘patrão’ ainda lhe aparece como o outro a quem pertence seu produto e a quem vende seu

¹⁷⁴ Quanto à transgressão do nível de salário, esta será analisada nos itens a e b, junto com a transgressão dos limites de qualificação e de poder.

¹⁷⁵ Não estamos falando aqui da situação limite dos agentes inovadores (Haddad, 1996). Este ‘trabalho’ é, antes, não trabalho mas atividade e será analisado, como dissemos, na terceira seção deste capítulo.

trabalho: ele está alienado, pois, relativamente a este outro. O processo de trabalho, depois da rotinização, acaba por dominar-lhe: ele aliena-se, pois, ao processo de trabalho. Ademais, completa Fausto, “com a subordinação real (formal e, diríamos, material) do trabalho ao capital, os trabalhadores ficam separados das “potências espirituais do processo de produção” [Marx *apud* Fausto, 1987b: 228 – DLA], se transformam em ‘apêndices vivos’ de “um mecanismo morto” [Marx *apud* Fausto, 1987b: 228 – DLA]. Mas a mera **subordinação formal já tem efeitos sobre o processo de trabalho**, no sentido de que ela “supõe a autoridade incondicional do capitalista” [Marx *apud* Fausto, 1987b: 228 – DLA]” (Fausto, 1987b: 228, grifo nosso). O fato de o trabalhador estar subordinado formalmente ao capital implica já, pois, no mínimo, uma alienação em relação ao outro, ainda que, como veremos a seguir, a alienação que provém de uma subordinação material mais fraca do trabalho ao capital possa ser realidade em trabalhos que ultrapassam um certo grau de qualificação e poder mas que não atingiram, ainda, no nosso entender, um grau que possa justificar a denominação ‘atividade’ e não trabalho, como quer Haddad¹⁷⁶.

b) Os *managers*

“Que alguma qualificação [esclarece Fausto – DLA], um nível de salário superior ao do possuidor de uma força de trabalho simples, e mesmo algum poder, não são incompatíveis com a condição da classe dos assalariados parece evidente. Mas também é evidente que, nos três planos, essa compatibilidade tem um limite. Quando o trabalhador se eleva em uma dessas três escalas ele tende a perder as determinações que caracterizam a condição de membro da classe (pelo caráter peculiar da força de trabalho que ele possui, pelas condições da função que ele exerce, ou pelas duas coisas)” (Fausto, 1987b: 229). O fato aqui a ser explorado nos parece que se refere a uma maior identificação, no caso dos *managers*, à classe capitalista, porque estes exercem um trabalho de exploração, de modo que estes trabalhos perdem, desta maneira, sua anterior consciência de pertencimento à

¹⁷⁶ Ver nota de rodapé anterior. Lembremos aqui o leitor que o termo ‘atividade’ tem um sentido preciso, sentido este que remete à mediação de primeira ordem que necessariamente o homem tem que realizar entre si mesmo e a natureza. Esta atividade, por outro lado, é trabalho quando, à mediação de primeira ordem, interpõe-se uma mediação de segunda ordem desenvolvida no capitalismo através do trinômio “propriedade privada – troca – divisão do trabalho” que acaba impondo-se ao homem transformando o que era atividade em trabalho propriamente. Sobre este ponto ver terceira seção do primeiro capítulo.

classe trabalhadora. Não podemos, continua Fausto, delimitar uma linha precisa que separa estes trabalhadores dos demais mas “podemos mostrar a significação do movimento” (Fausto, 1987b: 229). Este movimento pode ser representado recorrendo-se à lógica hegeliana que refere-se a três momentos: à identidade, à diferença e à contradição. Assim, no primeiro nível diríamos ‘o trabalhador assalariado é o possuidor da força de trabalho simples’, ou ‘o trabalhador assalariado é pura e simplesmente subordinado à autoridade do capitalista’ ou ainda ‘o trabalhador assalariado recebe um salário que permite a conservação do ‘indivíduo que trabalha como indivíduo que trabalha na sua condição normal de vida’ (Marx *apud* Fausto, 1987b: 229). Nos três casos teríamos um juízo que expressa identidade porque o predicado corresponde ao sujeito. Num segundo momento, entretanto, teríamos que ‘o trabalhador assalariado é trabalhador qualificado’; ou o ‘trabalhador assalariado está submetido ao capitalista, mas, por sua vez, submete em tal ou qual grau (intensivo ou extensivo) outros trabalhadores assalariados’ ou ainda ‘o trabalhador assalariado recebe um salário (bem) superior ao necessário à conservação e reprodução do indivíduo enquanto trabalhador assalariado’. Teríamos aqui uma relação de contrariedade, onde o predicado contraria o sujeito trabalhador. Para nossos propósitos, entretanto, como pensamos ter deixado claro, neste segundo nível pensamos ainda o trabalhador como imerso no lodaçal da alienação, nos quatro sentidos em que ela se nos apresenta. Num terceiro momento, entretanto, o movimento nos leva para um outro nível, uma vez que, neste caso, ‘o trabalhador é o *manager*’. Aqui, não só o sujeito é pressuposto e o predicado posto, mas o predicado contradiz o sujeito. Assim, o “que era determinação material (qualificação, posição hierárquica – esta é também determinação material embora já induzida pela subordinação formal) ou determinação de forma, mas segunda (*quantum* de salário), entra em contradição com a determinação formal essencial (a compra e venda da força de trabalho). Quando isto ocorre, a essência não permanece igual a ela mesma” (Fausto, 1987b: 230). Temos, pois, neste caso, um juízo de reflexão em que o predicado contradiz o sujeito: o trabalhador é um não trabalhador porque o trabalhador é o *manager*. É o que se lê na seguinte passagem de Marx: diante “do capitalista ‘a juro’ ele [o capitalista industrial] é trabalhador, mas trabalhador enquanto capitalista, isto é, explorador de trabalho alheio. Diante do trabalhador pelo contrário é uma escusa cômica, que a exploração do trabalho

deles custe ao capitalista e que por isso eles lhe devem pagar por essa exploração; [é] a escusa do guardião de escravos diante do escravo” (Marx *apud* Fausto, 1987b: 231-232). O ‘trabalhador como capitalista’, expressão contraditória, na figura do *manager*, pois, é um elemento da produção que cria valor (se ele não estivesse lá os trabalhadores poderiam simplesmente não trabalhar, por exemplo, e, neste sentido, seu trabalho cria valor). Se, entretanto, o capitalista industrial transfere o comando do processo de produção para um *manager* efetivamente, então cessa a confusão entre lucro e salário: o *manager* recebe um rendimento, que é a remuneração por seu trabalho, o capitalista recebe lucro por ser proprietário dos meios de produção. Acontece que o trabalho do *manager*, embora sujeito à subordinação formal (o *manager* recebe uma remuneração) está ligado à função de exploração e, neste sentido, ele se aproxima do capitalista. Por isto o fato de o trabalhador ser *manager* nega sua condição de trabalhador pura e simplesmente. No que diz respeito à problemática que estamos discutindo, entretanto, vemos que o trabalho do *manager* é tão alienante quanto o do trabalhador. Ele tem que vigiar o processo de trabalho, tem que fazer os trabalhadores cumprirem determinadas metas de produtividade estipuladas pelo capital, etc. Seu trabalho não realiza porque não é expressão de sua verdadeira humanidade. O produto de seu ‘trabalho’, de vigiar o trabalho alheio, não lhe diz respeito, o processo de trabalho está determinado pela organização imposta pela engenharia de processos, etc. De modo que vemos também no *manager*, ainda que mais identificado ao capitalista que ao trabalhador, propriamente, um ser alienado de si, do produto e do processo do trabalho. O que dizer, entretanto, à alienação com relação ao outro? Ora, se o *manager* submete o trabalhador, está também ele submetido pelo capitalista. O capitalista ainda é o seu outro ainda que esta oposição¹⁷⁷ seja de algum modo mais fraca que a oposição efetiva entre trabalho propriamente e capital. Não se pode dizer, portanto, que, também neste sentido, o *manager* permanece não alienado. A alienação do *manager* é, pois, na nossa visão, real (formal e material) tal como o é a alienação dos trabalhadores de linha, embora esta figura do processo produtivo não esteja incluída em nenhuma das três grandes classes do

¹⁷⁷ Como nota Haddad, o trabalho de comando “na medida em que resulta da forma específica da produção capitalista, produz valor e, por conseguinte, mais valia, mas ao mesmo tempo está ligado à função de apropriar-se do trabalho alheio. Há contradição, portanto, tanto em relação ao trabalhador quanto em relação ao capitalista. Os gerentes pertencem a uma categoria que está fora das grandes classes, mas está próxima da classe dos proprietários do capital (Haddad, 1996b: 27).

capitalismo clássico, uma vez que ele não pertence nem às classes dos proprietários e nem à classe dos trabalhadores assalariados.

1.4. O grupo dos profissionais liberais (médicos, dentistas, etc.)

Os profissionais liberais formam um grupo¹⁷⁸ que cresce com a sociedade do consumo de massas e forma o assim chamado setor de produção de mercadorias imateriais, devendo, por isto, ser analisado separadamente das demais camadas sociais. Para analisar este grupo, tomemos a seguinte passagem de Marx: “uma cantora que canta como um pássaro é um trabalhador improdutivo. Se ela vende seu canto é nessa medida trabalhadora assalariada ou vendedora de mercadorias. Mas a mesma cantora, contratada por um empresário que a faz cantar para ganhar dinheiro é um trabalhador produtivo, que produz diretamente capital” (Marx *apud* Fausto, 1987b: 247). Temos aqui quatro possibilidades (Haddad, 1996: 52):

- a) uma cantora que canta por prazer numa festa, por exemplo, o que não desperta nenhum tipo de análise simplesmente porque não tem nenhum significado econômico;
- b) ela pode vender diretamente para o consumidor seu canto e, nesta medida, é um trabalhador autônomo;
- c) ela pode vender sua força de trabalho para alguém que vai utilizá-la improdutivamente e, neste caso, tem o caráter de um serviço doméstico (ou do estado, nos casos das sinfônicas municipais, etc.);
- d) ela pode vender sua força de trabalho para um capitalista que explorará sua força de trabalho. Nesta medida vende-se ao capital e é trabalhadora assalariada.

Deste modo, um produtor de um bem imaterial que vende sua força de trabalho para o capital, “é um trabalhador produtivo porque troca seu trabalho por uma parte do capital variável, produzindo mais-valia para ele. O caráter material ou não do produto é irrelevante para a caracterização do trabalho produtivo enquanto tal” (Haddad, 1996: 53). Aliás Marx critica Smith quando este julga que o trabalho deve deixar um produto material para que seja trabalho produtivo. Ocorre que mesmo Marx admite que na maior parte das vezes o

¹⁷⁸ Também aqui não temos uma classe no sentido estrito da palavra mas um grupo.

trabalho produtivo deixa um resultado material (mesmo que este seja um CD, um livro, etc.) e, portanto, o caso da produção capitalista de bens imateriais é uma exceção neste modo de produção: ademais, o produto imaterial, “ainda que possua valor de uso e valor de troca, não podendo servir de suporte para o último, revela-se inadequado ao sistema por exigir consumo simultâneo à produção” (Haddad, 1996: 54). O que Marx não pôde ver no seu tempo, entretanto, é esta proliferação da venda de serviços no sentido do termo, isto é, a exploração capitalista de um sem número de serviços que não produzem um bem material, tais como serviços médicos, de advogados, de esteticistas, de professores, etc., o que faz a produção capitalista de bens imateriais não ser irrelevante como previra Marx, a despeito do fato de, à primeira vista, este tipo de ‘bem’ ser inadequado como suporte do valor de troca. E quanto à alienação? Como fica esta problemática no caso de um produtor de bens imateriais, seja ele produtor independente, empregado doméstico ou trabalhador assalariado? Uma cantora que canta sem cobrar apenas por prazer não vem aqui ao caso. Se ela é produtora independente então seu caso será analisado junto com o caso dos demais produtores independentes, na próxima seção. Se esta cantora vende sua força de trabalho (seja para uma pessoa que utilizará improdutivamente seu trabalho, seja para o capitalista) para obter uma remuneração, não estará ela, portanto, sujeita à alienação formal imposta pelo dinheiro? Se ela vende seu trabalho para um capitalista não está ela sujeita à lógica do capital? Não está ela sujeita, portanto, à lógica da acumulação? Se ela tem um repertório que repete inúmeras vezes seu trabalho não é rotinizado, perdendo, portanto, a cantora, a possibilidade de realização através do trabalho? Poderíamos dizer que, em tal caso, permanece, no mínimo, a alienação em relação ao outro, seja ele seu patrão ou o capitalista que a explora. Quanto à alienação em relação ao produto (a cantora, o médico, etc. sabem bem qual é seu produto e se reconhecem naquilo que produzem), esta desaparece. Estas camadas podem, entretanto, ao vender seu produto imaterial, ser proletarizados no sentido de que podem enfrentar sua atividade como se esta fosse um trabalho propriamente, uma atividade já pré-estabelecida, um processo já pré-estabelecido, o que leva à uma alienação em relação ao processo de trabalho. Se o trabalho for repetitivo, etc., sabemos que aparece, neste caso, também, uma alienação em relação a si mesmo, porque o trabalho já não realiza. Pode ocorrer também, portanto, neste caso, uma alienação material (alienação do processo e

de si mesmo mas não do produto), para além da formal (estabelecida pela venda da força de trabalho para o outro, seja ele o capitalista ou o patrão que emprega improdutivamente o trabalho). No caso de o produtor de bens imateriais vender sua força de trabalho para um capitalista, entretanto, podemos dizer que a alienação frente ao outro pode ser mais forte porque o trabalhador está sujeito à lógica da acumulação de um capital propriamente dito. Deste modo podemos concluir que no caso do produtor de bens imateriais só não ocorre a alienação em relação ao produto, no sentido de que o trabalhador nele se reconhece, uma vez que o consumo do produto se dá na medida em que o próprio trabalhador o produz.

