

# MARX: CAPITAL, ESTADO E POLÍTICA

## Resumo

O artigo defende que a compreensão de Marx a respeito das categorias Estado e política altera-se conforme a própria teoria marxiana do capital vai se constituindo. Entende esse construto teórico como uma ontologia materialista do ser social e destaca que a descoberta das formas de dominação semimaterial das coisas produzidas pelos homens sobre os próprios homens modifica a importância que as formas de propriedade dos meios de produção assumiam nos primeiros escritos de Marx. Por fim, argumenta que a ideia de que uma revolução política necessariamente precede uma revolução radical mantem-se até os últimos escritos do autor.

**Palavras-chave:** Marx; capital; Estado; política; ontologia.

**Classificação JEL:** B14; B24; B51.

## Abstract

The article maintains that Marx's conception of the categories of State and politics changes in the process of constitution of the Marxian theory of capital itself. In the paper, this theoretical construct is understood as a materialistic ontology of social. It is also argued that the recognition of forms of semi-material domination of men by things they produce modifies the importance that the forms of property of means of production had in the first writings of Marx. Finally, it

**PAULO HENRIQUE  
FURTADO DE ARAUJO**

Professor da Faculdade de  
Economia da UFF e membro  
do NIEP-MARX-UFF.

defends that the idea that a political revolution necessarily precedes a radical revolution is kept until the author's last writings.

**Keywords:** Marx; capital; State; politics; ontology.

## 1. Introdução

O presente artigo apresenta um esboço interpretativo das categorias Estado, política e capital no pensamento marxiano. Num primeiro momento assinalamos que a crítica ontológica à política é a primeira crítica ontológica realizada por Marx, após compreender que o ser social só pode ser tratado corretamente a partir de um estatuto ontológico. Por essa razão, já na “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” de 1843, ele opera com a prioridade para o que é e não para a ideia que se faz sobre o ser existente.

Destacada a virada ontológica de Marx, tratamos de demonstrar que, no texto “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, ocorre uma nova ruptura, desta vez com a posição expressa no texto inicial para o qual o último deveria funcionar como apresentação. A ruptura pode ser resumida pela perda de centralidade e importância da política na construção teórica marxiana. Percorrendo alguns textos de Marx e com o amparo de intérpretes

de Marx, como Lukács (1978; 2008) e Chasin (2000a; 2000b; 2000c; 1995), aprofundamos essa interpretação de ruptura de Marx com qualquer tipo de positividade da política. Ressaltamos, contudo, o lugar da política no processo de emancipação humana.

Por fim, mostramos como a crítica ontológica à economia política completa a interpretação marxiana do ser social sob o predomínio da lógica do capital. Mais precisamente, seguindo Postone (2003), destacamos que, a partir dos *Grundrisse*, Marx percebe que a forma de dominação específica instaurada pela lógica do capital, não é mais a da dominação direta, mas a dominação semimaterial das coisas produzidas pelos homens sobre os próprios homens. Defendemos que essa compreensão introduz mudanças no entendimento de Marx sobre as categorias Estado e política, e sobre a superação da lógica do capital. Não obstante, essas mudanças não implicam uma ruptura radical com as compreensões iniciais do autor.

## 2. A ruptura ontológica de Marx

No início de sua produção teórica, Marx apresenta uma trajetória clara que parte de posições liberais e de uma crença na positividade da política, ou ainda, de uma crença de que a esfera política por si traz a possibilidade da resolução

da contradição existente entre Estado e sociedade civil. Contradição esta que marca a cisão do homem no sistema do capital entre o cidadão (universal) e o indivíduo inserido na vida prática (particular), cisão que origina uma alienação do homem frente às estruturas sócio-políticas de controle que têm no Estado moderno sua forma mais refinada.

Nos artigos “Debates sobre a lei punitiva do roubo de lenha” de 1842 (publicados na *Gazeta Renana*)<sup>1</sup>, Marx resolve, no âmbito político, a questão do roubo e, portanto, da pobreza pela proposta de intervenção do Estado num sentido oposto ao que fazia o Estado na Prússia naquele instante. Mas tal resolução ainda se demonstrava insatisfatória para nosso autor, que, diante do fechamento do referido jornal pela censura, recolhe-se ao gabinete de estudos em Kreuznach e realiza uma revisão da *Filosofia do direito de Hegel*. Tal revisão, limitada pela dificuldade encontrada por Marx no tratamento das questões dos interesses materiais (expressas nos artigos acima referidos) e pela publicação, em 1843, de dois textos de Feuerbach (“Teses provisórias para a reforma da filosofia” e “Princípios da filosofia do futuro”), leva-o a uma ruptura radical com Hegel. Tal ruptura deve ser entendida em pelo menos três dimensões, conforme indica Chasin (2009, p. 56-57): (a) abandono da postura especulativa, do logicismo e “dos volteios da razão auto-sustentada”; (b) reconhecimento da prioridade posta pelo próprio

