

Crítica da Economia Política como Teoria Social Crítica

Iderley Colombini Neto¹

Resumo

A teoria crítica como forma de pensamento pretende resgatar como ponto de partida a concepção de crítica estabelecida por Marx, ou seja, não uma crítica a determinados encadeamentos lógicos de uma teoria, ou a determinados pressupostos, mas uma teoria crítica como uma crítica social, que ao desvendar a mistificação das categorias norteadoras da sociedade atual, não só revela a gênese dessas categorias como também a própria gênese dessa sociedade. A crítica dentro da teoria crítica deve ser compreendida no sentido de elucidar sobre a centralidade do ser humano na formação dos fenômenos sociais, mesmo na falsa aparência da sociedade 'objetificada' capitalista. A Crítica da Economia Política de Marx se constitui exatamente nesse sentido, ou seja, em mostrar o processo de naturalização e fetichização existente nas categorias econômicas, tendo como ponto central a incorporação da categoria 'trabalho' como um dado natural. A partir da compreensão a-histórica do trabalho abstrato como gasto fisiológico de energia, a riqueza capitalista se torna algo natural, restando ao ser humano uma posição secundária em relação ao movimento do capital.

Palavras Chaves: Teoria Crítica, Crítica da Economia Política, Marxismo, Marxismo Aberto, Trabalho Abstrato.

Abstract

Critical theory as a form of thought seeks to rescue as a starting point the conception of criticism established by Marx, that is, not a critique of certain logical threads of a theory, or certain assumptions, but a critical theory as a social critique, which Not only reveals the genesis of these categories but also the genesis of that society. Critique within critical theory must be understood in order to elucidate the centrality of the human being in the formation of social phenomena, even in the false appearance of capitalist 'objectified' society. Marx's Critique of Political Economy is exactly in this sense, that is, in showing the process of naturalization and fetishization existing in the economic categories, having as central point the incorporation of the category 'work' as a natural datum. From the a-historical understanding of abstract labor as a physiological expense of energy, capitalist wealth becomes natural, leaving the human being a secondary position in relation to the movement of capital.

Word Reference: Critical Theory, Critique of Political Economy, Marxism, Open Marxism, Abstract Work.

¹ Doutor e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGE/UFRJ) e graduado pela Universidade de São Paulo (FEA-USP). O autor agradece as sugestões e discussões com Isabela Nogueira, Bruno Hofig, Eduardo Costa Pinto, John Holloway e Sergio Tischler, obviamente se comprometendo com qualquer erro ou omissão. Agradece também ao apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).
Email: *iderley_colombini@hotmail.com*.

Introdução

A crítica da economia política como uma teoria social crítica tem no fetichismo das mercadorias o movimento das forças econômicas abstratas que se colocam sobre a sociedade. No entanto, por mais objetiva que seja essa força, em sua natureza, a natureza econômica é uma natureza socialmente constituída (Bonefeld 2014, p. 2). Os movimentos das categorias econômicas apesar de aparecerem como naturalmente autônomos, são em realidade construções sociais que se “impõe sobre os seres humanos por detrás de suas costas”, como argumentou Marx no “Capital”, em movimentos de coisificação do próprio ser humano. A essência da crítica, como crítica social, não se refere simplesmente a dialética do movimento das categorias, mas à uma dialética negativa, em que se nega no movimento das categorias a sua própria forma de aparência como reificação da sua essência como processo social.

A importância da teoria crítica, vista a partir da dialética negativa, está na desconstrução e construção das categorias capitalistas (forma, luta, objetificação, superação, classe, Estado, acumulação primitiva permanente, mercado mundial), que ao serem desconstruídas negam a sua forma fetichizada que se impõe sobre a sociedade, ao mesmo tempo em que ao serem construídas revelam o processo de gênese da sociedade capitalista. As formas econômicas antes autônomas e objetificantes do próprio fazer humano se revelam como construções sociais específicas, que se impõe dentro do seu momento histórico e lógico na constituição e classificação do ser humano.

A formação de classe, assim como a constituição de um mercado mundial com diferentes formas de Estado, apesar de se apresentarem como movimentos sociais autônomos e independentes, guardam em si processo de formação de uma totalidade social. É através do descortinamento dessas relações sociais que se apresentam como categorias objetificadas em seu próprio movimento, que se torna possível compreender o processo de construção social específico das relações capitalistas nos planos concretos de realização.

Nesse sentido, esse trabalho tem como objetivo apresentar a teoria crítica, a partir de sua dialética negativa de desconstrução e construção das categorias capitalistas, buscando identificar como esse processo constitui-se numa totalidade social que se apresenta de forma fetichizada, em que se ‘esconde’ as formas específicas da constituição da luta de classe. Para tanto, na primeira seção, partindo do pensamento de Karl Marx, se discute o conteúdo crítico de uma teoria crítica, para apresentar como na sociedade capitalista as relações sociais se apresentam de forma *falseada*, tendo o ser humano

perdido sua centralidade em movimento de sua coisificação. Na segunda seção, explora-se a importância da teoria crítica desenvolvida por Marx a partir dos desdobramentos teóricos da dialética negativa elaborada por Adorno. Na última seção, apresenta-se a concepção de trabalho abstrato como o conteúdo dessa sociedade falseada em formas fetichizadas.

O que é crítica quando falamos de uma teoria crítica?

“a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e **a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica.** (...) Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade, etc. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Karl Marx, p. 145).

A teoria crítica como forma de pensamento pretende resgatar como ponto de partida a concepção de crítica estabelecida por Marx. Trata-se não de uma crítica a determinados encadeamentos lógicos de uma teoria, ou a determinados pressupostos, mas de uma teoria como uma crítica social. Ao desvendar a mistificação das categorias norteadoras da sociedade atual, a teoria crítica não só revela a gênese dessas categorias como também a própria gênese dessa sociedade.

Em “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, Marx deixa muito clara tal perspectiva ao colocar como base a noção da crítica da religião, a qual implica na crítica às aparências ou ilusões que se mostram como coisas reais não construídas socialmente. A concepção dessa crítica feita por Marx deve ser vista dentro do debate *pós-hegeliano*, que deu centralidade à discussão da religião e da existência de Deus. Fierbach terá uma participação central nesse debate ao elaborar a tese de que Deus não é algo exterior a nós. Pelo contrário, Deus seria uma projeção da imaginação humana. Fierbach não coloca em questão a existência de Deus, mas se pergunta de que forma se dá essa existência e sua origem. Assim, a própria crítica da religião não se formula em relação à existência de Deus, mas evidencia que a própria religião é algo construído pelas pessoas. Ao colocar que nós, como sociedade, construímos o conceito de Deus, abre-se a possibilidade de pensar a transformação desse Deus. Se nós o criamos, podemos transformar Deus no que bem entendermos.