1.5. Os produtores independentes

Esta camada da sociedade, assim como os improdutivos da produção, os improdutivos exteriores à produção, os trabalhadores qualificados e o grupo dos profissionais liberais não constituem uma classe no sentido forte ou antes, como explica Fausto, constitui e não constitui uma classe, isto é, constitui uma classe afetada de negação. “Os pequenos produtores ‘independentes’ representam uma ‘classe’ que é suporte de relações do nível da circulação simples. A relação do estatuto desse grupo em relação às classes em sentido pleno deve ser buscada na relação entre a circulação simples e a circulação do capital, no interior do modo de produção capitalista” (Fausto, 1987b: 238). A circulação simples é a camada negada da circulação do capital porque, segundo a análise de Fausto, ela é a aparência do modo de produção capitalista, no sentido de que o modo de produção aparece como a circulação de mercadorias produzidas por produtores independentes: a “circulação simples existe como camada de sentido ‘negada’ no interior do sistema – a sua verdade é a da aparência (negada) do sistema – e as representações que se constroem a partir dela são representações ilusórias, verdadeiras só na medida em que representam a aparência enquanto aparência. É a partir daí que se deve pensar a significação dos grupos que suportam relações de produção simples, no interior de uma sociedade dominada pelo modo de produção capitalista. Sem dúvida, as relações (simples) que eles suportam [, neste caso, - DLA] não são as relações aparentes do sistema enquanto tais, a verdade das relações que os suportam é a de serem relações de produção simples – embora negadas pelo sistema – e as representações que se constroem a partir destas relações *enquanto representações dessas*

relações não são ilusórias. Entretanto, essas classes são negadas pelo capital no sentido de que as relações que as constituem são relações mais ‘fracas’ do que as do ‘núcleo’ do modo de produção (...) e o seu destino depende das relações dominantes, as desse núcleo (...) as ‘classes’ que suportam [portanto – DLA] as relações mais ‘fracas’ (isto é, menos efetivas) de fato significam menos ‘classes’ do que as que suportam relações mais ‘fortes’ (isto é, mais efetivas)” (Fausto, 1987b: 238-239). Estas camadas, pois, que estamos analisando são classes num sentido mais fraco ou menos efetivo¹⁷⁹ que as três grandes classes que Marx analisa em *O Capital*. Se pensarmos agora não o capitalismo clássico mas o capitalismo contemporâneo que, ao invés de reduzir a camada dos pequenos produtores polarizando a sociedade em proletários e capitalistas na medida em que o capital se concentra, aumenta esta camada diante do fenômeno da terceirização¹⁸⁰ e se analisamos, pois, esta camada, a camada dos *free lance*, a realidade da alienação não muda ou muda pouco: regra geral estes trabalhadores, inclusive, trabalham mais, têm uma jornada maior que os assalariados e, nesta medida, portanto, estão submetidos, tanto quanto a classe dos assalariados, à alienação formal. Estes trabalhadores, entretanto, não estão submetidos à alienação do outro posto como capitalista. Mas será que estes trabalhadores não se sentem completamente alienados em relação ao mercado para o qual vendem seu produto? Não ficam estes trabalhadores tão ansiosos como os capitalistas quanto ao fato de seu produto encontrar ou não mercado? Mais que isto, podemos nos perguntar, inclusive, se estes *free lance* não estão ainda mais alienados frente ao outro (representado aqui pelo mercado) do que os trabalhadores assalariados. Isto porque ainda são trabalhadores mas não se vêem como tais. Perdem, portanto, a dimensão da consciência que está relacionada a uma classe que se constitui em si e para si, o que os leva, portanto, a uma maior alienação¹⁸¹. Do ponto de vista material estes trabalhadores podem não estar submetidos à alienação do produto do trabalho, no sentido

¹⁷⁹ Para uma análise que admite “que a realidade de uma coisa aumenta com o número de seus atributos” ver nota 55 de Fausto, 1987b: pp. 239-240.

¹⁸⁰ Poderíamos notar aqui que o fenômeno da terceirização está acompanhado do fenômeno da precarização uma vez que boa parte desses *free lance* eram, anteriormente, assalariados e, como tais, recebiam toda a gama de benefícios a que o trabalho formal normalmente tem direito. Agora são autônomos e, como tais, já não têm direito a fundo de garantia, férias remuneradas, décimo terceiro salário, etc.

¹⁸¹ Notando aqui que, inclusive, estes trabalhadores geralmente trabalham mais, ganham menos, etc., para realizar o mesmo trabalho que realizavam anteriormente como trabalhadores assalariados.

de que eles nele se reconhecem¹⁸². Mas podem estar alienados, tal como os trabalhadores produtivos, em relação a si mesmos (uma vez que trabalham não para perseguir uma auto-realização mas para ganhar dinheiro) e em relação ao processo (uma vez que o trabalho pode ter sido rotinizado e, desta forma, o processo de trabalho passa a conduzir o trabalhador e não o inverso).

1.6. Os desempregados

Precisamos notar, inicialmente, que Marx previra, na metade do século XIX, um processo de concentração e de centralização¹⁸³ do capital que de fato ocorreu ao longo de todo o século XX. Este fenômeno, por sua vez, jogou no mercado de trabalho uma série de pequenos proprietários, engrossando a camada do proletariado. O aumento da composição orgânica do capital também teve o efeito de engrossar esta camada formando o que Marx denominou de exército industrial de reserva, cuja função para a acumulação capitalista era a de estar disponível para eventuais aumentos cíclicos da produção¹⁸⁴, de modo que tivemos um aumento tanto absoluto quanto relativo desta camada da população. Uma parte dela, a que denominaremos desempregados, tem a expectativa de se ver reintegrada à produção quando do aumento cíclico da produção. A outra parte pode ser denominada de lumpemproletariado, de acordo com Haddad (1996: 36-37), uma vez que não tem nenhuma esperança de se ver reintegrada no mundo do trabalho. Haveria, pois, uma diferença entre desempregados e lumpemproletariado que pode ser bem captada pela aplicação das categorias identidade, diferença e contradição. Assim, quando dizemos 'o proletário é o

¹⁸² No caso da cantora discutido no item anterior não haveria alienação em relação ao produto do trabalho porque no caso da produção de bens imateriais o consumo se dá ao mesmo tempo em que ocorre a produção. Mas poderíamos pensar aqui, por exemplo, no caso das datilógrafas, dos revisores de texto, etc., os quais geram um produto do qual permanecem completamente alienados porque de modo nenhum nele se reconhecem. No sentido, entretanto, de que todos estes produtores produzem para o outro, a alienação em relação ao produto permanece, tanto no caso da produção de bens materiais quanto no caso da produção de bens imateriais.

¹⁸³ Poder-se-ia pensar que o fenômeno atual da terceirização, apresenta, de alguma forma, uma contrapartida para esta tendência, uma vez que horizontaliza ao invés de verticalizar a produção, verticalização esta que ocorreu em grande medida ao longo do século XX. Todavia, na medida em que a difusão deste processo nas últimas décadas atende tão somente às exigências do próprio capital na era da acumulação flexível e que vem acompanhado, contraditoriamente, de um processo de fusões em escala mundial, não se pode dizer que a terceirização horizontaliza a 'propriedade do capital' senão, ao contrário, que, no mais das vezes, ela mascara de 'capitalista' o que antes aparecia como trabalhador.

lumpem' não só o sujeito está pressuposto e o predicado posto, mas o predicado contradiz o sujeito. Já no juízo 'o proletário é o desempregado' temos um juízo de reflexão que expressa apenas diferença: o predicado está posto e o sujeito pressuposto. No juízo 'o proletário é o empregado' temos apenas um juízo de identidade. Tem-se, pois, aqui, que "a classe dos trabalhadores assalariados compreende os despossuídos, mas não todos os despossuídos: o lumpemproletariado está excluído" (Haddad, 1996: 36). Gorz, por sua vez, engloba desempregados e lumpemproletariado numa não-classe-de-não-trabalhadores: "essa não classe engloba, na realidade, o conjunto dos indivíduos que se encontram expulsos da produção pelo processo de abolição do trabalho, ou subempregados em suas capacidades pela industrialização (ou seja, pela automatização e pela informatização do trabalho intelectual). Engloba o conjunto desses extra-numerários da produção social que são os desempregados reais e virtuais, permanentes e temporários, totais e parciais. É o produto da antiga sociedade fundada no trabalho (...). Estende-se a quase todas as camadas da sociedade, e abrange muitos além daqueles que os Panteras Negras, no final da década de 1960, chamavam nos Estados Unidos, os lumpem, e, com uma antevisão notável, opunha-se à classe dos operários estáveis, sindicalizados, protegidos por um contrato de trabalho e por uma convenção coletiva" (Gorz *apud* Haddad, 1996: 36-37). Essa classe, ainda segundo Gorz, levou a humanidade ao limiar da liberação uma vez que aqueles que a ela pertencem não se sentem como pertencentes à classe operária (e aí a distinção que faz Haddad entre desempregados e lumpemproletariado faz sentido: alguns ainda têm a possibilidade de se verem reintegrados na classe dos trabalhadores) nem de nenhuma outra. Ao contrário da classe trabalhadora "estes não-trabalhadores são subjetivamente liberados: procuram conquistar sua autonomia para além do gerenciamento dos aparelhos, subtraindo-se à lógica produtivista da sociedade capitalista. Num contexto onde se produz para trabalhar ao invés de se trabalhar para produzir, o trabalho ele mesmo é atingido de não-sentido" (Haddad, 1996: 37). Diríamos aqui, pois, que o lumpem está livre não só das relações pessoais de dependência e dos meios de produção mas que, também, está livre de um emprego e, portanto, da alienação que ele normalmente impõe: o lumpem está "livre" da subordinação formal e material que o capital impõe ao trabalho. Numa sociedade, entretanto, em que o

¹⁸⁴ Deveríamos dizer aqui também que a existência de um exército industrial de reserva é funcional para o

trabalho ainda é o meio através do qual os trabalhadores garantem sua reprodução material o lumpem está alienado, alienado justamente daquilo que o alienaria caso estivesse empregado, o trabalho “atingido de não-sentido” (Haddad, 1996: 37). Ocorre que este lumpem mora embaixo das pontes, na favela, come farinha com água ou simplesmente não come. Rouba nos semáforos para cheirar cola, pede na rua, vende flanelinha, ou simplesmente pede. Invade prédios públicos, invade terras, caminha até Brasília para denunciar condições de vida sub-humanas. Sua vida não é uma vida verdadeiramente humana, de modo que não se pode dizer que ele se encontra realizado: isto porque uma vida verdadeiramente humana exige que condições mínimas de reprodução material estejam resolvidas. Não se opõe a capitalistas (não está alienado do outro) e não tem trabalho: portanto não se aliena no processo e, como não produz, não se aliena do produto. Mas está alienado das condições que o levariam a reproduzir-se fisicamente, inclusive, numa sociedade que ainda distribui renda em grande medida pelo salário, pelo lucro e pelos rendimentos advindos de patrimônio (dinheiro, bens imóveis ou terra), ou seja, numa sociedade em que o trabalho vem sendo paulatinamente negado como fundamento do valor mas cuja forma (forma capitalista)¹⁸⁵ ainda não se alterou. Para Gorz é esta a camada da população que levou a humanidade “ao limiar da liberação, mas que só será transposto pela decomposição da ética do trabalho [a qual não esposamos, como esperamos ter deixado claro ao longo desta tese, e a qual não funda o homem no marxianismo tal como esperamos ter demonstrado ao longo deste percurso – DLA] pela recusa da ética da acumulação e pela dissolução das classes. Apenas a não-classe-dos-não-trabalhadores, segundo Gorz, é capaz desse ato fundador” (Haddad, 1996: 37). Deste modo, pois, a libertação ou supressão da alienação só pode ser alcançada (e aqui concordamos com Gorz) se a lógica sistêmica de reprodução capitalista for substituída por uma lógica humana de reprodução material, na

capital porque aumenta a concorrência entre os pretensos trabalhadores, achatando os salários.

¹⁸⁵ Haddad (1996: 58) argumenta que o trabalho vem sendo negado como fundamento do valor, no capitalismo, através de quatro vias, a saber, numa esfera exterior ao sistema (o crescimento do lumpem), numa esfera exterior, mas pertencente à exterioridade no sistema (funcionários públicos e domésticos), numa esfera interior ao sistema, mas pertencente à exterioridade da produção (trabalhadores em escritório) e na esfera da produção, na medida em que a ciência, como argumentaremos na conclusão, passa a ser o fundamento da riqueza (e aqui, temos, portanto, uma segunda negação do valor – a primeira negação do valor se põe no capitalismo uma vez que o valor só é quando não é mais). Nós aqui agregáramos (a partir de Mattoso (1995), Pochmann (1999) e outros) a precarização, a flexibilização e o subemprego como

qual os indivíduos sociais reproduzem-se materialmente de acordo com objetivos e meios por eles decididos e não através de uma lógica que é uma consequência da interação das suas ações, mas que se produz às suas costas. Uma tal liberação, portanto, teria que passar pela supressão da alienação sistêmica, o que é condição para a supressão da alienação no trabalho.