ser ou “*objetividade auto-posta*, determinação ontológica mais geral que subjaz ao delineamento, igualmente ontológico, do homem em sua auto-efetividade material”; (c) concepção da sociabilidade humana “como a base da inteligibilidade”.

*Crítica da filosofia do direito de Hegel* é o primeiro resultado de tal ruptura e dá início “à configuração do pensamento marxiano” (*ibidem*) ou do pensamento do Marx maduro em contraposição com escritos pré-marxianos de Marx. Neste texto é clara a inversão promovida por Marx em relação à Hegel. Em Hegel, o Estado enquanto complexo real é a manifestação concreta da Ideia real, do Espírito que se autopõe no mundo e, assim, se divide em sociedade civil e família para, desse modo, vir a ser Espírito real e infinito para si. (Marx, 2005a, p. 29) Ficando patente o misticismo da argumentação hegeliana, Marx inverte a relação determinativa, causal, entre estes complexos reais, e o faz não por meio de uma inversão meramente metodológica. Partindo do seu recém-constituído estatuto ontológico, o autor captura a lógica própria do objeto constituída pelos nexos causais da coisa em si. Ou seja, Marx captura o ser-precisamente-assim.

Chasin (2009, p. 362) argumenta que nesta virada ontológica de Marx não só a razão especulativa interroga o mundo, mas o mundo interroga a razão e o faz porque a possibilidade

de compreender o real exige que se parta do que é. Em sua virada ontológica patenteada em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx deixa claro que a formação real (o Estado real) tem prioridade ontológica na explicação da sociedade civil. E isto exige certo procedimento intelectual, gnosiológico, para a captura da lógica da coisa em si. Entretanto, é clara a predominância do momento ontológico sobre o gnosiológico, a prioridade da coisa-em-si em relação à representação ideal, especulativa desta coisa.

Ainda em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* identificamos um momento que é do interesse do presente artigo: a questão da alienação política. Para Hegel o Estado é realização da Ideia, do Espírito, sendo que a realização do Estado em sua concretude implica a suprassunção da família e da sociedade civil (que de resto são postas pela divisão do Estado e pressuposições do Estado). O Estado, com três poderes instituídos, é a resolução da oposição entre constituição e sociedade civil. Em sua crítica a Hegel, Marx explicita que o Estado político (a constituição) implica a separação do povo (Estado real) de sua vontade genérica. Contudo, o povo é a base da constituição, logo o povo é o todo, a essência, e a constituição a decorrência lógica desta essência.

Marx (2005a, p. 52) nos lembra que “Na Idade Média, a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o *homem não é livre*”. A vida política é

a vida da sociedade política (Estado) e a vida do povo é a vida da sociedade civil, logo nosso autor argumenta que na Idade Média, sociedade política e sociedade civil constituem uma unidade, mediada através dos estamentos medievais. No Estado moderno não há esta unidade entre sociedade civil e sociedade política. Ao contrário, há uma alienação política do povo, da sociedade civil frente à sociedade política. O todo (o povo, o Estado real) torna-se parte e a parte (a constituição, o Estado político) torna-se o todo. Eis a contradição entre sociedade civil e sociedade política, entre o todo e a parte.

Marx (2005a, p. 105) adianta que tal contradição entre sociedade civil e sociedade política não pode ser mediada, não cabe a mediação de um extremo pelo outro, pois aqui não temos uma relação reflexiva, uma relação reciprocamente condicionada, mas temos extremos reais. Essa constatação nos leva a pensar na forma que pode vir a assumir a suprassunção desse par de contrários. Em outras palavras, quais formas possíveis pode assumir a organização social que se constitui no próprio processo de superação da sociabilidade do capital? De imediato, podemos adiantar que essa forma deverá conter aspectos constitutivos tanto da sociedade civil quanto da sociedade política, sem, contudo, ser uma ou outra, mas algo inteiramente novo, que nega e supera o par anterior. É lógico que o desvelamento dessa possibilidade exige que acompanhemos o próprio desenvolvimento da

crítica ontológica construída por Marx ao longo de sua produção intelectual.