Criticar, portanto, não é apenas dizer que a religião é falsa, ou que Deus é falso (não real), mas fundamentalmente um produto nosso, o que significa dizer que nós o podemos

transformar. Na crítica da religião, Deus não é mais algo externo sobre os seres humanos, o qual estaria em uma posição de inacessibilidade. A crítica, portanto, inverte a ordem da criação. Não é mais Deus o nosso criador, nós que o criamos. Se pensarmos em Deus como um conceito que nega totalmente nosso poder de criar um mundo, quando criticamos Deus como algo criado por nós, passamos a revelar nosso poder de transformar o mundo. A crítica da religião coloca o homem com o poder de se tornar o seu próprio sol, de se colocar como o motor central da transformação e criação do seu mundo real. Essa crítica é um descobrimento da nossa capacidade, do nosso poder, de transformar as coisas. “O conhecimento, nesse sentido, é a reapropriação do objeto por parte do sujeito, a recuperação do poder-para. O objeto nos enfrenta como algo separado de nós, algo que está fora. O processo do conhecimento é, portanto, crítico: negamos a exterioridade do objeto e buscamos mostrar como nós, o sujeito, o criamos” (Holloway 2003, p. 172).

Outra forma de apresentar a crítica nos moldes de Marx é mostrar a crítica como uma análise genética, como um conceito que busca a gênese, a origem dos fenômenos. Se quiseres entender Deus, pergunte: de onde ele vem? Se quiseres entender o matrimônio, pergunte: de onde ele vem? Se quiseres entender o Brasil, de onde ele vem? Se quiseres entender o dinheiro, de onde ele vem? Qual a gênese, o modo de formação desses fenômenos? Não é questão de aprender sobre Deus, de desenvolver e aprimorar uma teologia. A questão está em compreender de onde surge o conceito de Deus. A ideia de crítica é ao mesmo tempo uma exigência científica. O pensamento tem como desafio entender a gênese dos fenômenos, a origem dos fenômenos.

Tanto na “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” quanto em “O Capital”, Marx mostra sua ruptura com Feurbach. Marx apresenta a projeção de Deus como construída por uma sociedade, por um Estado, por um momento específico, o que rompe com a perspectiva a-histórica de Feurbach. Para Feurbach, o ser humano por essência vive em uma condição de alienação, em uma condição de carência que nos faz projetar essa imagem de Deus. Marx coloca que vivemos nessa condição de alienação por causa da sociedade específica em que vivemos. Dado Deus ser criação dessa sociedade, é ela a responsável por gerar essa alienação, por construir essa inversão da realidade que faz desaparecer a nossa capacidade de transformação do mundo.

Não existe um ser humano em abstrato. O ser humano existe dentro de uma determinada sociedade, de um determinado Estado, de uma determinada família etc. A ideia central, portanto, é a historicidade, a condição histórica do ser humano e a construção de um mundo historicamente específico. O que fazemos faz parte de um

mundo dos homens. Se nós estamos criando Deus é porque vivemos em um mundo que nos faz crer em Deus. Deus, portanto, não é um erro, não é um equívoco, mas uma aparência que é um produto histórico dessa sociedade na qual vivemos. Se nós dizemos que Deus não existe, isso não muda nada, pois essa sociedade vai continuar produzindo esse conceito de Deus. Podemos dizer que Deus é uma aparência falsa, mas uma aparência socialmente efetiva – e nesse sentido, real. Não é um erro, é realmente um produto dessa sociedade. Portanto, a única forma de abolir Deus, essa aparência falsa, seria abolindo essa sociedade, ou transformando tal sociedade que produz essa falsa aparência que se impõe sobre nós.

Na medida em que desvela a origem dos conceitos através dos quais os seres humanos representam o mundo e orientam seu agir, o pensamento científico também nos revela que todos os conceitos são produtos sociais. E, portanto, também os conceitos de Marx são produtos sociais. O capital é um produto social, mas a nossa própria leitura do capital também é um construto social historicamente específico. As nossas próprias ideias são parte da sociedade na qual vivemos. Não existe uma leitura a-histórica de um texto. Se entendermos a crítica da religião como um produto histórico social, temos que entender que tudo o que pensamos é um produto histórico e social.

A crítica de Marx nos leva a entender o ser humano como o construtor do nosso mundo, o ser humano como um ator social ativo. Criticar o dinheiro não é dizer que o dinheiro não nos agrada. Mas compreender o dinheiro como um produto da atividade humana social e historicamente específica, um produto de uma forma de organização da atividade humana. Podemos dizer que os conceitos que criticamos são conceitos que escondem o poder da criatividade humana. No caso da religião, esse apagamento do poder transformador humano é muito claro. Deus é a negação do poder criador humano, na medida em que aparece como o todo criador. Mas não é só Deus: o dinheiro, o Estado, o capital, as classes, também possuem essa característica de apagar a determinação desses entes como produtos da atividade humana. É a capacidade das categorias e dos fenômenos sociais de apagarem o poder criador humano que Marx nos revela com seu conceito de fetiche. “A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [Selbstentfremdung] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da economia política” (Marx 2010, *Crítica do Direito de Hegel*, p. 147).

Teoria Crítica como necessidade ontológica da sociedade capitalista

“O Capital”, ou a crítica da economia política, irá analisar como a nossa sociedade possui elementos e categorias, assim como Deus e a religião, que negam ou se colocam na direção de apagar nosso poder de transformar o mundo, passando a atribuir a outros elementos essa centralidade da transformação. Estudar a partir da categoria crítica não é uma questão de justiça, moralidade ou de verdade, mas de origem – afinal, de onde vêm essas categorias criticamente analisadas? Contudo, essa posição da compreensão crítica possui duas leituras. Uma é a ideia de superestrutura, em que estaria Deus, ideologia, etc e embaixo estaria as relações ou atividades humanas propriamente ditas, a estrutura, que explicaria esse andar de cima. Essa visão colocaria uma teoria marxista da religião, da política, da cultura, da economia etc. A leitura que se faz aqui não é esta. Não vamos realizar uma análise da economia marxista, mas vamos seguir o projeto de Marx de analisar a nossa sociedade capitalista a partir da crítica como a crítica a religião. Ou seja, utilizamos a crítica como intenção de entender o mundo a partir da atividade humana, como reveladora de diferentes categorias e conceitos derivados da atividade humana. A crítica aos diferentes fetiches, que negam a centralidade da atividade humana, não deve se desenvolver a partir de estruturas fixas específicas, mas deve se debruçar em entender como a organização social em sua totalidade produz esses fenômenos como estruturas aparentemente desconexas. A ideia da crítica está na intenção de compreender o mundo a partir das formas de constituição da atividade humana.

Se a nossa intenção é compreender essa gênese social e suas relações internas, “não nos desloquemos, como [faz] o economista nacional quando quer esclarecer [algo], a um estado primitivo imaginário.” (Marx 2008, *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, p. 80). Não se deve supor na forma do fato, do acontecimento, aquilo que se deve deduzir, ou seja, a relação interna e necessária entre duas coisas. Por isso a necessidade de partir da abstração mais simples da reprodução social até a sua forma concreta mais complexa.

“O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (Gegenstand) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez coisal (Sachlich), é a objetivação (Vergegenständlichung) do trabalho. A efetivação (Verwirklichung) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (Entwirklichung) do trabalhador, a objetivação

como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (Entfremdung), como alienação (Entausserung).” (Marx 2008 *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, p. 80).