2. As transformações da organização do trabalho produtivo de bens materiais: do capitalismo clássico ao capitalismo contemporâneo

A questão a ser discutida nesta seção pode ser resumida como se segue. Se se concorda com as análises de Kurz (1991), Lipietz (1989), Gorz (1991), Haddad (1996) e Fausto (1989) o desenvolvimento do capitalismo do final do século XX aponta para a redução do trabalho simples aplicado à produção, que virtualmente desaparece na superindústria. Gorz e Lipietz, por seu lado, elaboraram fórmulas para “permitir” que o sistema possa mover-se sem sobressaltos diante da eliminação gradual do trabalho simples, dentro das economias capitalistas avançadas: ambos defendem o lema “trabalhar menos para trabalharem todos”, acompanhado de uma manutenção ou mesmo aumento do salário real (no caso de Gorz) ou através de uma redução das jornadas de trabalho acompanhada de uma redução do salário real (no caso de Lipietz). De um ponto de vista que se pretende mais abrangente, Kurz, por sua vez, interpreta o colapso do socialismo real bem como as crises a que estiveram sujeitos os países de capitalismo tardio como sintomas de uma crise mais geral. Deste ponto de vista, a ‘derrocada destes países’ estaria associada ao colapso do sistema produtor de mercadorias, colapso este que já estaria atingindo o âmago das próprias economias avançadas. Além da fragilidade dos EUA em sua posição de potência hegemônica (revelada pelos déficits crescentes em sua balança comercial), o que estaria também a indicar este colapso seria justamente a crise da chamada ‘sociedade do trabalho’, uma vez que o trabalho, que outrora seria a base e o fundamento da sociabilidade e da

fenômenos que, em comunhão com os fenômenos supra citados, contribuem para a negação paulatina do

riqueza, figuraria agora como elemento incômodo e desnecessário. Se a crise é iminente como quer Kurz, ou se uma transição “lenta, gradual e segura” é possível (ao menos dentro das economias capitalistas avançadas), como pressupõem Gorz e Lipietz, permanece como um fato empírico incontestável a brutal redução e, no limite, a extinção, do trabalho aplicado à produção, fato que exige uma reflexão maior se se trata de discutir a lógica do sistema capitalista tendo como fundamento a lei do valor e se se trata de discutir os mecanismos por meio dos quais opera a alienação.

Cabe então mostrar, dentro da lógica da argumentação marxiana, como se chegou a isso. Como veremos, dentro desta lógica é o desenvolvimento mesmo do sistema capitalista que extingue o seu próprio fundamento, ou seja, o trabalho: a dissolução do trabalho como fundamento do valor aparece, nesta concepção, portanto, como o desdobramento das condições objetivas. Defenderemos, porém, a hipótese de que a dissolução do trabalho como fundamento da produção de riqueza (ou, antes, como pretendemos mostrar, da não-riqueza ou da falsa riqueza¹⁸⁶) é vista, neste paradigma, como um resultado benéfico no sentido preciso de que o capital, enfim, liberta o homem da alienação a que estava sujeito, na medida em que transforma a esfera do trabalho em esfera de não-trabalho¹⁸⁷.

Contudo, esse paulatino desaparecimento do trabalho vivo no processo de produção passa pela fase ora experimentada pela grande indústria, a qual denominaremos de fase da acumulação flexível ou de fase da indústria toyotista. Nesta, como veremos, o trabalho não só ainda tem um papel a cumprir no processo de produção, mas também cumpre uma função expandida dentro dele. Cabe, na fase atual, ao trabalhador, vender não só sua força de trabalho para o capitalista mas também sua força mental. O trabalhador deve prestar atenção no processo, tem que verificar eventuais falhas do mesmo, estancar o processo de produção quando for necessário, discutir as falhas, propor mudanças e sugestões, etc. Uma tal recuperação da integridade do trabalhador, que agora une força física e mental em seu

trabalho como fundamento do valor no capitalismo contemporâneo.

¹⁸⁶ Uma vez que, no capitalismo, o homem não consegue estabelecer uma verdadeira relação de satisfação quando consome as mercadorias produzidas no sistema (Fausto, 1987a).

¹⁸⁷ Num outro sentido, entretanto, a inadequação entre forma e matéria a que se refere Kurz cria, no mínimo para os países em desenvolvimento e subdesenvolvidos (América Latina, boa parte da Ásia, a África e a Europa do Leste - isto se os EUA continuarem figurando como potência mundial), uma situação insustentável. Fica colocada, portanto, a questão de como o sistema como um todo poderá modificar-se de tal forma a não mover-se através da inclusão de alguns pontos percentuais da população do planeta.

trabalho, aparece como ponto positivo, na medida em que uma tal recuperação diminui a alienação do trabalhador frente a si mesmo, ao processo de trabalho e ao produto. Quanto à alienação, entretanto, frente ao outro, o capitalista, esta atinge seu grau máximo nesta fase. Isto porque, não só como vêm apontado Antunes (1995 e 1999) e Pochmann (1999), entre outros, o sindicalismo fordista entrou em crise, e aqui estamos supondo que o sindicalismo é um dos modos pelos quais a classe trabalhadora, tomada coletivamente, encontrou para reduzir seu grau de alienação frente ao seu outro, o capitalista, mas também porque, neste final de século, a indústria “toma” a cabeça do trabalhador para si explorando-o mais que nunca. Para empreendermos a tarefa, pois, de analisar a alienação no trabalho produtor de bens materiais no capitalismo contemporâneo, começaremos analisando a alienação nas fases da indústria no capitalismo clássico, a saber, a cooperação, a manufatura e a grande indústria a partir da sua apresentação feita por Marx em *O Capital*. A seguir apresentaremos a problemática da alienação na indústria toyotista, fechando a discussão com a chamada pós-grande indústria.

2.1. O trabalho como fundamento do valor: cooperação, manufatura e grande indústria

A mercadoria é, para Marx, valor de uso e valor de troca. Enquanto objeto que porta utilidade, a mercadoria é valor de uso, “o qual realiza-se somente no uso ou no consumo” (*O Capital*, I, 1: 46). Mas a mercadoria é, além de valor de uso, valor de troca. Para Marx, entretanto, o valor de troca “aparece, de início, como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie” (*O Capital*, I, 1: 46) . Se se toma, por exemplo, o fato de que 20 metros de linho podem ser trocados por 1 casaco, tem-se que, para que duas mercadorias que se nos aparecem diferentes (o linho, enquanto valor de uso, é diferente do casaco, uma vez que ambos servem para satisfazer necessidades de espécies diferentes) sejam comparadas, deve existir algum fundamento que nos permita igualá-las. O valor de troca, deste modo, seria apenas a

expressão deste fundamento em comum. Quando duas mercadorias se equivalem como no exemplo 20 metros de linho = 1 casaco, põe-se de lado o fato de elas serem valores de uso distintos. Se se prescinde dos valores de uso das mercadorias no momento em que estas estão dentro desta equação de expressão do valor, “resta a elas apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho” (*O Capital*, I, 1: 47). No momento, entretanto, em que prescindimos do valor de uso da mercadoria, colocamos de lado o caráter útil dos trabalhos que deram origem a estes valores de uso. Assim, na expressão do valor, as mercadorias, as quais revelam um fundamento em comum para que possam ser diretamente comparadas, reduzem-se “em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato” (*O Capital*, I, 1: 47).

Se se toma, portanto, a forma simples do valor, cabe aqui a pergunta: o que legitima esta igualdade? Na sociedade mercantil, o valor é o fundamento, é ele que torna o diferente igual. Qual é, entretanto, a substância deste valor? É o trabalho. Mas não é o trabalho do tecelão ou do alfaiate. É o trabalho sem determinação qualitativa, que perdeu sua particularidade, é o trabalho em geral. O trabalho em geral, entretanto, trabalho destituído da sua qualidade (que não é trabalho do marceneiro, do padeiro, do fiandeiro, do tecelão), não é um conceito criado apenas pela cabeça do analista, o qual olha os diferentes trabalhos e chega ao conceito. O trabalho, substância do valor, é, antes, o trabalho abstrato, conceito que não é puro conceito. Isto porque, “na realidade, as abstrações reais ‘trabalho’ e ‘valor’ põem a generalidade. Ou antes, elas põem a universalidade, mas esta universalidade é generalidade posta.”(Fausto, 1987a:91): a ‘abstração’ do trabalho é, pois, fruto do operar do mercado, produto do funcionamento do próprio sistema.

Se o valor é o que torna o diferente igual na expressão do valor e se a substância do valor é o trabalho, então o que ocorre nesta expressão é o fato de que os trabalhos encarnados nas mercadorias podem ser reduzidos a uma mesma substância simples, qual seja, o trabalho simples. A expressão 20 metros de linho = 1 casaco exige assim que, ambos, o trabalho encarnado nos 20 metros de linho e o trabalho encarnado no casaco, possam ser reduzidos a esta substância simples: enquanto valores, portanto, as mercadorias corporificam, nesta expressão, a mesma quantidade de uma substância de igual qualidade.

Se casaco e linho, entretanto, são valores, eles portam, portanto, o mesmo valor como na expressão “o casaco tem o dobro do valor de 10 varas de linho. De onde vem, [entretanto, perguntaríamos, - DLA] essa diferença de valor?” (*O Capital*, I, 1: 52). Ela, a diferença, se origina no fato de o casaco encarnar o dobro do tempo de trabalho cristalizado nos 10 metros de linho. Assim, se o trabalho contido na mercadoria, do ponto de vista do valor-de-uso, só interessa qualitativamente, “em relação à grandeza do valor ele vale só quantitativamente, depois de já reduzido a trabalho humano, sem outra qualidade” (*O Capital*, I, 1: 52). O valor tem como determinação qualitativa, assim, o trabalho simples e, como determinação quantitativa, o trabalho socialmente necessário.

Na sociedade mercantil, portanto, o trabalho, substância do valor, é o trabalho abstrato, entendido aqui como conceito que não é puro conceito ou, antes, entendido como conceito que é posto pelo real. A produção de mercadorias requer, entretanto, que o trabalho em geral tenha um caráter útil. Desta forma, ao portar valor de uso, a mercadoria é produzida por um trabalho concreto. Enquanto força que produz valores-de-uso, portanto, o trabalho é um “processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza” (*O Capital*, I, 1: 142). Mas se se toma em conta o fato de que, na sociedade mercantil, o trabalho é trabalho em geral mas é também trabalho concreto e se se procura enxergar outros momentos da história humana a partir desta constatação, podemos dizer que em qualquer deles eu enxergo os homens produzindo valores de uso de modo a concluirmos que o processo “de trabalho, como o apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais” (*O Capital*, I, 1: 146). Em todos estes momentos o processo de trabalho foi constituído pelo trabalho vivo, pela matéria a que se aplica o trabalho, o objeto do trabalho, e pelos meios de trabalho ou os instrumentos que são utilizados pelo trabalho: qualquer que seja a formação social que se esteja considerando, o trabalho, como atividade dirigida a um fim, transformou

o objeto de trabalho em produtos úteis à satisfação de necessidades humanas usando instrumentos.

A mercadoria, entretanto, aparece como valor de uso e valor de troca. Na expressão do valor 20 metros de linho = 1 casaco, a mercadoria se revela como portadora de valor, cuja substância é o trabalho destituído de qualidade, destituído de sua particularidade: o “produto – a propriedade do capitalista – é um valor de uso, fio, botas etc. Mas, embora as botas, por exemplo, constituam de certo modo a base do progresso social e nosso capitalista seja um decidido progressista, não fabrica as botas por causa delas mesmas. O valor de uso não é, de modo algum, a coisa que se ama por si mesma. Produz-se aqui valores de uso somente porque e na medida em que sejam substrato material, portadores do valor de troca” (*O Capital*, I, 1: 148). Na sociedade mercantil, portanto, ele, o processo de trabalho, é processo de formação de valor. Sabemos, já, que o valor de qualquer mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário para a sua produção. Nosso capitalista, entretanto, não se contenta em produzir valor. Ele quer ir além. Quer produzir uma mercadoria cujo valor é maior que o valor do trabalho vivo, do objeto de trabalho e dos meios de trabalho que são empregados na produção. Para isto, porém, ele precisa comprar uma mercadoria específica, a força de trabalho, cujo valor-de-uso é o de produzir valor, isto é, ele precisa empregar na produção uma mercadoria, a força de trabalho, cujo valor de uso específico consiste em ser ela “fonte de valor, e de mais valor do que ela mesma tem” (*O Capital*, I, 1: 153). Se na sociedade mercantil a finalidade da produção é, portanto, a produção de valor (por mais que a mercadoria que porta valor deva ter, de fato, um valor-de-uso), a finalidade da produção no capitalismo é a valorização do valor. O processo de trabalho, como processo de produção de valor-de-uso, é, na sociedade mercantil, processo de produção de valor. No capitalismo, porém, ele é, antes, processo de valorização pois nosso capitalista, “ao transformar dinheiro em mercadorias, que servem de matérias constituintes de um novo produto ou de fatores do processo de trabalho, ao incorporar força de trabalho viva à sua objetividade morta, transforma valor, trabalho passado, objetivado, morto em capital, em valor que se valoriza a si mesmo, um monstro animado que começa a ‘trabalhar’ como se tivesse amor no corpo” (*O Capital*, I, 1: 153-154).

Vemos assim que, se o processo de trabalho consiste na produção de valores de uso, cuja atividade é a de produzir valores-de-uso, o processo de produção de valor não é considerado do ponto de vista qualitativo. O que se quer, aqui, é que o trabalhador, se for ele, por exemplo, um tecelão, gaste, para produzir o tecido, o tempo de trabalho que é socialmente necessário para produzir a mercadoria em questão. Só importa, aqui, portanto, “o tempo que o trabalho precisa para sua operação ou da duração na qual a força de trabalho é despendida de forma útil (...) somente conta [o trabalho, – DLA] por sua duração. Representa tantas horas, dias etc. (*O Capital*, I, 1: 154), a qual não deve ultrapassar o tempo de trabalho socialmente necessário em que ela, a mercadoria, é produzida. Assim, como “unidade do processo de trabalho e processo de formação de valor, o processo de produção é processo de produção de mercadorias; como unidade do processo de trabalho e processo de valorização, é ele processo de produção capitalista, forma capitalista de produção de mercadorias” (*O Capital*, I, 1: 155).

A forma capitalista de produção de mercadorias, entretanto, modifica-se ao longo do tempo, na medida em que passamos da Cooperação para a Manufatura, e desta para a Grande Indústria.