Voltando à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, percebemos que nela Marx critica a alienação política e ataca a posição hegeliana de defesa da figura do monarca utilizando-se da categoria democracia. Tomemos algumas passagens nas quais Marx explicita sua compreensão de democracia e parece adiantar o papel que lhe é reservado no combate a Hegel e à alienação política:

Na monarquia o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece somente como uma determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. **A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições.** Aqui, a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como a obra *própria* deste último. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem; [...]. (Marx, 2005a, p. 50; negritos adicionados)

[...] **na verdadeira democracia o Estado político desaparece.** O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo. (*ibidem*, p. 50-51; negritos adicionados)

Nesse texto, Marx opera a partir das contradições entre as categorias universal, particular e

singular, seguindo o procedimento de Hegel. A constituição surge como a forma universal e os Estados (monárquicos, república democrática etc.) como formas particulares e pelas quais o universal se manifesta. A democracia é entendida como “o enigma resolvido das constituições”, pois a constituição é obra do povo real, a expressão, em tese, de sua vontade. Nos regimes monárquicos, por outro lado, as constituições subsumem o próprio povo. Lembrando, com Lukács (1978), que o universal só existe no singular e o singular no universal, constatamos que Marx assinala uma contradição econômico-social ontologicamente fundada entre o universal, na forma da monarquia ou do Estado democrático moderno, e o particular, o povo que essas formas políticas representam. Dessa maneira, somente na verdadeira democracia o particular (o povo e seu metabolismo social específico) não se põe contraditoriamente com a forma de organização social. Portanto, a verdadeira democracia é a sociedade autorregulada, a sociedade dos produtores livremente associados ou a sociedade comunista.

Alguns estudiosos tomam os trechos citados acima como uma evidência de que a categoria democracia é apreendida por Marx enquanto gênero (verdadeira democracia) e como espécie (república democrática). Isso os levou a verem aqui mais uma prova de que Marx é um democrata radical e a democracia uma categoria constitutiva da essência do ser social.

Entendemos que Marx, neste texto, ainda não havia rompido totalmente com a tradição politicista.<sup>3</sup> E isto explica o peso e a importância que a política e a democracia têm neste construto teórico.<sup>4</sup>

Se esta parametrização do desenvolvimento da categoria democracia no texto “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel” estiver correta, torna-se compreensível o peso e destaque que Marx atribui à democracia na resolução da contradição entre sociedade civil e sociedade política. Pois se o “Estado moderno é um compromisso entre o Estado político e o não político”, somente “na verdadeira democracia o *Estado político* [pode] *desaparece[r]*”. Ou seja, somente por meio da radicalização da democracia a separação entre sociedade civil e política poderá desaparecer pela reabsorção pela sociedade civil das funções dela usurpadas pela sociedade política. Toda a ênfase do argumento de Marx recai sobre a política e a democracia. Não há referência ao fundamento ontológico do ser social – a esfera da produção e reprodução da vida material. A tarefa dos que buscam resgatar o pensamento marxiano, portanto, é capturar como o autor trata das categorias política, democracia e Estado em textos subsequentes, considerando que Marx instaura, já com “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, um novo estatuto ontológico, uma ontologia do ser social.<sup>5</sup>

### **3. Ruptura na ruptura ou a perda de centralidade da política**

Alguns meses depois de ter escrito *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx escreve outro texto intitulado “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, que deveria funcionar como apresentação ao primeiro. Entretanto, nesta “Introdução” há uma clara ruptura com o pensamento acima resumido. Nela Marx já faz a crítica da política ao demonstrar que a emancipação humana está para além da mera emancipação política ou, ainda, ao demonstrar que a emancipação política, devido à negatividade da politicidade, pode e deve dar início ao processo de emancipação radical, social, humana. Porém, a emancipação do homem exige que se vá à raiz do homem e como a raiz do homem é o próprio homem, exige que se vá para a esfera na qual o homem se determina ontologicamente, isto é, a esfera da produção e da reprodução da vida material. Nela é que se decidirá a emancipação humana, nela está a raiz do homem. Portanto, a emancipação humana não pode se limitar à emancipação política, não se trata de uma simples radicalização da democracia, mas da mudança pela raiz da forma como os homens produzem sua vida material e espiritual. Mudança esta que só pode ter início por uma emancipação política, mas que não pode se restringir a ela, tratando-se, ao contrário, de um permanente revolucionar da sociabilidade

humana, do homem, de uma revolução permanente que vá à raiz do homem.