Na sociedade capitalista produtora de mercadorias, o trabalho social só se verifica como trabalho social de produtores privados, tendo ainda como desdobramento dessa contradição um outro antagonismo, i.e., o intercâmbio das atividades e produtos privados, sendo ao mesmo tempo algo social, tem que passar necessariamente por uma mediação de um outro produto particular, mas que seja ao mesmo tempo geral (Backhaus 1969). Todo o misticismo do mundo das mercadorias, que Marx trata no fetiche da produção de mercadorias pela sua forma valor, se expressa no fato paradoxal de que as mercadorias são ao mesmo tempo ela mesma e uma outra coisa em uma forma geral (dinheiro ou capital)².

No modo de produção capitalista, a sociedade é constituída por relações sociais entre coisas através de uma separação de produtos sociais privados, a qual se apresenta, contudo, ‘**autonomizada**’ em suas próprias formas como produtos auto-moventes. Como nos mostra Marx, essa **objetividade social**³, que se coloca na inversão das formas, é em sua essência uma objetividade social. A produção de mercadorias dá, em realidade, como uma produção de individualidades isoladas socialmente para o mercado. Por isso “se comprenderá que el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y en dinero, sólo se deja descifrar después de que se haya mostrado que esta relación antagónica entre cosas expresa una relación entre hombres, estructurada de manera igualmente antagónica.” (Backhaus 1969, p. 28).

² Marx mostra que a riqueza material só pode assumir generalizadamente a forma da mercadoria, i.e., ela só pode ser a um só tempo valor de uso e valor, ali onde o dinheiro se estabelece como equivalente geral. Noutras palavras, Marx mostra que a forma valor e a forma-dinheiro são inseparáveis: ao contrário do que ocorre nas teorias econômicas burguesas (sejam elas clássicas ou neoclássicas), a teoria marxiana do valor é uma teoria monetária do valor. A mercadoria sendo em sua essência ao mesmo tempo dinheiro, mas também algo distinto dele, nos revela o que Adorno apresenta de maneira mais clara na sua “Dialética Negativa” com a importância da compreensão da sociedade capitalista pela não identidade. Backhaus, através da dialética negativa de Adorno, justamente nos revela esse aspecto negativo da mercadoria, em que ela é “de ese modo identidad de la identidad y de la no identidad” (Backhaus 1969, p. 24).

³ “Objectification (*Vergegenständlichen*), a term adopted from Hegel, receives in Marx's dissertation a psychological shift of meaning, which has its roots in the division of esoteric and exoteric consciousness. Objectification [*Vergegenständlichung* or *Objektivierung*] always means 'inverse presentation', in the sense that in the presentation of a thought its truth is revealed and concealed at the same time.” (Reichelt 1995, p. 51).

No capitalismo, há uma inversão da relação entre as pessoas e as coisas, entre sujeito e objeto. Existe uma objetivação do sujeito e uma subjetificação do objeto. Os produtos gerados por essa sociedade (dinheiro, capital, máquinas, mercadorias), as coisas produzidas pelas pessoas, transformam-se em poderes autônomos frente a seus criadores – e, nesse sentido, parecem sequestrar a agência de seus criadores, tornando-se assim seus sujeitos. As relações sociais no capitalismo não são apenas aparentemente, mas também realmente relações entre coisas: entre o dinheiro e a mercadoria, entre o dinheiro de um e o de outro. A inversão posta pela relação capitalista não é uma invenção, mas algo concreto que passa a determinar a vida social, assim como a religião é criada pelos seres humanos e os seus produtos religiosos passam a guiá-los. Por isso, as abstrações ou aparências da sociedade capitalista são abstrações reais, ou, como nos diria Debord: “No mundo *realmente invertido*, o verdadeiro é um momento do falso” (Debord 1997, p. 11). Apesar de reificado e fetichizado, esse mundo econômico é real, assim como continua a guardar relações sociais definidas. Por isso, a percepção como ilusões reais, que escondem relações sociais específicas e definidas através de conceitos objetificados e autonomizados.

As pessoas inseridas na sociabilidade capitalista não aparecem apenas como indivíduos, mas também o são concretamente, mesmo que em sua substância sejam seres sociais. Mais uma vez, mostra-se a importância da contradição da sociedade capitalista, na qual somos indivíduos e sociedade ao mesmo tempo. Os seres humanos, ao serem privados de sua sociabilidade direta, são transformados em indivíduos, como um complemento necessário da mercadoria de troca que produzem (Holloway 2003, p. 52). Contudo, a teoria social burguesa, como exposto por Marx na “Contribuição à Crítica da Economia Política”, toma como dadas as formas em que cada relação social existe (forma-mercadoria, forma-valor, forma-dinheiro, forma-capital, forma-classe, forma-Estado etc.), o que equivale dizer que essa concepção é cega para a questão da forma, de como as categorias burguesas (mercadorias, dinheiro, capital, valor, classe, Estado etc.) não são nem mesmo pensadas como sendo **formas** ou **modos de existência** das relações sociais. A autonomização das formas econômicas como realizado pela teoria burguesa acaba por eliminar o processo social de construção do ser humano em indivíduo, tendo como naturalizado a compreensão do ser humano na forma do indivíduo capitalista.

A forma valor expressa a essência abstrata do capitalismo, em que a determinação social do valor desaparece em um movimento constante de formas, com cada quantidade econômica afirmando a si mesma como independente, como se fosse uma força ou lei

econômica objetivamente determinada, independente da sua construção social. A análise da forma valor nos submete a uma exposição da lei do valor como um processo de ‘autonomização’ social, com cada análise econômica em termos de movimentos de preços, desenvolvimento de mercados de ações, análises macroeconômicas, que são em si mesmas quantidades econômicas incompreensíveis (Bonefeld 2014). Perceber a importância da reificação para a crítica da economia política, como tão bem enfatizado por Roman Rosdolsky (2001) em seu “Gênese e Estrutura de O Capital”, é se perguntar o que é reificado e o que aparece na reificação. “O que aparece com o processo de fetichização são as relações sociais de produção na forma de coisas econômicas auto-moventes” (Bonefeld 2014).

O Capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas expressada como uma coisa. E é justamente porque ele aparece como coisa que uma teoria racional do modo de produção capitalista deve ser uma teoria crítica. Mostrando a geração contínua dessas formas, Marx mostra implicitamente que as formas de relações sociais não podem ser entendidas como eternas ou como um fato acabado⁴. “As formas de relações sociais são processos-formas, processos de formar relações sociais” (Holloway 2003, p. 154). Nessa desconstrução e construção da realidade falseada que Marx nos clama a desmistificar, a exposição dialética se torna uma necessidade, não uma questão da vontade desse ou daquele teórico. “A sociedade como força autonomizada por si mesma não é compreensível, o que sozinho é compreensível é a lei de autonomização” (Adorno 2011). Ao se positivizar, criar uma lei, uma determinação de um modo de proceder a priori de um determinado fenômeno social, acaba-se por desaparecer, por apagar o seu processo constituinte como forma social. Acaba-se por retirar o sujeito desse fenômeno, transformando-o em objeto. Por isso, na objetivação, acabam por se criar leis positivas dos fenômenos sociais como objetos autônomos, para os quais o ser humano enquanto sujeito desaparece. Dialética negativa nada mais é do que abrir as categorias, abrir os conceitos tomados na nossa sociedade como processos autônomos (objetificados).