“Com respeito ao próprio modo de produção, a manufatura, por exemplo, mal se distingue, nos seus começos, da indústria artesanal das corporações a não ser pelo maior número de trabalhadores ocupados simultaneamente pelo mesmo capital. A oficina do mestre-artesão é apenas ampliada. De início, a diferença é, portanto, meramente quantitativa (*O Capital*, I, 1: 244). A Cooperação nada mais representa, portanto, do que o fato de o capitalista reunir numa mesma sala, por exemplo, doze costureiras, as quais devem utilizar os mesmos instrumentos de trabalho. De início, entretanto, o capitalista consegue, ao reunir estas trabalhadoras sob o comando de um mesmo capital, uma economia de instrumentos (não necessito, agora, de doze tesouras, doze carretéis de linha, etc.), uma economia de espaço (as costureiras estarão reunidas, agora, num mesmo salão), bem como um aumento do esforço de trabalho das costureiras, uma vez que costuma-se trabalhar mais quando reunimo-nos com pessoas que estão trabalhando (trata-se aqui do famoso processo de emulação social).

“Muitos artífices que fazem o mesmo ou algo da mesma espécie, por exemplo, papel ou tipos de imprensa ou agulhas, são ocupados pelo mesmo capital simultaneamente na mesma oficina. É essa a cooperação na forma mais simples. Cada um desses artífices (talvez com um ou dois ajudantes) produz por inteiro a mercadoria e leva a cabo portanto sucessivamente as diferentes operações exigidas para a sua fabricação. Ele continua a trabalhar de acordo com o seu antigo modo artesanal” (*O Capital*, I, 1: 255). Contudo, logo opera-se uma mudança nesta situação. O nosso capitalista precisa realizar a entrega de grandes encomendas, de modo que ele acaba por dividir a tarefa de produção da mercadoria em questão. Temos, agora, o trabalho de produção de agulhas, por exemplo, repartido em inúmeras pequenas tarefas, as quais são “desprendidas umas das outras, isoladas, justapostas no espaço, cada uma delas confiada a um artífice diferente e todas executadas ao mesmo tempo pelos cooperadores. Essa divisão acidental se repete, mostra suas vantagens peculiares e ossifica-se pouco a pouco em divisão sistemática do trabalho” (*O Capital*, I, 1: 255). Inicia-se, já aqui, uma modificação do trabalho, o qual torna-se mais simples, mais destituído de qualificação. Com isso a subordinação do trabalho ao capital, que na fase da cooperação é apenas formal, começa aqui em germe a ser também material, processo que se consumará com a grande indústria. O trabalhador, que antes conhecia o processo do trabalho como um todo, que se reconhecia no produto do seu trabalho e, portanto, realizava-se através dele, já não se reconhece. Perde o controle do processo de trabalho, dele alienando-se. Aliena-se ainda, com a divisão do trabalho, frente ao produto de seu trabalho porque nele não se reconhece. Aliena-se, por isto, de si mesmo: executa um trabalho que já não o realiza, que é, antes, mortificação para ele. Se na cooperação, pois, instala-se, inicialmente, a alienação em relação ao outro que é o capitalista, na manufatura a alienação instala-se em seus demais sentidos.

Concomitantemente, entretanto, à simplificação das tarefas, o trabalho torna-se mais produtivo. Já não se perde o tempo de passar de uma tarefa a outra. Além disto, a simplificação ao extremo do trabalho permite que o trabalhador desenvolva maior destreza na realização de sua tarefa, única e incessante. Os instrumentos, agora, podem ser desenvolvidos para que o trabalhador relize melhor sua tarefa parcial. Mas foi por isto que o capitalista passou da cooperação à manufatura: para aumentar a produtividade do trabalho

de tal maneira a diminuir o tempo de trabalho necessário para a reprodução da força de trabalho e aumentar o mais trabalho. O processo, entretanto, não pára aí.

“O revolucionamento do modo de produção toma, na manufatura, como ponto de partida a força de trabalho; na grande indústria, o meio de trabalho” (*O Capital*, I, 2: 5)¹⁸⁸. Na manufatura “moderna de envelopes, um trabalhador dobrava o papel com a dobradeira, outro passava a cola e um terceiro dobrava a aba do envelope sobre a qual é impressa a divisa, um quarto punha a divisa etc., e em cada uma dessas operações cada envelope tinha de mudar de mãos” (*O Capital*, I, 2: 10). Na grande indústria, entretanto, uma só “máquina de fazer envelopes executa todas essas operações de uma só vez e faz três mil envelopes, ou até mais, em 1 hora” (*O Capital*, I, 2: 10). Na manufatura, os trabalhadores precisam, individualmente ou em grupo, “executar cada processo parcial específico com sua ferramenta manual. Embora o trabalhador seja adequado ao processo, também o processo é adaptado antes ao trabalhador. Esse princípio subjetivo da divisão é suprimido na produção mecanizada” (*O Capital*, I, 2: 11). Sobra para o homem, no processo de trabalho assim revolucionado, vigiar a máquina e estancar o processo caso ocorra um problema. A antiga destreza manual exigida pela manufatura bem como qualquer tipo de relação de identificação que pudesse haver entre o trabalhador e seu trabalho é inteiramente aniquilada pela grande indústria. Agora o trabalhador é, autenticamente, um apêndice da máquina. O trabalho, pois, simplificou-se ainda mais. O processo de trabalho, pois, tornou-se ainda mais estranho ao trabalhador porque se antes ele possuía, ainda que parcialmente, consciência da parte que lhe cabia na produção de um envelope, por exemplo. Agora até isto se perde. O trabalhador foi inteiramente subsumido ao capital, tornando-se, desta forma, não só completamente alienado do processo de trabalho mas também completamente alienado do produto do seu trabalho, não só formalmente, uma vez que o produto do seu trabalho não lhe pertence, mas agora também materialmente porque já não importa ao trabalhador o que

¹⁸⁸ Que “a força motriz provenha do homem ou novamente de uma máquina em nada modifica a essência da coisa. Quando a própria ferramenta é transferida do homem para um mecanismo, surge uma máquina no lugar de uma mera ferramenta. A diferença salta logo à vista, mesmo que o ser humano continue sendo o primeiro motor” (*O Capital*, I, 2: 7). “A máquina, da qual parte a Revolução Industrial, substitui o trabalhador, que maneja uma única ferramenta, por um mecanismo, que opera com uma massa de ferramentas iguais ou semelhantes de uma só vez, e que é movimentada por uma única força motriz, qualquer que seja sua força” (*O Capital*, I, 2: 8). Como, entretanto, uma máquina, em geral, movimenta

está sendo produzido. Na realidade, tanto faz para ele que esteja produzindo lã ou envelopes, já que permanece completamente indiferente ao processo de trabalho e ao produto do trabalho. Mas com isto aniquila-se, de uma vez por todas, qualquer resquício que pudesse haver de realização por meio do trabalho. O trabalhador aliena-se, definitivamente, desta forma, de si mesmo no trabalho. Assim, se a cooperação provoca o surgimento da alienação em relação ao outro e a manufatura complementa este processo alienando o trabalhador de si mesmo, do processo e do produto, a grande indústria aprofunda a alienação entendida nestes três sentidos.

Mas nosso capitalista não introduz a maquinaria no processo de produção por amor à máquina. Ele tem o objetivo de aumentar a força produtiva do trabalho de modo a encurtar a parte do dia de trabalho da qual precisa o trabalhador para si mesmo, para ampliar a outra parte que ele dá gratuitamente ao capitalista. A maquinaria é meio para produzir mais valia relativa. Reduz o tempo de trabalho necessário aumentando, nesta medida, o tempo de mais trabalho. Ao agir deste modo, entretanto, nosso capitalista, ao mesmo tempo, subordina agora, de maneira cabal, o trabalho ao capital.

Se se toma esta transmutação pela qual passa o trabalho quando se passa da Cooperação para a Manufatura e desta para a Grande indústria, tem-se que, paulatinamente, o trabalho se desqualifica. Se na Cooperação o artesão realiza o trabalho do início ao fim, o resultado do trabalho ainda está em seu poder. Passando à Manufatura, o trabalho torna-se parcial, sendo simplificado para que possa tornar-se mais produtivo. Ao mesmo tempo, os meios de trabalho - os instrumentos - tornam-se mais complexos, de modo que a qualificação vai sendo expurgada do trabalho, encarnando-se nos instrumentos. A maquinaria da grande indústria completa e leva ao ápice este movimento. Ela generaliza o trabalho simples. Assim, se na Cooperação a base técnica da produção é o trabalho vivo, na Manufatura¹⁸⁹ os instrumentos de trabalho ganham importância. Mas o trabalho vivo continua sendo a base técnica da produção. A grande indústria, entretanto, altera de maneira substancial a relação entre o trabalho vivo e o trabalho morto (os meios de trabalho e o

muitas ferramentas, logo a sua força motriz tem que deixar de ser humana, força esta que tem limites, e passa a ser não humana.

¹⁸⁹ Marx diz, neste caso, que a 'maquinaria' da manufatura continua a ser o trabalhador, ainda que o trabalhador coletivo.

objeto de trabalho) empregados na produção. Aqui, o trabalho morto torna-se a base técnica da produção. Quanto ao trabalho vivo, ele se torna um apêndice do trabalho morto. Se a partir da Cooperação o trabalho era já formalmente subordinado ao capital (tínhamos já a transformação da mão de obra em mercadoria bem como o seu assalariamento), temos agora a subordinação real do trabalho ao capital, isto é, formal e material.

2.2. O trabalho como fundamento do valor: a grande indústria taylorista-fordista

Tivemos, contudo, um aprofundamento da alienação mediante a utilização, na grande indústria, dos princípios tayloristas e fordistas. Vejamos.

Quanto ao taylorismo, esse foi desenvolvido no final do século XIX e refere-se, basicamente, a princípios de organização do trabalho. A gerência científica, como é chamada, parte “do ponto de vista capitalista, do ponto de vista da gerência de uma força de trabalho refratária no quadro de relações sociais antagônicas” (Braverman, 1981: 83)¹⁹⁰, cuja preocupação básica era a de procurar uma resposta para o problema de como controlar melhor o trabalho alienado. Tomando como partida a sua visão do que seria um “ótimo dia de trabalho” e tendo pela frente o fato de que os trabalhadores tão logo controlem “o próprio processo de trabalho” (Braverman, 1981: 94) empenharão esforço em contraditar as ordens de aumento de produtividade, Taylor propõe, para mudar esta situação, a idéia de que o “controle do processo de trabalho tem que passar às mãos da gerência, não apenas num sentido formal, mas pelo controle e fixação de cada fase do processo inclusive seu modo de execução” (Braverman, 1981: 94). Tomando um homem dentre os carregadores de ferro gusa “que era do tipo do boi” (Taylor *apud* Braverman, 1981: 99), Taylor mostra precisamente o que quer alcançar com sua proposta de gerência científica: “o controle do

¹⁹⁰ Braverman cita o seguinte texto de Taylor, o qual torna muito clara a necessidade do aprofundamento do controle do trabalho pelo capital: cada “vez que eu reduzia o pagamento ou forçava um dos novos homens a quem eu havia ensinado o serviço a uma velocidade razoável, alguns desses mecânicos deliberadamente quebravam uma peça de sua máquina para mostrar à administração que um chefe tolo estava obrigando os homens a sobrecarregar a máquina até quebrá-la. Quase todo dia imaginosos acidentes eram planejados, e eles aconteciam com máquinas em diferentes partes da oficina, e eram, naturalmente, sempre atribuídos ao tolo chefe que estava dirigindo os homens e as máquinas para além do limite adequado” (Taylor *apud* Braverman, 1981: 90).

trabalho através do controle das decisões que são tomadas no curso do trabalho” (Braverman, 1981: 98). O primeiro princípio da gerência científica é, por isto, a chave da administração científica e reza que “nenhuma tarefa é simples ou tão complexa que não possa ser estudada com o objetivo de juntar nas mãos da gerência pelo menos a informação conhecida pelo trabalhador que a executa regularmente (...). [Este estudo, por sua vez, tem o objetivo de permitir à administração – DLA] descobrir e pôr em execução esses métodos mais rápidos e econômicos que os próprios trabalhadores, na prática de seus ofícios ou tarefas, aprendem ou improvisam, e empregam apenas a seu critério” (Braverman, 1981: 103). Este primeiro princípio, pois, pode ser denominado de “dissociação [definitiva, diríamos nós – DLA] do processo de trabalho das especialidades dos trabalhadores” (Braverman, 1981: 103)¹⁹¹. O segundo princípio, por sua vez, prega que todo “possível trabalho cerebral deve ser banido da oficina e centrado no departamento de planejamento ou projeto” (Taylor *apud* Braverman, 1981: 103). Deve-se, portanto, separar, definitivamente, a concepção do trabalho da sua execução: esta é a alma da gerência científica. Quanto ao terceiro princípio, este refere-se à tarefa da gerência de especificar o que deve ser feito, como deve ser feito e em quanto tempo deve ser feito. Assim, cabe “à gerência o pré-panejamento e o pré-cálculo de todos os elementos do processo de trabalho (...) então o terceiro princípio é a utilização desse monopólio do conhecimento para controlar cada fase do processo de trabalho e seu modo de execução” (Braverman, 1981: 108). Deste modo, o núcleo do pensamento de Taylor consiste no fato de que a gerência deve estudar o processo de trabalho, conceber o processo através deste estudo e, com isto, especificar como e em quanto tempo o processo tem que ser levado a cabo.