Segundo Chasin (2009, p. 61-63), neste texto (“Introdução”) Marx inferioriza a política, perdendo esta esfera importância e centralidade. Agora a prioridade é para a “emancipação humana geral” a ser obtida a partir da revolução radical que tem na revolução política a mediação necessária, mas não suficiente, para a emancipação do homem. A política enquanto forma de poder, de luta pela posse e manutenção do poder e que possui uma contraparte material para o domínio do homem sobre o homem, perde a centralidade. Isto porque a sociedade dos produtores livremente associados que inicia sua autoconstituição após a revolução radical, a sociedade que se põe para além da lógica do capital, terá que constituir uma base econômica que viabilize a emancipação humana e que elimine a compulsão da produção e acumulação de riqueza abstrata (valor). Como a riqueza abstrata exige uma contraparte física para sua existência, a emancipação humana necessariamente eliminará o ajuntamento de valores de uso enquanto forma de posse de riqueza. Portanto, a política moderna perderá sua contraparte material, iniciando o desaparecimento conjunto de ambas: capital (valor em expansão) e política moderna.

Nas páginas finais de “Para a crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” (2005b, p. 154-156), Marx deixa evidenciada a centralidade da

revolução radical (ou social) para a emancipação global do homem, para o início da realização das potencialidades inerentes ao homem, para o avanço do processo de hominização. O agente de tal processo é, por sua vez, identificado

numa classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais [...]; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las a todas – o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*.<sup>6</sup> (Marx, 2005b, p. 155-156)

Em suma, agora Marx não deixa dúvida do seu distanciamento da revolução política “*stricto sensu*”: não se trata mais da constituição de um Estado ou de uma nova prática política mais perfeita, equilibrada ou ética.<sup>7</sup> Trata-se de iniciar a humanização do homem, de findar a pré-história humana e iniciar a verdadeira história. O artigo de Marx (2010a) “Glosas críticas ao artigo ‘O Rei da Prússia e a reforma social’. De um Prussiano”, de agosto de 1844, é a reafirmação dessa perspectiva. Aqui o destaque é o ataque direto que Marx realiza à incapacidade de agir da política como metabolismo resolutivo da emancipação humana. A política revela-se particularmente incapaz de findar com o

isolamento do homem<sup>8</sup> com relação à comunidade – não à comunidade política, ao sistema estatal, mas à comunidade dos humanos, a própria condição humana.

O ponto de Marx é que o próprio trabalho, sob a lógica do capital<sup>9</sup>, separa o homem da comunidade, o separa da moralidade humana, da verdadeira vida humana na qual as potencialidades de cada indivíduo podem vir a se manifestar sem os entraves postos pelo capital. A conclusão a que Marx (2010a, p. 52) chega é magistral: a revolução é um ato político pois visa “a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas”. A concretização do socialismo só poderá vir a ser através da revolução. Mas a instauração de uma sociabilidade que supere dialeticamente a do capital torna desnecessária a própria política, o que reforça o entendimento da negatividade implícita na política. Ou, nas palavras do autor, o socialismo: “[...] necessita desse ato *político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz de seu invólucro *político*”. (*ibidem*)

No artigo “Sobre a questão judaica” (Marx, 2010b, p. 51-52), escrito na segunda metade de 1843, ao tratar da revolução burguesa (caracterizada como revolução política ou emancipação política), Marx assinala que ela é a “dissolução

da sociedade antiga”, é a “revolução da sociedade burguesa”. Neste contexto, indaga-se “qual é o caráter da sociedade antiga?” A resposta vem em uma única palavra – feudalidade. A característica principal era que ela possuía um “caráter político imediato” de tal maneira que os elementos da vida burguesa ou civil (posse, família, modos de trabalho) “foram elevados à condição de elementos da vida estatal nas formas da suserania, do estamento e da corporação”. E esses elementos nessas formas específicas “determinavam a relação de cada indivíduo com a *totalidade do Estado*, ou seja, sua relação *política*, ou seja, sua relação de separação e exclusão dos demais componentes da sociedade”. A organização da vida nacional fundada na feudalidade, em lugar de elevar “a posse ou o trabalho à condição de elementos sociais, completou sua *separação* da totalidade do Estado e os constituiu em sociedades *particulares* dentro da sociedade”. (*ibidem*) Marx arremata dizendo que:

Entretanto, as funções vitais e as condições de vida da sociedade burguesa [civil] permaneciam sendo políticas, ainda que no sentido da feudalidade, isto é, elas excluíam o indivíduo da totalidade do Estado, transformavam a relação *particular* de sua corporação com a totalidade do Estado em sua própria relação universal com a vida nacional, assim como transformava sua atividade e situação burguesa específica em sua atividade e situação universal. Como consequência necessária dessa organização, a unidade do

Estado, assim como o poder universal do Estado, que constitui a consciência, a vontade e a atividade da unidade do Estado, manifestam-se como assunto *particular* de um soberano e de seus serviços separados do povo. (Marx, 2010b, p. 52)

Este é o caráter político imediato da feudalidade assinalado acima. Pois “transformavam a relação particular da corporação” (à qual pertenciam o indivíduo) com a totalidade do Estado numa relação universal do indivíduo com a vida nacional. O resultado disso é que a unidade e o poder universal do Estado manifestam-se como assunto particular do soberano separado do povo.

Acompanhando Marx em “Sobre a questão judaica”, Lukács (2008, p. 89) assinala que a Revolução Francesa, enquanto revolução política, eliminou a estrutura social feudal e “estabeleceu a relação entre Estado e sociedade civil em termos puramente sociais”. Agora a vida política está unificada e livre da característica estamental da sociedade civil própria da formação feudal. O reino da razão “tornou-se a base da vida social”. Mas aqui reside o principal problema da formação social capitalista. Há uma contradição entre unidade entre Estado (sociedade política) e sociedade civil, de tal forma que o indivíduo se apresenta dividido entre pertencente à sociedade política (*citoyen*), logo como juridicamente igual a todos os outros indivíduos, e pertencente à esfera material, econômica (*hommepourgeois*), da sociedade. Nessa última, a igualdade se verifica

na esfera da circulação, da troca, da aparência, que guarda atrás de si uma essência de desigualdade necessária para a autoexpansão do valor.<sup>10</sup>

A dissolução da sociedade feudal pela revolução política deu-se no próprio fundamento desta sociedade, entretanto Marx (2010b, p. 52) adverte que o homem aí é o homem egoísta. Esse homem, enquanto “membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos”. Adiante Marx acrescenta que:

*A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa [civil] nos indivíduos independentes – cuja relação é baseada no direito, [...] – se efetiva em um só e mesmo ato. O homem, na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem apolítico, necessariamente se apresenta então como homem natural. Os *droits de l’homme* se apresentam como *droits naturels*, pois a atividade consciente se concentra no ato político.* (Marx, 2010b, p. 53)

Lukács (2008, p. 90), a partir dessas passagens, conclui que as “Constituições revolucionárias rebaixam o cidadão à condição de servidor dos chamados direitos humanos. Com isso, elas admitem a real supremacia social do homem material, econômico privado, sobre o cidadão ideal”. Aqui o importante para Lukács é destacar o lugar da democracia burguesa (já posto que ela é uma forma de democracia antitética à democracia da pólis) no processo de vir-a-ser homem

do homem, na formação do gênero humano. Para ele não há dúvidas quanto ao fato de que a “vida genérica real do homem” (o que ele chama de genericidade) “alcança o nível mais alto (em termos sociais objetivos) do que em qualquer outra formação precedente, menos socializada, entretanto a genericidade aqui realizada [...] apresenta-se em ‘oposição à sua vida material’”. (*ibidem*) Na democracia burguesa, ainda segundo Lukács e Marx, o indivíduo se defronta com outros homens e não os tem (e nem poderia tê-los) como parte de sua autorrealização, como condição para sua própria humanização, mas constituem limites à sua própria liberdade. Isso assim ocorre porque a práxis real-concreta da sociedade em que domina a lógica do capital é a do homem egoísta, o homem que, dadas as exigências de autoexpansão do valor, não pode “se eleva[r] acima da particularidade”. Precisamente por essa razão é que aqui ocorre uma oposição entre a genericidade e a vida material. Por isso, Marx afirma que:

[...] a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em conseqüência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (Marx, 2010b, p. 54)