⁴ “A reflexão sobre as formas da vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real. Ela começa *post festum* [muito tarde, após a festa] e, por conseguinte, com os resultados prontos do processo de desenvolvimento. As formas que rotulam os produtos do trabalho como mercadorias, e, portanto, são pressupostas à circulação das mercadorias, já possuem a solidez de formas naturais da vida social antes que os homens procurem esclarecer-se não sobre o caráter histórico dessas formas – que eles, antes, já consideram imutáveis –, mas sobre seu conteúdo” (Marx 2013, *O Capital*, cap. 1, p. 211).

Abrir os conceitos é desvendar a sociedade capitalista como fundada na equivalência de desigualdades na produção de mercadorias como forma de valor social. Ou ainda, desvendar a separação do homem de sua totalidade que tem no estranhamento do seu próprio trabalho. A dialética é o método de análise dessas contradições, por meio do qual revelam-se os momentos de formação desses fenômenos sociais e sua naturalização em categorias autônomas. “Tudo o que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição. A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade. (...) A dialética é a consciência consequente da não-identidade. Ela não assume antecipadamente um ponto de vista” (Adorno 2009, p. 13). A dialética negativa, como forma de desmistificar o desaparecimento (o não identitário) do humano na sociedade capitalista, não é uma opção teórica, mas uma necessidade ontológica da nossa própria sociedade (Adorno 2009). A sociedade capitalista não tem uma essência apesar de suas contradições fundantes, mas justamente ‘em virtude’ de suas contradições⁵. Por isso o método que busca desmitificar essas contradições se torna o único método possível de análise.

No processo de reprodução social capitalista como uma relação entre coisas, os fenômenos sociais aparecem como autônomos, em objetificações categoriais com leis de movimento que independem de sua construção social. No movimento das quantidades econômicas, o ser humano desaparece, tornando-se uma distração metafísica e ‘pedante’ para as análises econômicas⁶. Como ‘o que desaparece não pode ser conceitualizado’ (Bonefeld 2014, p. 56), há uma impossibilidade das categorias econômicas burguesas de exprimir a determinação social do seu objeto de análise⁷. A economia política, ao desaparecer com as relações sociais (com o humano) para olhar as leis econômicas,

⁵ “the essence of an antagonistic society is that it is not a society *with* contradictions or *despite* contradiction, but by *virtue of* its contradictions” (Adorno 2008, p. 8–9).

⁶ Ao desaparecer com o ser humano da própria gênese das categorias e fenômenos sociais, a sua aparição através da dialética na forma valor se torna algo metafísico para as análises burguesas. Não por acaso, as acusações das mais diversas correntes econômicas sobre a metafísica de Marx em seu primeiro capítulo. Em uma sociedade que desaparece com o ser humano como o realizador social, revelar a centralidade humana é considerado uma heresia, digno da fogueira e do ostracismo acadêmico. Interessante como Joan Robinson, apesar de toda objetificação da sua teoria, coloca de forma clara os seus limites. “It is true that economists have long dropped such terms as quantities of utility, but it is still common to construct models, in which quantities of 'capital' appear, without giving the slightest detail about what it is that these are supposed to be quantities of. Just as the usual way to give a practical content to the notion of utility is to draw diagrams, the usual way to duck the problem of making sense of quantities of 'capital' is to translate them into algebra. C stands for capital. delta C is the investment. But what is capital? What does it mean? Capital - of course! It must mean something. So lets get on with the analysis, and not bother ourselves with hair-splitting pedants who desire to know what we mean by it.” (Robinson 1965, p.85).

⁷ “O termo dos dialéticos não diz mais, para começar, do que os objetos que não se encaixam em seus conceitos sem deixar um resto, que eles vieram para contradizer a norma tradicional da adequação” (Adorno 1990, p. 5).

impede qualquer conceituação dessas categorias, ou seja, olha o econômico como forma invertida e pervertida, para o qual as relações sociais desaparecem e se tornam um elemento metafísico. Curiosamente, é justamente esse tratamento do econômico que se torna místico ao retirar da sua análise as relações sociais. Por isso, a sociedade, e não alguma lei natural, deve ser tomada como ponto de partida. “Conceptualization goes beyond the perception of reality in its immediate appearance as one governed by the movement of coins. For a critical theory of society, concepts are moments of a reality that requires their formation. They do not mirror society. They explore society from within, expounding its coined reality” (Bonefeld 2014, p. 57).

A gênese das formas capitalistas das relações sociais não tem um interesse puramente histórico. A forma-valor, a forma-dinheiro, a forma-capital, a forma-classe, a forma-Estado etc., não devem ser compreendidas como algo fixo, pois não são determinadas como um dado. Pelo contrário, são processos-forma que se instanciam por meio do antagonismo como forma da luta pelo estabelecimento e restabelecimento das relações capitalistas. O ser humano separado do seu todo social, tendo sua própria sociabilidade como uma relação entre coisas, está longe de ser algo natural como um dado ou uma lei objetivamente determinada.

A forma do ser humano separado e coisificado é uma construção em luta contínua da imposição da relação capitalista sobre outras formas de manifestação humana, o que tem nas suas categorias objetificadas e naturalizadas uma de suas principais formas de legitimação e reprodução dessa sociabilidade. Se as formas das relações sociais (expressas nas categorias dos economistas políticos) são entendidas como processos de formação de relações sociais e, portanto, como luta, fica claro que as categorias devem ser entendidas como categorias abertas (Holloway 2004).

Se o capital, o Estado, as relações de classe, o trabalho etc., não são entendidas como categorias econômicas, políticas e sociológicas fechadas em si mesmas, mas como formas de luta, então **o significado de cada uma dessas categorias passa a depender do curso e do sentido da luta específica por estabelecimento de uma sociabilidade específica.** A partir do momento em que os conceitos e categorias do pensamento deixam de ser entendidos como relações sociais objetivizadas (coisificadas e naturalizadas) e passam a ser entendidos como expressões de luta para objetiva-las (coisifica-las e naturaliza-las), o ser humano volta a ter o domínio da sua realidade, podendo construir as categorias de seu entendimento da realidade através da sua perspectiva de luta, em uma construção da **leitura da sociedade à contrapelo** (Benjamin 2005). Tendo entendido que o capital, o

dinheiro, o Estado, as relações de classe são lutas para determinar a sociabilidade capitalista e para disciplinar, fica claro que o entendimento desses conceitos só pode ser obtido como luta, como prática não predeterminada, mas construída através das necessidades específicas dos momentos específicos de luta. A aparência econômica da sociedade só pode ser conceitualizada, portanto, como a manifestação necessária de relações sociais definidas, não como leis ou sob determinação de categorias externas autônomas.

Falar da crítica da economia política é entrar na importância de abrir as categorias e não as autonomiza-las. Crítica entendida como a apresentação da objetificação categorial, por isso a importância da dialética negativa, da abertura das categorias, da não identidade. A obra de Marx é uma crítica da economia política, uma crítica da hipostasiação que fazem os economistas políticos com suas categorias.