Quanto ao fordismo, este foi implantado originalmente por Ford na produção do Ford T em 1908, e consistia basicamente “na completa e consistente intercambialidade das peças e na facilidade de ajustá-las entre si” (Womack, 1992: 14). Além disto, Ford aplicou, em sua fábrica, o que vinha sendo já aplicado em outras indústrias: o aprofundamento total da divisão do trabalho, de modo que, de agora em diante, cabia a cada trabalhador a execução de uma só tarefa. A primeira mudança permitiu que já não se necessitasse de

¹⁹¹ Tratava-se, pois, para Taylor de submeter esses métodos mais rápidos e econômicos que os próprios trabalhadores descobrem na prática cotidiana de seus ofícios aos critérios da acumulação de capital, ao invés de deixá-los para serem utilizados a critério dos próprios trabalhadores.

tempo para o ajuste das peças umas às outras. Quanto à segunda mudança, esta propiciou economia de tempo uma vez que aumenta a destreza do trabalhador quando este executa uma só tarefa. Em 1913 Ford implantou, finalmente, a última mudança em termos da organização ótima do trabalho que vinha concebendo: a linha de montagem móvel, “em que o carro era movimentado em direção ao trabalhador estacionário. Tal inovação diminuiu o ciclo de trabalho de 2,3 para 1,19 minutos; a diferença resultava do tempo economizado pelo trabalhador por ficar parado em vez de caminhar, e pelo ritmo mais acelerado de trabalho, que a linha móvel podia propiciar” (Womack, 1992: 16).

Combinados, a mecanização, a implantação do taylorismo e do fordismo dão origem, no século XX, à produção em massa ou à grande indústria taylorista-fordista. Uma última mudança deve, entretanto, ser referida aqui, para completar a imagem da grande indústria de produção em massa: a administração multidivisional. Tendo sido chamado para reorganizar a administração da GM, Sloan concebeu uma solução para cada um dos problemas que a empresa enfrentava na época. Assim, a “fim de solucionar o problema gerencial, ele criou divisões descentralizadas, gerenciadas objetivamente (...) [ou seja – DLA] Sloan e os demais executivos seniores supervisionavam cada um dos vários centros de lucro da companhia” (Womack, 1992: 28). “Sloan e seu grupo de executivos solicitavam com freqüência relatórios detalhados sobre as vendas, participação no mercado, estoques, bem como de lucros e perdas e orçamentos revisados de capital, sempre que as decisões solicitassem fundos dos cofres centrais da corporação” (Womack, 1981: 28), os quais não conheciam os detalhes das operações mas efetuavam uma gerência pelos números: se “os números exibissem mau desempenho, estava na hora de trocar de gerente-geral. Gerentes-gerais que mostrassem consistentemente bons resultados eram candidatos potenciais para promoção no nível da vice-presidência na matriz da empresa” (Womack, 1992: 28-29). Sloan também padronizou, ao invés de um, cinco modelos de automóveis, um para cada tipo de bolso, aliando, deste modo, diferenciação e padronização. Deste modo, novas “profissões de gerentes financeiros e especialistas em marketing foram criadas para complementar as profissões de engenheiro, de modo que toda área funcional da empresa passou a ter seu especialista. A divisão do trabalho profissional tornara-se, assim, completa” (Womack,

1992: 30)¹⁹², completando o quadro da grande indústria padrão taylorista-fordista¹⁹³ que disseminou-se e vigorou durante toda a era de ouro do capitalismo (a expressão é de Landes, 1969).

Com as transformações tayloristas-fordistas temos, obviamente, um aprofundamento da alienação, entendida aqui como o estranhamento relativamente a si mesmo, ao processo de trabalho e ao produto. Isto porque o taylorismo logrou “realizar, em termos da expropriação técnica dos operários, tudo o que o maquinismo não havia conseguido” (Leite, 1994: 60). Quanto ao fordismo, movido pela mesma preocupação do taylorismo, qual seja, a da eliminação dos tempos mortos da produção, transformando-os em tempos produtivos, “conseguiu garantir ao capital a determinação autoritária da cadência de trabalho, através da submissão [definitiva, naquelas indústrias em que esta submissão ainda não tinha sido alcançada pelo maquinismo – DLA] dos trabalhadores à velocidade da linha” (Leite, 1994: 61). Voltando-se, contudo, contra “a desqualificação do trabalho, a apropriação do saber operário pela administração, a cronometragem do trabalho e ao aumento dos ritmos, assim como às novas políticas salariais baseadas nos salários diferenciais e nos prêmios de produção” (Leite, 1994: 63), o operariado diminui propositalmente os ritmos da produção, esconde das chefias as melhorias que conseguem alcançar no processo de produção na medida em que vão conhecendo melhor a maquinaria com a qual trabalham: os

¹⁹² Coriat (1994) nota que o sistema desenvolvido por Sloan é aperfeiçoado por Fayol na primeira metade do século XX. Este sistema 1) assenta “a autoridade sobre um critério de competência, separando-a da propriedade financeira ou dos laços familiares” (Coriat, 1994: 75); 2) implanta o famoso organograma e materializa a ordem hierárquica da empresa. “na qual o modelo da pirâmide e a estreita separação funcional constituem necessários pontos fixos” (Coriat, 1994: 75). Além disso, o sistema implantado mostra que gerar, para as empresas, “significa principalmente infiltrar, de cima para baixo, via linha hierárquica, a política da alta direção” (Imai *apud* Coriat, 1994: 76).

¹⁹³ Contrariamente a Womack (1992: 30-31), que concebe o movimento sindical que nasceu e vigorou nesta etapa do capitalismo como um movimento sindical da produção em massa “cuja liderança aceitava, tanto o papel da gerência, como a natureza inerente do trabalho numa linha de montagem (...) [e cujas principais questões eram – DLA] os critérios de tempo de serviço e os direitos trabalhistas”, Leite (1994) mostra que a resistência operária à mecanização manifesta-se, a partir do início do século XIX, no ludismo, movimento no qual os operários danificavam as máquinas propositalmente. Mais adiante tal resistência se verificou no absentismo, na alta rotatividade da mão de obra e na dificuldade em recrutá-la, dificuldade esta que só foi superada quando as empresas de um modo geral adaptaram-se ao padrão taylorista-fordista quando, então, o capitalismo já não dava mais alternativa de emprego à mão de obra que não fosse o imposto por este padrão. Mesmo diante deste quadro, entretanto, Leite (1994) concebe maio de 68 como um movimento que, dentre outras coisas, mostrava o profundo descontentamento da classe operária relativamente ao padrão de uso da mão de obra que se impôs com o fordismo-taylorismo.

trabalhadores, pois, “resistem a essa nova forma de organização do trabalho através de uma ‘luta implícita’, na qual se negam a ser tratados como coisa” (Leite, 1994: 64)¹⁹⁴.

Como nota Paulani (1995: 3), “a partir da introdução da maquinaria, constitui-se plenamente a oposição, já anunciada pela manufatura, entre o indivíduo e as condições objetivas da produção”, o que leva “à anulação da força viva de trabalho” (Paulani, 1995: 3) como sujeito do processo de trabalho. Trata-se já aí, pois, “da famosa subsunção real do trabalho ao capital que vem se juntar à subsunção formal existente desde a transformação da força de trabalho em mercadoria” (Paulani, 1995: 3), de modo que esta primeira posição da forma na matéria (Fausto *apud* Paulani, 1995: 3) adequa “o processo material de produção às exigências da forma social na qual esse processo se desenvolve, e isso, em princípio, resolve a contradição forma/matéria. Tal contradição, decorria do fato de que o sistema, já formalmente capitalista, depende ainda de uma base técnica assentada na habilidade do trabalhador, mesmo no caso em que, já afetada pela divisão do trabalho, tal habilidade estivesse mutilada (...). [Por isso – DLA] a adoção da maquinaria resolve tal contradição, visto que a máquina, o trabalho morto, passa a comandar o movimento da produção, completando o processo de subordinação do trabalho ao capital” (Paulani, 1995: 3). Começa aí, entretanto, a posição de uma outra contradição: “não pode ser que ele, o elemento vivo do processo, se transforme em meio, em objeto passivamente conduzido pelo trabalho morto, objetivado, paradoxalmente transformado em sujeito. Essa agressão (...) coloca uma tensão que deve ser resolvida (...) não pela recondução do trabalho vivo ao papel de sujeito, mas pela expulsão do trabalho do processo produtivo” (Paulani, 1995: 4).

Como explicar, contudo, a transformação imposta à organização do trabalho pelo taylorismo-fordismo, uma vez que a introdução da maquinaria já havia alienado profundamente o trabalhador de tal forma a colocá-lo como sujeito negado? (Paulani, 1995: 4-5) Como vimos, “fordismo e taylorismo uniram-se combinando transformações na base material e na forma gerencial de modo a subjugar definitivamente o trabalhador, adequando-o inteiramente às condições capitalista que emolduram o exercício do trabalho” (Paulani, 1995: 6). “Mas já não era assim? A introdução da máquina já não havia feito isso, já não deixara ao trabalhador o papel de mero apêndice do processo de produção, já não o retirara,

¹⁹⁴ Para uma exposição mais fundamentada da resistência operária à organização taylorista-fordista ver

enfim, de sua condição natural de sujeito, colocando-o como sujeito negado?” (Paulani, 1995: 6) No momento pré-taylorismo-fordismo tem-se a negação de um sujeito negado. Mas a negação de um sujeito negado é, de uma certa forma, sua posição: o “resultado, portanto, é que, inicialmente, a introdução da maquinaria põe o trabalho vivo como sujeito negado, mas põe de modo não pleno: a negação efetiva do trabalho vivo como sujeito é ainda um vir-a-ser, de modo que o trabalho vivo, apesar de já negado pela máquina, ainda existe como sujeito. É aí que surge, pois, um papel para o taylorismo-fordismo que através do binômio gerência científica/esteira rolante objetiva plenamente o trabalho vivo. Com estas transformações retira-se, definitivamente, qualquer “resquício de autonomia da força de trabalho” (Paulani, 1995: 6). Da grande indústria marxista para a grande indústria de massa taylorista-fordista introduz-se “a plena oposição entre o indivíduo e as condições objetivas da produção: **da existência de um sujeito negado passamos à negação de sua existência como sujeito**” (Paulani, 1995: 6), de modo que, agora, tem-se a consumação da “primeira posição da forma na matéria (...) [de tal forma que resolve-se, com isto, – DLA] essa contradição¹⁹⁵ (enquanto que na fase anterior pré-fordismo-taylorismo só estavam postas as determinações desse sujeito negado, não sua existência ela mesma)” (Paulani, 1995: 6-7).

2.3. O trabalho como fundamento do valor: a indústria toyotista

Mas o processo também não parou aí. Um engenheiro japonês da indústria Toyota, Ohno, percebe que pode usar a força mental da força de trabalho que comprou. Entramos, pois, na indústria toyotista. Vejamos.

“O aparato gigantesco, custoso e rígido em que se apoiava o fordismo começou a se mostrar extremamente ineficaz no contexto de um mercado altamente competitivo, onde a maleabilidade do aparelho produtivo para acompanhar mais rapidamente as exigências do

Leite (1994).

¹⁹⁵ A contradição entre o sistema, que já era formalmente capitalista, mas que dependia ainda de uma base técnica assentada na habilidade do trabalhador.

mercado emergia como um dos principais requisitos. A flexibilidade dos equipamentos microeletrônicos vai atender precisamente a essa necessidade” (Leite, 1994: 84). As novas máquinas com base na eletroeletrônica¹⁹⁶ são, pois, flexíveis, no sentido em que podem ser programadas para produzir peças ou elementos diferenciados sem exigir muito tempo para que o equipamento seja preparado para isto. Ademais, esta nova base técnica permite, por isto, que seja rentável produzir em grandes séries ou em pequenos ou médios lotes. Estas máquinas ferramentas de controle numérico (MFCN), como são chamadas, “nada mais são do que máquinas automáticas programáveis, desenvolvidas pela *John Parsons Corporation* e pelo *Massachusetts Institute of Technology*” (Alban, 1999: 191-192), e aumentam, e muito, a produtividade do trabalho. Isto por várias razões. Em primeiro lugar elas efetuam o trabalho numa velocidade maior. Além disto, elas “transformam os tempos mortos [em-DLA] tempos produtivos” (Leite, 1994: 85) uma vez que elas obtêm a “execução simultânea de duas ou mais operações que anteriormente eram realizadas sucessivamente” (Coriat *apud* Leite, 1994: 85)¹⁹⁷. É importante lembrar também que o conjunto do processo de produção é mais integrado com a utilização das MFCN, porque as relações entre o tempo de circulação dentro da empresa e o de operação tornam-se mais eficazes e porque os meios de circulação são otimizados (Coriat *apud* Leite, 1994: 85), o que também explica o brutal aumento de produtividade que elas propiciam. “Enquanto a integração entre operação e circulação é propiciada pelos equipamentos que se encarregam da circulação dos materiais, como os automatizados, a integração entre as várias fases da operações é assegurada pelos equipamentos (...), como as MFCN, que podem realizar várias tarefas diferentes” (Leite, 1994: 86). Quanto à otimização da circulação, ela está ligada ao fato de que os postos de trabalho enviam, eletronicamente, informações da disponibilidade de peças/matérias primas, de tal forma que não há excesso ou falta de peças a serem trabalhadas. Tais informações são repassadas de posto a posto até alcançar o almoxarifado, de tal forma que se pode, por isto,

¹⁹⁶ Os schumpeterianos vêem na microeletrônica um novo paradigma tecnológico inserido no bojo de uma terceira revolução industrial. A primeira teria se iniciado com a invenção da máquina a vapor e a segunda com a introdução da eletricidade, compondo o paradigma da eletromecânica. A este respeito ver Alban (1999).

¹⁹⁷ Em sua investigação Leite (1994: 85) aponta que as MFCN são capazes de produzir 2,5 a mais no mesmo tempo se comparadas com as máquinas eletromecânicas rígidas. Coriat e Shaiken (Leite, 1994: 85) afirmam, respectivamente, que tais máquinas chegam a produzir entre sete e vinte vezes mais que as máquinas eletromecânicas dedicadas.

reduzir os estoques e trabalhar *just in time*, isto é, com o estoque necessário para algumas horas de produção¹⁹⁸.