Lukács ressalta no mesmo ensaio (2008, p. 91) que uma estrutura não é “por sua natureza, um princípio estático, ou seja, anti-histórico; ao contrário, ela é precisamente a base ontológica (e, precisamente por isso, algo dinâmico) do desenvolvimento de toda formação social”. Assim sendo, ele passa a investigar a dinâmica existente entre a sociedade civil (burguesa) e seu materialismo e a sociedade política (no caso o Estado enquanto parte da superestrutura) e seu idealismo. O ponto de partida para essa investigação é a constatação de que a práxis concreta “do *homme* da sociedade burguesa [civil] tem um caráter dinâmico universal, ou seja, tem a tendência a sujeitar ao próprio interesse todos os fenômenos da formação social com os quais entra em contato” (*ibidem*, p. 91-92). Tomando uma passagem de *A ideologia alemã* na qual Marx (e Engels, dado que a obra é resultado da parceria de ambos) trata da práxis do *homme* da sociedade burguesa (civil) frente às instituições constitutivas da superestrutura ideal, do Estado, Lukács argumenta que o comportamento do *homme* descrito por Marx permite a expansão econômica (esfera da sociedade civil) do metabolismo social mais adequado à expansão do valor e, ao mesmo tempo, “adequa a superestrutura estatal às necessidades econômicas que assim se vão expressando” (*ibidem*).<sup>12</sup>

É interessante assinalar aqui o esforço que Marx (e Engels) empreende, em *A ideologia alemã* (Marx & Engels, 2007, p. 29-95; 316-325),

para demonstrar a articulação necessária entre as formas de produção e reprodução da vida material e a sociedade política.<sup>13</sup> Escrito entre 1845 e 1846, o livro traz uma primeira apresentação da concepção materialista da história, com a carência relativa à compreensão da categoria capital enquanto forma específica de metabolismo social, e com a utilização da categoria propriedade privada enquanto contraparte necessária do Estado moderno. Nos parece óbvio que posteriormente, quando descobre a especificidade do capital e do modo de produção mais adequado para à autoexpansão do valor, Marx tenha passado a usar a categoria capitalismo na mesma função e contexto em que é usada a propriedade privada na obra em questão.

Para Lukács (2008, p. 92-93) a superestrutura democrática (sociedade política), ao mesmo tempo em que mantém “no plano sócio-ontológico geral o seu caráter ‘ideal’”, se adequa às necessidades materiais do *homme*, modificando suas formas operativas intervenientes no real concreto. Esta aparente contradição lógico-formal traz em si a concretude fática de que a livre expressão concretamente manifesta do egoísmo na vida social melhor se expõe mediante a presença, na estrutura social, daquele caráter ideal da superestrutura. Nas formas mais puras de “‘idealismo’ abstrato” das “formas estatais de governo” temos o[s] “instrumento[s] mais apropriado[s] para afirmar sem obstáculos

os interesses individuais do egoísmo capitalista sob a máscara de interesses ideais de natureza universal” (*ibidem*).<sup>14</sup>

De passagem, Lukács (2008, p. 94) assinala a importância da luta de massas para a obtenção de uma forma pura de parlamentarismo, ou ainda, para obtenção do sufrágio universal e da capacidade de o parlamento efetivamente “controlar a vida do Estado”. Em suma, a democratização intuída pela Revolução francesa foi obtida por essa luta de massas que sempre provocou uma correção nos rumos “do parlamentarismo ‘puro’”. (*ibidem*)

O *Manifesto comunista*, de 1848, escrito originalmente como material de propaganda e divulgação, portanto, sem a estatura teórica de outros artigos e livros de Marx (e Engels), apresenta uma compreensão das categorias Estado e Política tributárias dos avanços verificados em *A ideologia alemã*. Contudo, no que diz respeito à compreensão do capital enquanto relação social que produz a expansão do valor e do próprio capitalismo, ele apresenta limitações semelhantes. O foco do texto encontra-se nas categorias classes sociais, propriedade privada burguesa, forças produtivas e relações burguesas de propriedade. Isso é compreensível, haja vista a inexistência de uma teoria do valor e do capital específicas do pensamento marxiano até o momento da produção desse material. Marx só viria, de fato, a realizar tal desenvolvimento

teórico a partir dos *Grundrisse*. No que diz respeito ao entendimento da categoria capital, Marx (e Engels) intui que ele é criado pelo trabalho do proletário.<sup>15</sup> O trabalho vivo é o meio de aumentar o trabalho acumulado, de maneira que o passado domina o presente na sociedade burguesa. Além disso, o capital é apresentado como poder social, “uma propriedade que explora o trabalho assalariado e que só pode aumentar sob a condição de gerar novo trabalho assalariado”. Sendo que tal propriedade “se move entre dois termos antagônicos: capital e trabalho”. (Marx & Engels, 2005, p. 52-53) Noutro trecho, ao tratar da conversão do trabalho em poder social, em formas de riqueza, os autores nos dizem que o trabalho pode se converter em capital, dinheiro e em renda da terra, revelando assim as dificuldades no tratamento da categoria capital.<sup>16</sup>