Crítica da Economia Política e Trabalho abstrato

Em “O Capital”, Marx expõe as formas de relações sociais como formas constituídas porque as está criticando como ilusões reais criadas pelos conceitos objetificados. Como nos mostra Rodolsky, essa crítica do capital não vem simplesmente de uma gênese histórica, mas de uma gênese contínua das formas no processo de produção - na existência antagônica do processo de trabalho como trabalho concreto e trabalho abstrato. A crítica da economia política se refere a uma crítica dos conceitos ontológicos das categorias econômicas, i.e., uma crítica às abordagens que partem das categorias que se constituem apenas no modo de produção capitalista como categorias trans-históricas. A categoria de ‘trabalho’ é um fenômeno singular dentro desse debate, sendo não só na economia política em geral, mas também dentro do que tem sido referenciado como ‘marxismo tradicional’ ou ‘worldview Marxism’⁸. Nesse caso, o conceito trabalho é considerado uma atividade trans-histórica que define o metabolismo humano e a transformação da natureza a partir de uma abstração da sociedade específica em que está inserido.

Grande parte das teorias que tratam o trabalho abstrato o consideram como algo fisiológico, como um resíduo biológico, como um gasto de energia abstrato. Contudo, essa interpretação omite sua característica de categoria social, ou seja, desconsidera a

⁸ ‘Worldview marxism’ remete a expressão designada por Michael Heinrich para se referir as concepções de ‘conhecimento mais amplo’ baseadas na obra de Marx, ver: Heinrich (2012), enquanto ‘marxismo tradicional’ ao termo utilizado por Postone (2014) para se referenciar aos trabalhos baseados em uma visão ortodoxa do pensamento marxista, muito vinculado aos pensadores marxistas da virada para o século XX.

substância social que lhe é comum⁹. Sendo o valor como medida em trabalho abstrato uma **unidade social**, essa não pode ser nem fisiológica nem trans-histórica¹⁰.

O valor como medida em trabalho abstrato em uma unidade social reflete necessariamente a particularidade histórica da sociedade capitalista em que o trabalho se coloca como trabalho universal objetificado¹¹. A produção de mercadorias como produção do ser humano separado do controle do seu próprio *fazer* (Holloway 2003), separado de si mesmo, coloca apenas os objetos de seu trabalho (não mais a si mesmo) em contato com o todo social¹². Na sociedade capitalista, com base no trabalho abstrato, são as mercadorias que passam a se relacionar com o todo social, “por isso, reflete também a relação social dos produtores com o **trabalho total** como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores” (Marx 2013 *O Capital*, Livro I, p. 204-206, grifos nosso).

As relações sociais constitutivas do modo de produção capitalista só podem ser vistas como uma totalidade justamente por não ser uma coleção de várias particularidades, mas

⁹ “Exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural. (...) Lembremo-nos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social, e por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias” (Marx 2013, *O Capital*, Livro I, p. 125).

¹⁰ A retomada dessa interpretação do trabalho abstrato na obra de Marx possui grandes créditos ao trabalho de Issak Rubin, que em plena década de 1920 na URSS sob o regime de Stalin já bradava a importância da consideração do trabalho abstrato como algo puramente social, o que imporia a mudança do modo de produção (não uma simples inversão distributiva) para uma nova sociedade. “Uma de duas coisas é possível: se o trabalho abstrato é um gasto de energia humana em forma fisiológica, então valor também tem caráter reificado-material; ou valor é um fenômeno social, e então o trabalho abstrato também deve ser entendido como fenômeno social ligado a uma forma social determinada de produção. Não é possível conciliar um conceito fisiológico de trabalho abstrato e o caráter histórico do valor que ele cria.” (Rubin 1972, p. 135). Como veremos a seguir, essa concepção do trabalho abstrato como fundamento social da sociedade capitalista será incorporada nas ‘novas leituras de Marx’.

¹¹ “[o]n the one hand, commodities must enter the exchange process as objectified universal labour time, on the other hand, the labour time of individuals becomes objectified universal labour time only as a result of the exchange process.” (Marx 1975, *The Poverty of Philosophy*, p. 127.) Dentro do debate em que o trabalho abstrato é considerado como um processo de construção social da sociedade capitalista, há uma divergência de como se dá a gênese em que essa abstração genérica do trabalho ocorre, se diretamente no ato de produção ou no processo de equivalência pelo qual se constitui a mercadoria. Esse debate em torno do ‘trabalho abstrato’ pode ser visto em: Rubin (1972), De Angelis (2014), Bonefeld (2014), Postone (2014) e Arthur (2004).

¹² “A forma universal do valor só surge, ao contrário, como obra conjunta do mundo das mercadorias. Uma mercadoria só ganha expressão universal de valor porque, ao mesmo tempo, todas as outras expressam seu valor no mesmo equivalente, e cada novo tipo de mercadoria que surge tem de fazer o mesmo. Com isso, revela-se que a objetividade do valor das mercadorias, por ser a mera “existência social” dessas coisas, também só pode ser expressa por sua relação social universal [*allseitige*], e sua forma de valor, por isso, tem de ser uma forma socialmente válida” (Marx 2013, *O Capital*, Livro I, p. 198).

constituída por uma substância geral e homogênea (trabalho abstrato) que é seu próprio fundamento¹³.

O trabalho contido na forma valor no capitalismo é uma abstração social dada a universalidade da mercadoria em sua forma social, o que implica na construção de um ‘tempo social’ que manifesta uma abstração real, um tempo que possui sua conceitualidade do valor como a essência aparentemente auto-movente da riqueza social. No próprio modo de produção, como produção de trabalho abstrato e mercadorias, o ser humano já se constrói em processo de fetichização, tendo a riqueza, assim como as demais categorias sociais, uma incorporação em sua aparência, i.e, como fenômenos auto-moventes. Cada esfera social passa a ser vista em separado, tendo suas dinâmicas e leis próprias, perdendo ou apagando de sua análise o seu caráter de totalidade mesmo que na desunidade de sua aparência. As ciências econômicas, as ciências políticas, a sociologia etc, como formas acríticas de compreensão da sociedade, partem justamente dessa desconsideração da substância de unidade em totalidade da sociedade capitalista, o que as leva a se fixarem na aparência de desunidade em que os fenômenos sociais são vistos como dados, sem uma busca por sua formação genética.

Em resumo, a economia política e o marxismo tradicional, ao partirem do trabalho abstrato (e, por conseguinte da forma valor) como um dado, ao invés de compreender sua gênese e forma como fenômeno social capitalista com particularidades específicas, levam a uma naturalização da riqueza como valor, e portanto, como uma objetivação do trabalho. Desse trabalho e desse valor objetificado e naturalizado como riqueza emerge formas aparentes do conflito de relações de classe e propriedade mediadas pelo mercado e pelo Estado. Dentro do quadro das teorias marxistas tradicionais, há um forte peso das abordagens que se baseiam na leitura do Capital como a descoberta das leis econômicas gerais da história, como em Kautsky e Lenin. Essas leis gerais objetivas do capital, por sua vez, seriam entendidas ainda dentro de uma parte do marxismo ortodoxo como manifestadas nas estruturas das relações capitalistas, tendo a formação das diferentes esferas sociais (o político, o social, o cultural etc) com suas diferentes lógicas que comporiam essa lei (como em Althusser e Poulantzas)¹⁴.