Mas outras inovações acompanham a adoção desta nova trajetória tecnológica¹⁹⁹, tais como a adoção do sistema CAD/CAM. O CAD (*Computer Aided Design*) consiste na adoção de um *software* que é utilizado para o projeto de produtos e peças, o que reduz o tempo necessário para a sua concepção, eliminando a necessidade de desenhos, mapas e plantas manuais (Leite, 1994: 87). Além disto o sistema CAD simula “o movimento de peças móveis, eliminando os riscos de mal desempenho da peça quando ela for inserida no conjunto para o qual está sendo projetada” (Leite, 1994: 87) e permite que um novo conjunto seja concebido com a alteração de um detalhe, por exemplo. O CAM (*Computer Aided Manufacturing*) “atua na área de processo, permitindo não só agilizar a elaboração dos programas dos equipamentos microeletrônicos, mas também uma maior articulação entre eles, garantindo a redução dos tempos improdutivos. No processo de programação, ele garante a elaboração de programas mais confiáveis e com menor ocorrência de erros. No processo tradicional de programação das MFCN no setor de usinagem, por exemplo, o programador precisa fazer uma descrição detalhada dos percursos das ferramentas e de todos os parâmetros associados ao processo de usinagem da peça, o que torna o processo, além de moroso, facilmente sujeito a erros, devido à complexidade da tarefa” (Leite, 1994: 88). A linguagem genérica que o CAM exige, por sua vez, permite que o programa nele realizado possa ser utilizado em todas as máquinas ferramentas, o que também permite ganhos de produtividade. Por fim, a integração do CAD/CAM possibilita uma maior integração entre o projeto da peça e a sua fabricação, integrando, desta forma, as áreas de projetos, de processo e de produção (Leite, 1994: 88). Estas inovações, para o que nos interessa nesta tese, permitiram à indústria uma “maior independização em relação ao ritmo de trabalho dos produtores e, nessa medida, um melhor controle do capital sobre o processo

¹⁹⁸ Além disto, como veremos adiante, as novas formas de organização do trabalho também contribuem para o aumento da produtividade como por exemplo a organização em células de usinagem, que, “ao dispor um conjunto de máquinas de forma a acompanhar o fluxo da produção de um conjunto de peças similares, elimina o tempo de espera das peças antes de entrar em cada máquina e diminui substancialmente o tempo de preparação das máquinas, (*set up*), na medida em que a variabilidade das peças se torna muito pequena” (Leite, 1994: 86).

¹⁹⁹ Os schumpeterianos chamam de trajetória tecnológica uma seqüência de inovações que se origina do surgimento de um paradigma tecnológico. A este respeito ver Hollanda Filho (1996).

de produção” (Leite, 1994: 88), isto é, neste sentido específico ela aumentou, portanto, a subordinação real do trabalho ao capital, isto é, aumentou o grau de alienação²⁰⁰ do trabalhador frente ao processo de trabalho²⁰¹. Mas analisemos este aumento do grau de alienação mediante uma exposição do padrão de uso da mão de obra (Leite, 1994) que a indústria toyotista vem impondo²⁰².

O toyotismo ou ohnismo, como vem sendo chamado, embora em essência represente “o tipo de busca de produtividade pela flexibilidade” (Coriat, 1994: 61) atém-se, basicamente, a dois princípios (Coriat, 1994): de um lado a *autonomação* e a auto-ativação e, de outro, o método *just in time*. Quanto ao princípio da autonomação, este refere-se a um neologismo entre autonomia e automação e significa, antes de tudo, que a máquina ou o trabalhador encarregam-se de estancar o processo de trabalho caso ocorra alguma anomalia²⁰³. Mas o conceito se estende e refere-se também ao fato de que, na indústria

²⁰⁰ Muito embora, como veremos a seguir, num outro sentido esta alienação tenha diminuído.

²⁰¹ Embora Leite (1994: 89) apresente a idéia de que a indústria flexível ou toyotista não assenta seus ganhos de produtividade no aumento da intensidade do trabalho mas numa redução dos tempos mortos através da racionalização dos tempos da máquina, a própria autora afirma que, ao exigir que um operador trabalhe com várias máquinas (e Leite faz uma análise da resistência operária frente a esta intensificação do trabalho), há um aumento do grau de exploração do trabalho, o que, em termos marxianos, refere-se a um aumento óbvio da extração de mais valia relativa.

²⁰² Como este padrão de uso da mão de obra ainda não se estabeleceu, uma vez que a reestruturação produtiva vem ainda ocorrendo na maioria das indústrias, ela pode tomar vários cursos diferentes, isto é, a nova trajetória tecnológica imposta pelo novo paradigma tecnológico da microeletrônica não leva, necessariamente, a um mesmo padrão de uso da mão de obra, dependendo, por exemplo, do grau de sindicalização e, portanto, do nível de resistência da classe operária a novas espoliações da sua qualificação. Deste modo este novo paradigma tecnológico pode levar, quando integra a operação, a preparação e a programação das máquinas, a uma maior exigência quanto à qualificação da mão de obra (que já não precisa possuir destreza manual para usinar peças, por exemplo, mas precisa possuir uma maior capacidade de abstração na hora da programação). Pode ocorrer, entretanto, uma nova taylorização do trabalho quando o processo de programação e o processo de operação das máquinas são realizados por operadores e programadores, respectivamente, o que leva a uma maior desqualificação da mão de obra, que já não precisa de destreza manual mas também não precisa qualificar-se para o trabalho da programação. Desta forma, como mostra Leite (1994), não há um determinismo tecnológico, isto é, a organização do trabalho que vem se impondo não é determinada pelo novo paradigma tecnológico mas responde à interação entre capitalistas e trabalhadores. Como, entretanto, a Toyota é paradigmática quanto ao novo padrão de uso da força de trabalho na fase da automação flexível e devido ao fato de não termos como objetivo esgotar a questão, optamos por analisar a problemática da alienação na chamada indústria toyotista, isto é, nas empresas pertencentes àquelas indústrias que vem envolvendo o trabalhador num engajamento estimulado (através de aumentos de salários por tempo de serviço ou por operação e programação de máquinas ferramentas de controle numérico e por uma menor rotatividade de mão de obra, chegando no caso paradigmático do Japão onde estima-se que pelo menos 30% da mão de obra possui emprego vitalício) ou num engajamento negociado (Coriat, 1994).

²⁰³ Quando a máquina não possui um dispositivo automático para parar quando ocorrem tais anomalias, cabe ao trabalhador parar o processo de produção a fim de evitar que a máquina produza peças com defeito.

toyotista, cada operário opera mais de uma máquina. O conceito ainda integra a idéia da auto-ativação, que consiste na “reintegração da gestão da qualidade nos atos elementares (...) das operações” (Coriat, 1994: 53). Portanto um traço central da via japonesa de organização do trabalho, distinto da via taylorista norte americana, “é que em lugar de proceder através da destruição dos saberes operários complexos e da decomposição em gestos elementares, a via japonesa vai avançar pela desespecialização dos profissionais para transformá-los não em operários parcelares, mas em plurioperadores, em profissionais polivalentes, em ‘trabalhadores multifuncionais’” (Coriat, 1994: 53). Esta multifuncionalização, entretanto, como mostra Coriat (1994: 53), diminui o poder dos operários sobre o processo de trabalho (na medida em que ataca o saber operário complexo embutido no trabalho especializado) e aumenta o grau de intensidade do trabalho. Este processo de racionalização do trabalho embutido no princípio da autonomia consiste, basicamente, portanto, na “busca da intensificação do trabalho, mas em lugar de proceder por parcelização e microtempo impostos como se fez na via norte-americana, a racionalização procede, neste caso, através da desespecialização e do tempo partilhado²⁰⁴”.

Quanto ao princípio do *just in time*, este refere-se ao fato de que cada um dos postos de trabalho só fabrica a quantidade necessária ao posto de trabalho posterior: “produzir só aquilo de que se tem necessidade, sem demasia” (Toyoda *apud* Coriat, 1994: 79). Desta forma, o posto posterior pede ao posto anterior que fabrique só a quantidade de peças necessárias de modo que cada um dos postos tende a permanecer, no limite, com estoque zero.

Além destes dois princípios, entretanto, a via japonesa, que é essencialmente anti-taylorista, reintegra ao trabalho de operação da máquina, além da preparação e da programação, “as funções de diagnóstico, reparo e manutenção” (Coriat, 1994: 58) bem como reintroduz “tarefas de controle-qualidade nos próprios postos de fabricação” (Coriat, 1994: 58-59).

²⁰⁴ Coriat esclarece que a organização do trabalho toyotista “materializa uma forma de divisão do trabalho em tarefas cujo traço essencial é que elas são partilháveis” (Coriat, 1994: 71). Além disto, a otimização do tempo de produção leva em conta também o fato de que as tarefas devem ser executadas de tal forma a apresentar “a maior garantia quanto à qualidade do produto a fabricar” (Coriat, 1994:73).

Assim, operação, preparação, programação, controle de estoque, controle de qualidade, reparo e multifuncionalidade definem, na via japonesa, um novo padrão de uso da mão de obra que “alimenta e enriquece permanentemente a ‘polivalência’ e o saber-fazer dos operadores (...) [o que se reflete na – DLA] aquisição de ‘efeitos de aprendizagem dinâmicos’” (Coriat, 1994: 59). Neste sentido, pois, a via japonesa reintegra as dimensões do fazer e do pensar, ou seja, exige do trabalhador que este venda para a empresa não mais sua força física de trabalho mas também sua força mental, proporcionando, pois, um aumento da alienação (uma vez que o trabalhador é ainda mais explorado pelo capitalista²⁰⁵) em relação ao outro mas que diminui a alienação em dois outros sentidos: o trabalhador, de alguma forma, tem uma chance a mais de realizar-se no trabalho (porque aprende, se desenvolve, etc.), de modo que reduz-se a alienação de si mesmo; reduz-se, *pari passu*, a alienação frente ao processo de trabalho, uma vez que o trabalhador passa a contribuir para que o processo ocorra bem, sem problemas, etc.; na medida em que o trabalhador é multifuncional e costuma mudar de posto de trabalho a fim de conhecê-lo com maior plenitude diminui, inclusive, a alienação material frente ao produto (a formal permanece porque o produto de seu trabalho continua a pertencer a *outrem*).

A via japonesa prescreve ainda a idéia de que é a eficácia do sistema²⁰⁶ (a eficácia de cada um dos operadores, a seguir a eficácia de cada uma das linhas de produção e, enfim, a eficácia do conjunto das linhas visam “a eficácia das partes, mas também a eficácia do todo” (Ohno *apud* Coriat, 1994: 65)) que importa e não a eficácia ou otimização apenas das operações. A partir disto notemos, adicionalmente, algumas das técnicas e procedimentos por ela adotados.

Em primeiro lugar, Ohno, ao tentar conceber uma organização física compatível com a eficiência sistêmica, rejeita os *lay-outs* tradicionais do fordismo-taylorismo, quais sejam,

a) o *lay-out* em “gaiolas de pássaros” (onde o trabalhador fica encerrado dentro de uma ilha formada por várias máquinas iguais “sobre as quais o operador executa, de maneira

²⁰⁵ Na via japonesa este processo é consistentemente aprofundado uma vez que o sindicalismo lá praticado é o sindicalismo por empresa, isto é, pertencem a um mesmo sindicato todas as categorias de uma mesma empresa. Neste sentido Coriat (1994) lembra a tradição do sindicalismo ocidental quando passa a tratar da aplicação da via japonesa em outros países e argumenta que, neste países, um tal engajamento só seria possível mediante uma negociação aberta entre sindicatos e patronato.

repetitiva, as mesmas operações” (Coriat, 1994: 62)), cujos inconvenientes são que “os semiprodutos trabalhados se amontoam e se acumulam no posto de trabalho” (Coriat, 1994: 62) e portanto não podem “ser regular e continuamente encaminhados; a sincronização entre estações de trabalho é dificilmente realizada” (Monden *apud* Coriat, 1999: 62);

- b) o *lay-out* “ilhas separadas”, que são concebidas para estocar produtos semi-prontos no local de trabalho, colocam o trabalhador no centro de um conjunto de máquinas que executam operações sucessivas de produção da peça. De novo o problema aqui é que se acumulam, na ilha, estoques; além disto “a conexão com o resto do processo e o equilíbrio geral dos fluxos não são sempre realizados” (Coriat, 1994: 62). Este *lay-out*, além disto, está de acordo com a concepção de eficiência do fordismo (eficiência individual do operador) mas não se adequa à noção de eficiência sistêmica do toyotismo; e
- c) o *lay-out* “em linhas”, na qual o trabalhador se movimenta para realizar as diversas operações ou permanece parado para ir operando as operações sucessivas do processo. O problema aqui “é que, em caso de variações de encomendas, não há nenhuma possibilidade de redistribuir as tarefas para diminuir o número de trabalhadores ocupados. Além do mais, neste caso, as linhas são separadas umas das outras e enormes tempos de estocagem (em fim de linha) e de transferência (entre linhas) são consumidos” (Coriat, 1994: 65).

Rejeitando estes *lay-outs* Ohno concebe organizações em “U”, relacionando-as de maneira que permaneçam combinadas umas com as outras. Esta organização, combinada com o fato de que um mesmo operador trabalha em várias máquinas e que não existe uma fronteira rígida entre os postos em “U”, ou seja, que o trabalhador pode mudar de posto, permite

- a) que o trabalhador seja colocado em “situação de dever, ininterruptamente, maximizar seu tempo de operação” (Coriat, 1994: 66);
- b) materializar fisicamente uma organização do trabalho cujas tarefas possam ser redefinidas a cada momento através da ultrapassagem das fronteiras.