No entanto, o desdobramento dessa construção é a afirmação da “abolição da propriedade burguesa” como a tarefa do comunismo. Pois se capital é a propriedade na forma burguesa, a emancipação humana se resolve pela abolição dessa forma de propriedade. Por conseguinte, as mudanças jurídicas quanto à posse da propriedade surgem como solução para a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas impulsionado pela sociedade burguesa e os limites impostos pelas relações burguesas de produção e troca. Mais uma vez, devido à limitada base teórica da qual parte a análise,

sequer é vislumbrada a necessidade imperativa de modificação nas formas específicas de trabalho engendradas sob a lógica do capital. O trabalho alienado, o trabalhador fetichizado pelas mercadorias que produz, preso a uma sociabilidade reificada, esse sequer é percebido ao longo do *Manifesto*. Em suma, aí não se sinaliza que, para além da necessária mudança das formas jurídicas de propriedade, é imperativo uma modificação radical da práxis humana vital desde o início do processo de construção de uma sociedade emancipada.

O tratamento para as categorias Estado e política não poderia passar ao largo dessas dificuldades, ainda que aqui se perceba uma maior continuidade com as construções teóricas expostas nos livros e artigos acima citados. De início, o texto do *Manifesto* (Marx & Engels, 2005, p. 42) revela que a burguesia conquista sua “soberania política exclusiva no Estado representativo moderno” a partir da constituição da grande indústria e do mercado mundial. Portanto, o Estado em geral e o moderno em particular são resultado das lutas de classes antagônicas. Na sequência, os autores arrematam com a conhecida afirmação: “O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa”. (*ibidem*) Uma observação necessária é de que eles não dizem que o Estado é um comitê dos negócios da burguesia, mas sim que o executivo no Estado moderno é esse comitê. O relevo dado

ao executivo pode ser explicado pelo contexto histórico de grande centralização das decisões políticas nos executivos dos Estados modernos. Além disso, a restrição ao aspecto do executivo como comitê de negócios da burguesia parece se associar ao desconhecimento da categoria de mais-valor relativo. Isso ocorre porque não é possível a correta compreensão da possibilidade de eventuais assimilações de demandas do proletariado (o que de fato verificou-se ao longo da história) pelo Estado moderno sem essa categoria.

Um aspecto que permanece nesse texto é o da articulação entre revolução política e revolução social ou radical, ainda que essa compreensão seja transpassada pelos limites impostos pela compreensão do capital enquanto coisa e não enquanto relação social específica. A conclusão do *Manifesto* é que os comunistas só podem alcançar seus objetivos (abolição da propriedade burguesa) através da revolução comunista, “a derrubada violenta de toda a ordem social existente”. (Marx & Engels, 2005, p. 69) Mas os autores advertem, páginas antes, que a revolução proletária tem uma primeira fase que é a da “elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia” (*ibidem*, p. 58). Essa primeira fase, em nosso entendimento, é a da revolução política. No texto ela é tipificada por uma compreensão ainda enviesada de capital e das medidas que devem ser instauradas por ela. Nessa fase o proletariado deverá utilizar sua

“supremacia política para arrancar pouco a pouco todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado enquanto classe dominante, e para aumentar o mais rapidamente possível o total das forças produtivas” (*ibidem*, p. 58). Capital aqui é coisa a ser arrancada da burguesia e o Estado deve vir a ser o proletariado organizado enquanto classe dominante.

Uma leitura enviesada dessa passagem pode concluir que tudo se resolve na esfera jurídico-formal. A mudança das formas de propriedade dos meios de produção, de privadas, burguesas, para formas de propriedade estatal, coletiva, resolveria a questão da emancipação humana. Na continuidade do texto, os autores assinalam que no curso do desenvolvimento do processo revolucionário, com o desaparecimento dos antagonismos de classe, essa primeira fase será superada. Aqui, entendemos, inicia-se a revolução radical ou comunista. É nesse momento final que surge uma associação “na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (*ibidem*, p. 59). Nela a produção estará “concentrada nas mãos dos indivíduos associados, [e] o poder político perderá seu caráter político. [Pois] O poder político é o poder organizado de uma classe para opressão de outra” (*ibidem*).