¹³ “abstract labour as a socially determined, specifically capitalist form of labour that manifests itself in exchange and, instead of being ‘the’ labour of muscles and nerves, it argues that the materiality that holds sway in its concept is not some discernible substance. Rather, it comprises the time of value, that is, socially necessary labour time” (Bonfeld 2014, p. 121).

¹⁴ As considerações sobre as várias vertentes do ‘marxismo tradicional’ serão tratadas com mais cuidado ao longo da primeira parte desse trabalho, conforme se discute as categorias centrais para cada análise.

O valor como forma historicamente determinada da riqueza não pode ser retido como algo dado, do qual se deriva uma teoria da distribuição, com seus vários diferenciais de renda entre classes, assim como entre Estados e frações de classe no poder. O próprio valor é uma construção social imposta por um processo de luta para sua redefinição, não podendo ser naturalizado como processo em trabalho fisiológico corporificado. Como nos apresenta Backhaus (1980 e 1992) e Reichelt (1995), será justamente a (errônea) redução do trabalho abstrato a trabalho no sentido fisiológico que levou a obra de Marx ser vista como continuação melhorada de Ricardo¹⁵. A redução de Marx a um discípulo de Ricardo e a consequente representação da sua teoria do valor como mero desdobramento da teoria Ricardiana do valor estão por trás da disseminação da interpretação da obra de Marx como uma tentativa de explicar, primeiramente, os preços relativos e a taxa de lucro em equilíbrio; para em seguida derivar a condição de possibilidade de valor de troca e lucro; tendo como finalidade encontrar a alocação racional de bens numa economia planejada. Essa agenda teórica se expressa como uma visão ‘neo-ricardiana’ da economia¹⁶, em que o trabalho e sua expressão em forma de renda são naturalizados e objetificados sem a devida compreensão de como a própria forma da riqueza e de valor são obtidos na sociedade capitalista.

“Mesmo prescindindo do que fica exposto, é equivocado, em geral, tomar como essencial a chamada distribuição e aferrar-se a ela, como se fosse o mais importante. A distribuição dos meios de consumo é, em

¹⁵ Em Schumpeter, fica clara essa visão da teoria do valor de Marx como decorrente do pensamento ricardiano: “Para entender verdadeiramente sua doutrina econômica é necessário, em princípio, dar-se conta de que ele era, enquanto teórico, um aluno de Ricardo [...] Sua teoria do valor é a de Ricardo [...] Os argumentos de Marx são simplesmente menos pulidos, mais prolixos e mais “filosóficos”, no pior sentido da palavra” (Schumpeter 1961, *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, p. 43-45).

¹⁶ Garegnani & Petri (1989) explicitam essa visão neo-ricardiana da obra de Marx: “O papel da teoria do valor-trabalho em Marx é essencialmente o mesmo que em Ricardo: o de permitir uma determinação da taxa de lucro e dos preços naturais dentro da teoria do excedente. (...) Parece-nos que o conteúdo de tal “crítica” fosse, para Marx, ter desvelado aquilo que estava *implícito* nas análises dos economistas burgueses que eram *cientistas* (Ricardo, sobretudo), mas por eles não apreendido; ou seja, essencialmente: a especificidade histórica e o caráter transitório das relações econômicas capitalistas revelado pela tendência dos processos econômicos produzidos por aquelas relações a criarem – eles próprios – as condições que tornariam necessário e possível superar aquelas relações e substituí-las por outras (pelo comunismo)” (Garegnani & Petri, 1989, p. 437, 438). Diferentemente do argumentado pelos seguidores de Sraffa, Marx não foi um ricardiano, e seu objetivo não era determinar a taxa de lucro ou dos preços, mas mostrar como com o modo de produção capitalista se criam abstrações ‘pelas costas dos indivíduos’ que aparecem com leis autônomas de determinação. A demonstração da determinação do preço e da taxa de juros em Marx tem como objetivo desmitificar a naturalização dessas categorias econômicas como sendo objetivações que se impoem autonomamente como leis da acumulação capitalista sobre a sociedade. Garegnani & Petri se confundem ao considerar o trabalho abstrato como um elemento fisiológico que seria incorporado na mercadoria, e não como uma relação social que emerge na troca entre mercadorias. A desconsideração do trabalho abstrato como relação social, os leva a entender a crítica de Marx à especificidade histórica não como uma relação social que se apresenta como uma relação entre coisas, mas como uma lei histórica de determinação da distribuição da riqueza social.

cada momento, um corolário da distribuição das próprias condições de produção. [...] O socialismo vulgar (e através dele uma parte da democracia) aprendeu com os economistas burgueses a considerar e tratar a distribuição como algo independente do modo de produção, e, portanto, a expor o socialismo como uma doutrina que gira principalmente em torno da distribuição. Uma vez que desde há muito tempo já está elucidada a verdadeira relação das coisas, porque voltar a marchar para trás?” (Marx 2012, *Crítica ao programa de Gotha*, p. 8).

A consideração do trabalho como um dado abstraído da sua construção social torna a ciência econômica um jogo de abstrações formais, na qual o trabalho como uma prática social da reprodução humana é substituído por equações matemáticas que racionalizam e calculam o movimento das quantidades econômicas. A primazia do movimento das quantidades econômicas acaba por apagar com o processo formativo dessas próprias categorias sociais como formas-quantidades. A riqueza capitalista passa a ser naturalizada como riqueza humana, sem consideração para as relações sociais específicas que determinam a abstração da riqueza capitalista como riqueza em geral. A naturalização da forma valor apagada as construções sociais necessárias para tal abstração, ficando a cargo humano apenas a divisão do seu quantum de riqueza já naturalizada em riqueza capitalista. A divisão do excedente se torna o único elemento passivo de intervenção do indivíduo que vive sob condições capitalistas¹⁷.

A não consideração da categoria trabalho como algo trans-histórico, como um gasto genérico de força humana, mas como uma produção específica, como uma produção social de mercadorias e de sua troca universal como um todo social, leva à superação das falsas dicotomias entre produção, distribuição e circulação, entre mercado e Estado. Por não pressupor as categorias autonomizadas, mas, ao contrário, problematizar o processo social através do qual elas são constituídas como formas objetivas, de como as categorias são naturalizadas, a teoria crítica parte da totalidade social (mesmo em desunidade aparente) para estabelecer as formas de constituição das relações reificadas e fetichizadas¹⁸. Os

¹⁷ “Os economistas como Ricardo, aos quais se reprova terem em conta apenas a produção, estabeleceram, pois, que a distribuição constitui o objeto exclusivo da economia, porque concebiam instintivamente as formas de distribuição como a expressão mais categórica em que repousam os agentes de produção em uma sociedade determinada. Relativamente ao indivíduo isolado, a distribuição aparece naturalmente como uma lei social que condiciona sua situação na produção, em cujo interior ele produz, e precede, portanto, à produção” (Marx 2008, *Introdução à Contribuição da Crítica da Economia Política*, p. 252).