²⁰⁶ Notando aqui novamente que a via japonesa, em suma, representa “o tipo de busca de produtividade pela

Diferentemente do tempo alocado ou imposto do fordismo, no qual a linha de produção impõe o ritmo e a cadência do trabalho de modo a minimizar o tempo de tarefa de cada um dos operadores aplicando, com isso, o princípio da eficiência no posto de trabalho para cada operário, a organização em “U” permite que as tarefas sejam partilháveis, isto é, permite que um trabalhador saia de uma formação em “U” e passe para uma outra formação, de modo que o ritmo de trabalho possa ser intensificado caso tenha que haver demissões.

Além destas técnicas e procedimentos, o modelo japonês prescreve ainda:

- a) o Andon, que é um sistema de emissão de sinais por via de um quadro de luzes. Quanto tudo está correndo bem, a luz verde está acesa; quando há que se fazer um ajuste a luz é laranja; se é necessário parar a linha para fazer um ajuste então a luz é vermelha, o que torna disponível para os chefes a informação sobre o andamento do processo de trabalho;
- b) o Poka Yoké, que refere-se a dispositivos nos equipamentos que param uma máquina caso esteja ocorrendo um problema. Estes dispositivos complementam a automação;
- c) a troca rápida de ferramentas.

Estes três princípios, combinados, levam a um aumento da eficiência pela flexibilização e, obviamente, pela melhoria da qualidade²⁰⁷.

Frente a estas modificações no padrão de uso da mão de obra coloca-se a questão de “como explicar a recondução do trabalho vivo a um papel importante do processo produtivo” (Paulani, 1995: 8): como “ela volta a existir enquanto tal e não como mero apêndice da máquina se era isso justamente o que impedia que a lógica da acumulação pudesse operar a plena carga? Então a lógica (humana) do trabalho vivo vai voltar a se intrometer? E mais, como entender categorialmente a relação dessa fase com a situação de exclusão da força viva de trabalho anunciada pela pós-grande indústria?” (Paulani, 1995: 9) Se na fase inicial da indústria o trabalhador ainda tinha algum poder sobre o seu trabalho (ele

flexibilidade” (Coriat, 1994: 61).

²⁰⁷ Uma das conseqüências destas inovações é a redução máxima do chamado retrabalho (também chamado de ‘segunda produção’), processo comum no fordismo e que implica na necessidade de engenheiros no final da linha de produção que descubram os defeitos das peças e procurem corrigi-los, fazendo, apenas no final, o controle de qualidade. Como já dissemos, na via japonesa o controle de qualidade é incorporado, em parte, ao trabalho de operação das máquinas.

estava posto, neste sentido, como sujeito (negado)), na passagem desta para a grande indústria taylorista-fordista, como vimos, “passamos da existência de um sujeito (negado) à negação de sua existência como sujeito” (Paulani, 1995: 8), uma vez que retira-se do trabalhador qualquer laivo de autonomia sobre o processo de trabalho que ainda possa restar e uma vez que o trabalhador torna-se o meio através do qual o capital morto produz. Na passagem da grande indústria taylorista-fordista para a indústria toyotista há, como vimos de discutir, um certo resgate do papel do trabalhador dentro do processo produtivo, de modo que agora o trabalhador existe como sujeito negado (de uma forma mais forte que na fase inicial da indústria): se “antes (do primeiro para o segundo momento) passamos da existência de um sujeito (negado) à negação da sua existência como sujeito, agora (do segundo para o terceiro) passamos da negação da sua existência como sujeito à sua efetiva existência como sujeito negado” (Paulani, 1995: 9), isto é, nesta última fase o trabalhador volta a existir como sujeito “mas sua negação não está mais, como na fase inicial, entre parêntesis, ela é efetiva e efetivamente põe o trabalho vivo como sujeito negado (ao invés de negá-lo)” (Paulani, 1995: 9). No primeiro momento o trabalho vivo é pois sujeito (embora negado), na segunda fase meio, objeto (a negação da existência do trabalhador como sujeito) e, na terceira, há a posição de um sujeito negado que, embora negado, é sujeito. Assim, quando dizemos “‘o operário é o trabalhador da grande indústria’ de alguma forma dou conta da pressuposição do sujeito negado ‘trabalho vivo’, pois que o operário da grande indústria pré fordismo/taylorismo, apesar de já estar em face da máquina, ainda se põe como sujeito do processo de trabalho. Quando digo ‘o operário é o participante da gestão’ de alguma forma dou conta da efetiva posição da força viva de trabalho como sujeito negado, dou conta de seu estatuto ambíguo que o coloca como responsável mentalmente por um processo produtivo ainda comandado em última instância pela lógica da valorização. (Cabe lembrar que teríamos, neste caso, não um ‘juízo de reflexão’, mas um ‘juízo de inerência’, pois que o sujeito ‘operário’ não passa no predicado ‘participante da gestão’, ao contrário, é posto por ele.) Quando digo, porém, ‘o operário é o operário fordista’ ou o operário é o operário taylorista’, simplesmente perco o operário na coisa, no autômato no qual ele se transforma” (Paulani, 1995: 10). É desta forma que podemos concluir, pois, que a lógica humana não se intromete na indústria toyotista porque o processo de trabalho está a serviço

do processo de valorização, isto é, a lógica ainda é a da acumulação: o trabalhador, agora, usa toda a sua força mental para e pela lógica da acumulação, isto é, o capital, percebendo que comprava a força de trabalho, resolveu pôr a seu serviço, inclusive, a força mental do trabalhador. Assim, se na passagem do primeiro para o segundo momento, diríamos nós, aumenta a alienação do processo de trabalho, do segundo para o terceiro momento a alienação neste sentido diminui. Mas isto não elimina, como mostra Paulani, a contradição²⁰⁸ entre o fato de a força de trabalho ser viva e o fato de o trabalhador ser posto no processo de produção como sujeito negado²⁰⁹. Continuemos, portanto. Do ponto de vista lógico (e histórico, como o capitalismo contemporâneo vem demonstrando), é a expulsão do trabalho vivo da produção que representa, na nossa visão, a resolução da contradição entre a permanência do trabalho vivo no processo de produção e a sua existência como meio (ainda que, no trabalho toyotista, este sujeito negado seja um sujeito e não mais um mero objeto). De toda forma, entretanto, é o autômato da microeletrônica a base técnica da produção no toyotismo e o trabalhador ainda permanece, aqui, subsumido materialmente ao processo de produção posto em marcha por este autômato. Do ponto de vista lógico e histórico, portanto, concebamos a possibilidade do aparecimento da pós-grande indústria.

3. A pós grande indústria

A grande indústria é, pois, momento em que o trabalho simples é posto, momento em que se passa, portanto, à posição da determinação qualitativa da substância do valor. Se na cooperação simples, pois, o trabalhador era ainda sujeito do seu processo de trabalho, a grande indústria, entretanto, coloca o trabalhador a serviço da máquina, coloca-o como seu apêndice: temos aí, pois, a subordinação real do trabalho ao capital. Se a grande indústria

²⁰⁸ A primeira contradição refere-se, como vimos, à inadequação entre a existência de um sujeito (negado) e a lógica de acumulação capitalista. É neste sentido que o taylorismo-fordismo constitui plenamente a posição da forma na matéria.

²⁰⁹ Com o recurso da dialética, pois, nem jogamos fora Marx (que explora brilhantemente as fases pelas quais passa a indústria no capitalismo clássico) nem negamos o fato de que o taylorismo e o fordismo representaram verdadeiras revoluções quanto ao processo de trabalho. Também na passagem da grande indústria taylorista-fordista para a indústria toyotista nem fechamos os olhos para as transformações de

aparece, entretanto, “como a negação do processo de trabalho, a pós grande indústria é a segunda negação do processo de trabalho, é na realidade a negação da negação” (Fausto, 1989: 49). Vejamos.

Tínhamos na grande indústria²¹⁰, o processo de trabalho negado, posto como processo de valorização, como processo cuja finalidade era a produção de mais valor: a produção de riqueza (ou, antes, a falsa riqueza) aparecia, aí, como finalidade: se fundamos a verdadeira riqueza na relação de prazer entre os homens e as coisas, e se na grande indústria a finalidade do processo de produção é a produção da riqueza, então, na grande indústria, temos que riqueza é ... a imensa coleção de mercadorias, temos pois, a riqueza que se interverte em não riqueza. Mas a grande indústria se desenvolve e à medida em que o trabalho é reduzido a um mínimo, passamos a um mundo onde a criação de riqueza já não tem a ver com o dispêndio de trabalho imediato, mas com o desenvolvimento do maquinário. Temos aqui, pois, como base técnica da produção, a automação, a robótica, a qual suprime a base do processo de valorização, porque suprime a necessidade da subordinação material do trabalhador ao capital: se o capital, para se mover com mais liberdade, expulsou o trabalho imediato do processo de produção, temos agora, pois, um movimento que se nega a si mesmo na medida em que ele implode o seu próprio fundamento (Fausto, 1989: 55): “o capital é ele próprio a contradição em processo, porque ele reduz o tempo de trabalho a um mínimo, enquanto põe, por outro lado, o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza. Por isso ele reduz o tempo de trabalho na forma do tempo excedente; por isso põe o [tempo] excedente, em medida crescente, como condição - questão de vida ou de morte - para o trabalho necessário (...) Na realidade são entretanto condições materiais para fazê-lo explodir. [Uma nação é verdadeiramente rica quando se trabalha 6 horas em vez de 12]” (Marx, 1986b: 229).

Se a pós grande indústria representa a negação da negação do processo de trabalho, o que representa, mais precisamente, esta segunda negação?

grande monta que estão ocorrendo nem jogamos fora o arsenal teórico que o materialismo dialético pode nos fornecer para compreender tais mudanças (Paulani, 1995: 14-15).

²¹⁰ Usamos aqui o termo grande indústria para representar inclusive a indústria toyotista. Para a compreensão da expulsão do trabalho vivo do processo de produção uma tal denominação, depois de termos compreendido o que se passa quando da transição da grande indústria taylorista-fordista para a indústria toyotista, não nos traz prejuízo.

“Na terceira forma [a pós grande indústria] temos a ‘negação’ do trabalho como fundamento do valor, e do tempo de trabalho como medida da grandeza de valor” (Fausto, 1989: 56): se na grande indústria o processo de trabalho é negado na forma de processo de valorização - e isto acontece na medida em que o capital se apropria da ciência, do que resulta o sistema mecânico (fenômeno que simplifica o trabalho, o qual é posto como apêndice da máquina²¹¹) - na pós grande indústria “a ciência (...) é posta na matéria (...) surge assim uma espécie de ciência objetivada na matéria” (Fausto, 1989: 59). Enquanto na grande indústria “o capital se valia da ciência para adequar a matéria aos seus fins, ele é levado a fazê-lo uma segunda vez (...) [de modo que] o esqueleto material enquanto tal, se torna simples suporte da ciência” (Fausto, 1989: 59) pois o capital “se apossa de um intelecto, mas acaba sendo dominado por ele” (Fausto, 1989: 59).

“As modificações [entretanto] que descrevem os *Grundrisse* só são plenamente compreensíveis, se se pensar que elas revolucionam as relações entre o tempo (e o espaço) de não trabalho” (Fausto, 1989: 63). Se o produtor é colocado para fora do processo de produção (pelo processo de automação), isto representa, antes, uma invasão do espaço do trabalho pelo espaço do não trabalho. Isto porque o trabalho que “sobra” no processo de produção é o trabalho do agente inovador, o qual opera seus conhecimentos e os aplica à produção. Segundo Haddad (1996), o trabalho do agente inovador não pode ser considerado trabalho mas atividade. E isto por quatro razões.

- 1) O agente inovador não possui jornada de trabalho no sentido de que ele não ‘trabalha’ durante o tempo que é destinado para o trabalho. Os agentes envolvidos com o processo de inovação “exercem atividades de cunho teórico abstrato, dos técnicos até os cientistas, passando pelos engenheiros. Suas atividades incomodam-lhes o sono, perturbam suas férias, etc., o que não significa necessariamente que elas não lhe sejam prazerosas” (Haddad, 1996: 42). Deste modo, se o trabalhador taylorista-fordista vende sua força física de trabalho e o trabalhador toyotista sua força física e mental, o agente inovador vende sua força anímica.

²¹¹ E não podemos aqui negar que também na indústria toyotista, embora o trabalhador não seja mero apêndice da máquina porque readquire um papel mais importante no processo de produção, o grande poder da ciência posta na forma do maquinário se faz evidente, o que anuncia de maneira contraditória a pós-grande indústria.

- 2) O processo de reprodução do agente inovador já não é anônimo. “A rigor, o tipo ideal de agente inovador é o pós-graduado que se submeteu à uma orientação pessoal de alguém que detém uma parcela de conhecimento não totalmente socializado (saber de fronteira), seja por conta do nível de profundidade, seja por conta do grau de especialização” (Haddad, 1996: 42).
- 3) O rendimento do agente inovador não é salário. “Este rendimento, aliás, guarda algumas semelhanças com a renda fundiária. Da mesma forma que a propriedade fundiária é o outro do capital (seu pressuposto) e a renda fundiária é a contrapartida do monopólio da classe proprietária da terra, a ciência é o outro do trabalho (posto pelo capital) e a ‘renda do saber’ é a contrapartida da posse (oligopolística) de conhecimento relativamente exclusivo” (Haddad, 1996: 42-43). Deste ponto de vista, o agente inovador faz o capitalista sair sempre na frente de modo que este acaba obtendo um lucro extraordinário que é repartido entre ambos. Sob esta ótica, portanto, o rendimento do agente inovador é derivado diretamente da relação entre ele e o capitalista. Supondo ainda que este agente é proprietário do saber, ele pode ser posto ao lado dos componentes das três grandes classes tal como Marx as define: teríamos, pois, no capitalismo contemporâneo, ao lado das camadas já discutidas, quatro grandes classes: trabalhadores, capitalistas, proprietários de patrimônio (dinheiro, terra, etc.) e agentes inovadores.
- 4) A atividade inovadora, ao contrário do trabalho, não produz **diretamente** mercadorias, riqueza. Além disto concordamos aqui com Haddad (1996) que afirma a partir de Marx que a posição do trabalho é o último desenvolvimento da relação valor, isto é, que a posição da ciência como fundamento da riqueza representa uma mutação essencial no processo de produção no sentido que opera uma segunda negação do valor (a primeira negação do valor é posta porque o valor é quando não é mais, quando é posto como negado, como procuramos mostrar anteriormente). Entretanto devemos salientar aqui que esta segunda negação não pôs em xeque, até agora, a orientação mais geral do processo de produção capitalista materializada na lógica não humana da acumulação. Com isto estamos tentando dizer que a última forma da relação valor ainda não foi totalmente negada. Isto porque não basta que o valor seja negado no processo produtivo

sem que, do ponto de vista sistêmico, as forças humanas conscientemente organizadas ponham a reprodução material a seu serviço. Tudo se passa como se, para completar essa segunda negação do valor, fosse necessária uma mudança não só material mas também formal.

Com isto estamos tentando dizer que, para nossos propósitos, se o trabalho se extingue na produção e se a riqueza tem como fundamento não mais o trabalho mas a ciência, extingue-se, junto com a extinção do trabalho, a alienação no vivido do trabalhador produtor de bens materiais. A alienação sistêmica, contudo, não se extingue, ainda que concordemos com Haddad (1996) quanto ao fato de que uma nova mutação essencial poderia fazer com que o processo de inovação tecnológica se orientasse, a partir de um certo ponto, por uma lógica propriamente humana, no sentido não de criar insatisfação para alimentar a lógica da acumulação mas de ter como objetivo fundamental a reprodução material da vida humana.

Se, portanto, o trabalho do agente inovador não é trabalho mas atividade, este não está mais alienado do processo de trabalho, do produto (no sentido de que se reconhece no produto mas não no sentido de que o que é produzido lhe pertence) e de si mesmo (uma vez que agora o trabalho é criativo porque gratifica, etc.). Mas o agente inovador ainda está sujeito à alienação frente ao outro: embora não seja explorado pelo capitalista (o rendimento deste agente tem origem no fluxo de lucro extraordinário que é repartido entre ambos, capitalistas e agentes inovadores), ele trabalha para a acumulação. Não pode inventar qualquer coisa. Tem que inventar produtos, processos, etc. que gerem lucro extraordinário, isto é, trabalha para a lógica da acumulação. Vale ressaltar aqui, ainda, que, num certo sentido, este agente está alienado até o seu âmago: vende sua criatividade, sua força anímica, uma habilidade tipicamente humana, colocando-a a serviço da acumulação.

Deste modo, se o tempo de não trabalho é tempo de não trabalho para todos, este passa a produzir a verdadeira riqueza. Se na grande indústria o tempo é de trabalho, trabalho que cria mais valor, trabalho que se expressa, antes, no processo de valorização, então o sistema aparece, verdadeiramente, como um movimento onde o consumo (e, portanto, a relação de prazer entre os homens e as coisas) está antes a serviço da produção. Temos, pois, um momento do sistema em que a riqueza é não riqueza, onde a riqueza é posse e não satisfação

(porque o tempo de trabalho entra no tempo de não trabalho)²¹². Assim, se a produção de riqueza depende do trabalho e se o trabalho é alienante, então o trabalho é o termo que interverte, na grande indústria, a liberdade em não liberdade, a riqueza em não riqueza e a satisfação em não satisfação. Se, entretanto, “o percurso necessário liberdade-riqueza-satisfação” é bloqueado pelo trabalho - porque o trabalho é processo de valorização, produção da riqueza como um fim em si - então o trabalho acaba por minar a liberdade e a satisfação a partir da riqueza: a riqueza, falsa riqueza, bloqueia, pois o caminho que levaria o “homem” da liberdade à satisfação.

Se o tempo de trabalho é, antes, tempo de não trabalho – na pós grande indústria – situamo-nos, diferentemente, numa condição um tanto quanto diversa. O trabalho deixa de bloquear aquele percurso e temos agora um momento em que a produção da riqueza material já não depende do trabalho e um tempo em que se produz a verdadeira riqueza - a ciência, a arte, etc., tempo que é de não-trabalho.

Devemos, contudo, notar aqui que a pós grande indústria é o momento de uma contradição extrema entre forma e matéria: se a ciência é agora o fundamento da riqueza, a forma capitalista, a qual distribui renda através dos salários, lucros e renda da terra não se alterou. Desta forma fica problematizada a fase da superindústria ou da pós-grande indústria. E isto por duas razões. Por um lado, a atividade do agente inovador – o qual pode não estar materialmente subordinado ao capital mas está certamente subordinado do ponto de vista formal – está, de alguma forma, subordinada, ainda, à lógica da acumulação. Por outro lado, o aumento do subemprego, do emprego em tempo parcial, do desemprego, em suma, do lumpemproletariado (no sentido mais amplo em que Gorz utiliza este termo) demonstra que uma transformação material de monta como a que estamos atravessando entra em contradição com a forma capitalista (que não se modificou), o que traz à tona o problema do aumento dos excluídos da lógica da acumulação capitalista ou do surgimento de uma sociedade dicotomizada.

²¹² Lembremos, aqui, do pai de família prostrado em frente à televisão, sem sequer poder ouvir o que o repórter tem a dizer, depois de um dia maçante de trabalho. Momentos depois, ele janta e começa a se preparar para ir dormir porque o dia seguinte vai ser um longo dia de trabalho...de vez em quando ele tira férias do trabalho.

Devemos nos perguntar aqui, por fim, se entraremos numa fase de modificação negociada da forma capitalista (Lipietz (1989) e Gorz (1991)) ou entraremos numa fase pós catastrófica (Kurz (1991)). É esta a pergunta que resta a ser respondida.

Bibliografia Básica

Althusser, L. & Balibar, E. (1973). **Para leer El Capital**. Cidade do México: siglo veintiuno editores.

Antunes, R. (1995). **Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. São Paulo: Cortez.

Antunes, R. (1999). **Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. Boitempo Editorial.

Arantes, P. E. (1996). **Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Aznar, G. (1993). **Trabalhar menos para trabalharem todos**. São Paulo: Editora Página Aberta.

Benton, T. (1984). **The rise and fall of structural marxism**. Londres: MacMillan.

Castro, N. A. de (org) (1995). **A Máquina e o Equilibrista: inovações na indústria automobilística brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Coriat, B. (1994). **Pensar pelo avesso: o modelo japonês de trabalho e organização**. R. de Janeiro: Revan, UFRJ.

Dejours, C. (1995). **A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho**. São Paulo: Cortez.

Fausto, R. (1987a). **Marx: Lógica & Política**. Tomo I. São Paulo: Brasiliense.

Fausto, R. (1987b). **Marx: Lógica & Política**. Tomo II. São Paulo: Brasiliense.

_____ (1989). A Pós-Grande Indústria. In: **Lua Nova**, número 19, novembro.

Frederico, C. (1995). **O jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)**. São Paulo: Cortez.

Gorender, J. (1983). Apresentação. In: Marx, K. **O Capital**. S. Paulo: Abril Cultural, Coleção “Os Economistas”.

Gorz, A. (1991). **Capitalisme, Socialisme, Écologie. Désorientations, Orientations**. Paris: Galilé.

Giddens, A. (1991). **As Conseqüências da Modernidade**. S. Paulo: Ed. Unesp.

Haddad, F. (1996). **De Marx a Habermas: o materialismo histórico e seu paradigma adequado**. Tese de doutorado, FFLCH.

Hammer, M. (1997). **Além da reengenharia: como organizações orientadas para processos estão mudando nosso trabalho e nossas vidas**. Rio de Janeiro: Campus.

Hollanda Filho, S. B. de (1996). **Os desafios da indústria automobilística: a crise da modernização**. São Paulo: IPE/USP.

IMEL (1986). “Prologo de la primeira edicion en aleman (Moscú, 1939)”. In: Marx, K. (1986a). **Elementos Fundamentales para La Crítica de la Economía Política – borrador 1857-1858**. Volume I. Cidade do México: siglo veintiuno editores.

Konder, L. (1965). **Marxismo e Alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

Kurz, R. (1993). **O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Landes, D. S. (1969). **The unbound Prometheus: technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present**. Cambridge. Univ. Press.

Leite, M. de P. (1994). **O Futuro do Trabalho**. São Paulo: Editora Página Aberta.

Lipietz, A. (1989). **Audácia: uma alternativa para o século 21**. São Paulo: Nobel, 1991.

Marx, K. (1986a). **Elementos Fundamentales para La Crítica de la Economía Política – borrador 1857-1858**. Volume I. Cidade do México: siglo veintiuno editores.

Marx, K. (1986b). **Elementos Fundamentales para La Crítica de la Economía Política – borrador 1857-1858**. Volume II. Cidade do México: siglo veintiuno editores.

Marx, K. (1986d). **Contribución a la crítica de la Economía Política**. Cidade do México: siglo veintiuno editores.

Marx, K. (1990). **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Ed. Mandacaru.

Marx & Engels (s.d.). **A Sagrada Família ou Crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes**. São Paulo: Martins Fontes.

Marx, K. (1993). **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70.

Marx, K. & Engels, F. (1979). **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.

Marx, K. (1988). **O Capital: crítica da Economia Política**. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural.

Marx, K. (1988). **O Capital**. 3ª edição. São Paulo: Ed. Nova Cultural.

Marx, K. (1985). **Capítulo VI Inédito de O Capital: resultados do processo de produção imediata**. S. Paulo: Ed. Moraes.

Mattoso, J. E. L. (1995). **A desordem do trabalho**. São Paulo: Editora Página Aberta.

Mészáros, I. (1981). **Marx: a Teoria da Alienação**. Rio de Janeiro: Zahar.

Moraes Neto, B. R. de (1997). “Microeletrônica e produção industrial: uma crítica à noção de ‘Revolução Generalizada’”. In: **Seminário IPE/USP N° 16/97**.

Paiva, J. (1996). **A Revolução na Pós-Modernidade: a subjetividade e a nova civilização**. Fortaleza: Ed. Sem Fronteiras.

Paulani, L. M. (1998). “Ruy Fausto e o pacto com a dialética”. In: Musse, R. & Loureiro, I. M. (org). **Capítulos do Marxismo Ocidental**. São Paulo: Ed. da UNESP- FAPESP.

Paulani, L. M. (1997). “Globalização, Mundialização ou Internacionalização”. In: **FIPE- Informações**, n° 203, agosto.

Paulani, L. M. (1995). “A objetivação do processo de trabalho a partir da grande indústria”. Inédito, mimeo.

Paulani, L. M. (1991). **Do Conceito de Dinheiro e do Dinheiro como Conceito**. Tese de doutorado - IPE/USP.

Paulani, L. M. e Pait, H. (1994). "As Eleições e a Dialética da Necessidade". São Paulo: inédito, **mimeo**.

Pochmann, M. (1999). **O trabalho sob fogo cruzado: exclusão, desemprego e precarização no final do século**. S. Paulo: Contexto.

Rifkin, J. (1995). **O fim dos empregos: o declínio inevitável dos níveis de empregos e a redução da força global do trabalho**. São Paulo: Makron Books.

Teixeira, F. J. S. & Oliveira, M. A. de (orgs) (1996). **Neoliberalismo e reestruturação produtiva: as novas determinações do mundo do trabalho**. São Paulo: Cortez.

Veiga, J.E. (1995). "Como será o próximo surto capitalista?". São Paulo: inédito, **mimeo**.

Womack, J. P. (org) (1992). **A Máquina que mudou o mundo**. Rio de Janeiro: Campus.

Bibliografia Complementar

Antunes, R. & Rêgo, W. L. (1996). **Lukács: um Galileu no século XX**. São Paulo: Boitempo Editorial.

Fromm, E. (1983). **Conceito Marxista do Homem**. Rio de Janeiro: Zahar.

Gorz, A.(1988). **Metamorphose du Travail. Quête du Sens. Critique de la raison économique**. Paris: Editions Galilée.

Gorz, A. “La Crise de l’idée de travail et la gauche post-industrielle”. **In: Capitalisme, Socialisme et Ecologie**.

Heilbroner, R. (1994). **O Capitalismo do século XXI**. Rio de Janeiro: Zahar.

Hegel, G .W. F. (1992). **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome - Vol. I**. Lisboa: Edições 70.

Lukács, G. (1981). **Georg Lukács: sociologia**. São Paulo: Ática.

Marx, K. (1986c). **Elementos Fundamentales para La Crítica de la Economía Política – borrador 1857-1858**. Volume III. Cidade do México: siglo veintiuno editores.

Napoleoni, C. (1981). **Lições sobre o capítulo VI (inédito) de Marx**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.

Nicolaus, M. (1986). "O Marx desconhecido". In: Marx, K. (1986a). **Elementos Fundamentales para La Crítica de la Economía Política – borrador 1857-1858**. Volume I. Cidade do México: siglo veintiuno editores.

Petrovic, Gojo (1988). "Alienação". In: Bottomore, T. (editor). **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Zahar.

Prado, E. F. S. (s.d. a). "Crítica da Razão Econômica". S. Paulo: **mimeo**, inédito.

Prado, E. F. S (s.d. b) "Conceitos de ação racional e os limites do enfoque econômico". S. Paulo: **mimeo**, inédito.

Prado, E. F. S. (1993). **Metodologia da economia: individualismo & holismo?**. S. Paulo: **mimeo**, inédito.

Prado, E. F. S (s.d. b) "Conceitos de ação racional e os limites do enfoque econômico". S. Paulo: **mimeo**, inédito.

Prado, E. F. S (1991). **Economia como ciência**. S. Paulo: IPE/USP.