¹⁸ “O resultado que chegamos não é que a produção, a distribuição, a troca, o consumo, são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças em uma unidade. A produção excede-se tanto a si mesma, na determinação antitética da produção, que ultrapassa os demais momentos. O processo começa

distintos fenômenos e processos sociais se tornam momentos do processo global de reprodução capitalista. As leis econômicas, sociais e políticas se tornam momentos de um processo histórico específico construído na luta pela imposição da sociabilidade capitalista “‘As leis e condições’ da produção de riqueza e as leis da ‘distribuição de riqueza’ são as mesmas leis sob formas diferentes, e ambas mudam, passam pelo mesmo processo histórico; são tão somente momentos de um processo histórico’ (Marx 2011, *Grundrisse*, p. 1152).

A crítica trazida por Marx não está apenas na desigualdade existente na divisão (distribuição) do produto social, mas de como no próprio modo de produzir e reproduzir da sociedade capitalista o ser humano se torna um ser genérico, em que ele mesmo se vê como algo separado do todo social. Na transferência da primazia da sociabilidade para as mercadorias, o ser humano passa a ser exteriorizado, retirado da unidade, aparecendo na sua frente diversas estruturas em separado uma da outra. O mundo se torna uma enorme coleção de estruturas com vida própria, cada uma governada por sua própria dinâmica interna. Mais uma vez, o ser humano é retirado da sua centralidade da vida social, com o surgimento de novos Deuses para comanda-lo e determinar a sua classificação enquanto ‘indivíduo capitalista’.

Entender a fetichização do trabalho é, portanto, entender o processo de desunidade da aparência da sociedade capitalista em que se erguem as relações de classe, os movimentos do capital, dos juros, das taxas de câmbio, dos Estados etc¹⁹. Entender a exteriorização do ser humano possibilita a compreensão do processo de autonomização das categorias da sociedade capitalista, de como elas engendram essa reprodução social de acordo com as necessidades específicas e desenvolvidas da sociabilidade capitalista em determinado momento histórico.

A corrente conhecida como nova leitura de Marx (“Neue Marx-Lektüre”) irá justamente buscar resgatar essa visão crítica da teoria de Marx que se coloca em oposição

sempre de novo a partir dela” (Marx 2008, *Introdução à Contribuição da Crítica da Economia Política*, p. 257).

¹⁹ “Através do trabalho estranhado, exteriorizado, o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho. (...) Assim como encontramos, por análise, a partir do conceito de trabalho estranhado, exteriorizado, o conceito de propriedade privada, assim podem, com a ajuda destes dois fatores, ser desenvolvidas todas as categorias nacional-econômicas, e haveremos de reencontrar em cada categoria, como por exemplo do regateio, da concorrência, do capital, do dinheiro, apenas uma expressão determinada e desenvolvida desses primeiros fundamentos” (Marx 2008, *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, p. 89).

aos esquemas do marxismo ortodoxo. Os trabalhos de Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Alfred Schmidt são considerados como os iniciadores de uma ‘nova leitura’ de Marx, com a intenção de livrar Marx dos esquemas petrificados do marxismo ortodoxo, a qual se originou a partir da elaboração da noção de dialética negativa trazido pela teoria crítica elaborada pela ‘Escola de Frankfurt’ (ver: Holloway 1995, Elbe 2013, Hoff 2017 e Bellofiore & Riva 2015). Backhaus como precursor dessa ‘nova abordagem’, argumenta que as teorias marxistas tratam o método de apresentação dialético de Marx como mero jogo de palavras ou também como um espelhamento lógico de um processo histórico, tendo o argumento sobre as *formas* de valor como uma mera visão global histórica-lógica da emergência do dinheiro. Os primeiros trabalhos do que hoje é denominado como “Nova Leitura de Marx” trataram basicamente das questões metodológicas da concepção crítica de Marx, ou seja, o sentido da sua crítica à economia política, a metodologia do Capital e o conteúdo da dialética materialista em Marx, o que pode ser sintetizado pelo debate sobre a teoria do valor e do trabalho abstrato.

O trabalho “On the Dialectics of the Value-form” de Backhaus (1980), assim como “Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory” (Backhaus 1992) e “Why did Marx Conceal his Dialectical Method?” (Reichelt 1995) terão um importante papel como marco de uma guinada na visão sobre o trabalho de Marx, recolocando e reorientando todo o debate no campo marxiano, principalmente na Alemanha, mas mais recentemente em todo o mundo. Os principais trabalhos posteriores dentro desse debate seguiram as discussões sobre teoria do valor, mas desenvolvendo e expandindo para as questões de moeda, capital e crise em Marx²⁰.

Nos últimos anos, como a publicação de quase todos esses trabalhos em inglês, esse debate da ‘nova leitura’, ganhou uma nova dimensão, incorporando uma gama muito mais ampla de temáticas e de debates, como exploraremos aqui as discussões realizadas sobre as noções de: classe, acumulação primitiva permanente, política, formas de estado,

²⁰ A “Nova Leitura de Marx” também foi impulsionada pela sua grande proximidade com os novos desenvolvimentos trazidos pela nova e histórica edição crítica dos trabalhos completos de Marx-Engles (Marx-Engels-Gesamtausgabe – MEGA), tendo vários colaboradores tanto dessa nova leitura como do projeto da MEGA. Vários trabalhos recentes tem obtido importante papel no debate marxiano atual, como “Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason” de Werner Bonefeld (2014), “Re-reading Marx – New perspectives after the Critical Edition” organizado por Riccardo Bellofiore & Roberto Finelli e “The science of value: Marx's critique of political economy between scientific revolution and the classical tradition” de Michael Heinrich (2011). Ver também: “Money Without Value: Plans to transform the critique of political economy” de Kurz (2012) e “Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx” de Postone” (2010), o qual trazem para esse debate os conceitos de moeda e de trabalho respectivamente.

mercado mundial e crise. Durante a década de 1980 e de 1990 esse debate ficou circunscrito principalmente entre os intelectuais alemães, tendo uma maior difusão posteriormente com sua tradução para o inglês e a expansão dessa leitura para novos centros. Com grande destaque, no começo dos anos de 1990, para a publicação de uma coleção de artigos dentro dessa abordagem denominados de “Marxismo Aberto” (“Open Marxism”), com a organização de Werner Bonefeld, Richard Gunn, John Holloway e Kosmas Psychopedis.

Dentro dessa nova leitura e dos seus desdobramentos teóricos como o ‘marxismo aberto’, o movimento do capital, o Estado, os interesses de classe, o mercado mundial etc, não podem ser considerados como fenômenos sociais autonomizados. Essas categorias necessitam, ao contrário, ser compreendidas como expressões determinadas e desenvolvidas do processo de luta pela exteriorização do ser humano como ser genérico em sociabilidade capitalista. É com esse intuito de desmistificar as formas fetichizantes da sociabilidade capitalista, que necessita-se compreender as categorias da economia política (classe, Estado, mercado mundial), para assim revelar as formas de autonomização das categorias burguesas sobre a concretização do ser humano na forma de “indivíduo capitalista”.

Conclusão

A crítica de Marx nos leva a entender o ser humano como o construtor do nosso mundo, o ser humano como um ator social ativo. Criticar o dinheiro não é dizer que o dinheiro não nos agrada. Mas compreender o dinheiro como um produto da atividade humana social e historicamente específica, um produto de uma forma de organização da atividade humana. Podemos dizer que os conceitos que criticamos são conceitos que escondem o poder da criatividade humana. No caso da religião, esse apagamento do poder transformador humano é muito claro. Deus é a negação do poder criador humano, na medida em que aparece como o todo criador. Mas não é só Deus: o dinheiro, o Estado, o capital, as classes, também possuem essa característica de apagar a determinação desses entes como produtos da atividade humana. É a capacidade das categorias e dos fenômenos sociais de apagarem o poder criador humano que Marx nos revela com seu conceito de fetiche.

A gênese das formas capitalistas das relações sociais não tem um interesse puramente histórico. A forma-valor, a forma-dinheiro, a forma-capital, a forma-classe, a forma-Estado etc., não devem ser compreendidas como algo fixo, pois não são

determinadas como um dado. Pelo contrário, são processos-forma que se instanciam por meio do antagonismo como forma da luta. A forma do ser humano separado e coisificado é uma construção em luta contínua da imposição da relação capitalista sobre outras formas de manifestação humana, o que tem nas suas categorias objetificadas e naturalizadas uma de suas principais formas de legitimação e reprodução dessa sociabilidade. Se o capital, o Estado, as relações de classe, o trabalho etc., não são entendidas como categorias econômicas, políticas e sociológicas fechadas em si mesmas, mas como formas de luta, então **o significado de cada uma dessas categorias passa a depender do curso e do sentido da luta específica por estabelecimento de uma sociabilidade específica**. A partir do momento em que os conceitos e categorias do pensamento deixam de ser entendidos como relações sociais objetivizadas (coisificadas e naturalizadas) e passam a ser entendidos como expressões de luta para objetiva-las (coisifica-las e naturaliza-las), o ser humano volta a ter o domínio da sua realidade, podendo construir as categorias de seu entendimento da realidade através da sua perspectiva de luta, em uma construção da **leitura da sociedade à contrapelo** (Benjamin 2005).

A crítica trazida por Marx não está apenas na desigualdade existente na divisão (distribuição) do produto social, mas de como no próprio modo de produzir e reproduzir da sociedade capitalista o ser humano se torna um ser genérico, em que ele mesmo se vê como algo separado do todo social. Na transferência da primazia da sociabilidade para as mercadorias, o ser humano passa a ser exteriorizado, retirado da unidade, aparecendo na sua frente diversas estruturas em separado uma da outra. O mundo se torna uma enorme coleção de estruturas com vida própria, cada uma governada por sua própria dinâmica interna. Mais uma vez, o ser humano é retirado da sua centralidade da vida social, com o surgimento de novos Deuses para comanda-lo e determinar a sua classificação enquanto ‘indivíduo capitalista’.

Entender a fetichização do trabalho é, portanto, entender o processo de desunidade da aparência da sociedade capitalista em que se erguem as relações de classe, os movimentos do capital, dos juros, das taxas de câmbio, dos Estados etc²¹. Entender a

²¹ “Através do trabalho estranhado, exteriorizado, o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho. (...) Assim como encontramos, por análise, a partir do conceito de trabalho estranhado, exteriorizado, o conceito de propriedade privada, assim podem, com a ajuda destes dois fatores, ser desenvolvidas todas as categorias nacional-econômicas, e haveremos de reencontrar em cada categoria, como por exemplo do

exteriorização do ser humano possibilita a compreensão do processo de autonomização das categorias da sociedade capitalista, de como elas engendram essa reprodução social de acordo com as necessidades específicas e desenvolvidas da sociabilidade capitalista em determinado momento histórico.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. *Negative Dialectics*. London: Routledge, 1990.

ADORNO, Theodor W. *Lectures on Negative Dialectics*. Cambridge 2008.

ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Editora Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. *Introdução à Sociologia da Música – Doze preleções teóricas*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ARTHUR, Chris. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Leiden, 2004.

BACKHAUS, Georg Hans. “Dialectica de la Forma de Valor”. In: SCHMIDT, Alfred (edit). *Contributions a la theorie marxiste de la connaissance/Beistrage zur marxistischen Erkenntnistheorie/s*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1969.

BACKHAUS, H. G. *On the dialectics of the value-form*. Thesis Eleven, no. 1, pp. 99–120, 1980.

BACKHAUS, Georg Hans. “Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory”. In: Wener Bonefeld, Richard Gunn & Kosmo Psychopedis (eds), *Open Marxism - Volume I*. London: Pluto Press, 1992.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o Conceito de História”. In: LOWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

BELLOFIORE, Riccardo; FINESCHI, Roberto. *Re-reading Marx: new perspectives after the critical edition*. Palgrave Macmillan, 2009.

BELLOFIORE, Riccardo; RIVA, Tommaso Redolfi. *The Neue Marx-Lektüre - Putting the critique of political economy back into the critique of society*. Radical Philosophy, n.189, jan/feb, 2015.

BONEFELD, Werner. *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. Bloomsbury, Londres/Nova Iorque, 2014.

DE ANGELIS, Massimo. *Social revolution and the commons*. The South Atlantic Quarterly, Duke University Press, Primavera, 2014.

DEBORD, Guy. *Society of the Spectacle*. Rebel Press, 1987.

GAREGNANI, P.; PETRI, F. “Marxismo e teoria econômica hoje”. In: HOBBSBAWN, Eric J. (org.) *História do marxismo*. Vol. 12: O marxismo hoje (Segunda parte). Tradução:

regateio, da concorrência, do capital, do dinheiro, apenas uma expressão determinada e desenvolvida desses primeiros fundamentos” (Marx 2008, *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, p. 89).

- Luiz Sérgio N. Henriques e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz & Terra, pp. 383-474, 1989.
- HEINRICH, Michael. *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. New York: Monthly Review Press, 2012.
- HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder – o significado da revolução hoje*. Boitempo, São Paulo, 2003.
- HOLLOWAY, John. *Historia y marxismo abierto*. Dialéctica, Nueva Epoca, año 18, nº 27, pp. 94-107, 1995.
- KURZ, Robert. *Money Without Value: Plans to transform the critique of political economy*. Berlin: Horlemann, 2012.
- MARX, Karl. *The Poverty of Philosophy*, Collected Works, vol. 6. Londres, 1975.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2ª reimpressão, março de 2008.
- MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2. edição, 2008.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2.ed revista, 2010.
- Marx, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Supervisão editorial: Mario Duayer ; tradução Mario Duayer, Nélio Schneider, colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. Rio de Janeiro: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro II. Tradução de Rubens Enderle. Rio de Janeiro: Boitempo, 2014.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, Trabalho e Dominação Social – uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. Boitempo, São Paulo, 2014.
- REICHELDT, Helmut. “Why did Marx Conceal his Dialectical Method?” In: BONEFELD, Werner; GUNN, Richard; HOLLOWAY, John e PSYCHOPEDIS, Kosmas (edit). *Open Marxism – Volume III Emancipating Marx*. Londres: Pluto Press, 1995.
- ROBINSON, Joan. *Doktrinen der Wirtschaftswissenschaft*. Munchen: Beck, 1965.
- RUBIN, Issak, *Essays on Marx's theory of value*. Tradução de Milos Samardzija e Fredy Perlman. Detroit: Black and Red, 1972.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Editado por George Allen e Unwin Ltd., traduzido por Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.