#### 4. A crítica ontológica à Economia Política

Os *Grundrisse* (2011b), escritos entre 1857 e 1858, são o marco da crítica ontológica marxiana no campo econômico. De fato, esse processo já tem início com os estudos apresentados nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, mas encontramos nos *Grundrisse* os primeiros esboços da compreensão marxiana da especificidade das relações sociais instauradas pelo metabolismo do capital. Esboços que seriam, obviamente, desenvolvidos em *O capital*.<sup>17</sup> Em seguida vamos tratar de alguns poucos aspectos dessa compreensão de Marx. Adiantamos que tal compreensão viria a ter impactos na elaboração que o autor realiza sobre as categorias de Estado e política, conforme poderemos constatar em diversos textos escritos posteriormente. Dentre esses, destacaremos *Guerra civil na França* (2011a), *Crítica ao Programa de Gotha* (2012a) e “*Resumo crítico de Estatismo e Anarquia de Mikhail Bakunin* [1874]” (2012b).

Nos *Grundrisse* Marx apresenta pela primeira vez, ao fim do último manuscrito (Marx, 2011b, p. 756-757) e na crítica a Darimon (*ibidem*, p. 67pp.) no “Capítulo do dinheiro”, a sua compreensão da mercadoria como categoria simples e presente na essência da sociedade em que domina o modo de produção capitalista, e como forma elementar da riqueza. Partindo da mercadoria, ele reconstrói a gênese do dinheiro

(*ibidem*, p. 90pp.) como desdobramento lógico do desenvolvimento das trocas das mercadorias devido ao desenvolvimento da produção de mercadorias. Não obstante, é necessário destacar a apreensão ainda vacilante das categorias valor e valor de troca. Pensamos que o autor tem inteira clareza do que seja o valor de troca e o valor, mas ao longo do texto, em vários momentos parece tomar ambas as categorias como sinônimos.<sup>18</sup> Vejamos, como exemplo, a seguinte passagem:

A própria mercadoria aparece como unidade de duas determinações. Ela é valor de uso, i.e., objeto da satisfação de um sistema qualquer de necessidades humanas. Esse é o seu aspecto material, que pode ser comum às épocas de produção mais díspares [...]. Então como o valor de uso se transforma em mercadoria? [Em] suporte do *valor de troca*. Apesar de imediatamente unidos na mercadoria, valor de uso e valor de troca também se dissociam imediatamente.<sup>19</sup> (Marx, 2011b, p. 756)

Na Primeira Seção do “Capítulo do capital”, intitulada “O Processo de produção do capital”, Marx apresenta a transformação do dinheiro em capital e expõe a peculiaridade da relação entre capitalista como “capital existente para si” (*ibidem*, p. 236), como personificação do capital, e o trabalhador como portador de capacidade de trabalho, vendedor de força de trabalho. O autor expõe a relação tanto na esfera da troca quanto na esfera da produção, diferenciando o processo de trabalho do processo de valorização e

apresenta as categorias de mais-valor absoluto e relativo, capital constante e capital variável etc. e as formas de extração do mais-valor, das quais destacamos a exposição do mais-valor relativo. Apresenta também as necessárias articulações entre mais-valor e lucro, valor e preço etc. Na segunda seção, Marx apresenta o processo de circulação do capital como reprodução e acumulação de capital. Na terceira seção, o autor trata dos custos de produção, das categorias de juro, lucro etc. Ou seja, há uma exposição da totalidade do funcionamento do modo de produção capitalista, ainda que com uma apresentação desordenada, não inteiramente desenvolvida e acabada.

Defendemos, em companhia de Postone (2003) e Duayer (2011), que a grande descoberta de Marx expressa nos *Grundrisse*, já no “Capítulo do dinheiro”, é a da dominação semimaterial das mercadorias e, portanto, do valor, sobre os homens. Considerando as formas de sociabilidade anteriores e as modificações radicais introduzidas pela sociabilidade produzida pela lógica do capital, Marx (2011b, p. 104) destaca que a transformação de todos os produtos, valores de uso, em valores de troca, ocorre a partir da dissolução das relações históricas fixas de interdependência pessoal na produção, e coloca ao mesmo tempo, de forma inovadora, a radical “dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é [na nova sociabilidade] dependente da produção de

todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros”.

Um pouco à frente, nesse mesmo capítulo (*ibidem*, p. 105), Marx argumenta que a conexão social específica da sociabilidade do capital exige a “dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes”. O valor de troca (valor) é precisamente a expressão dessa conexão social, de tal maneira que “somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devêem uma atividade ou produto para si; o indivíduo tem de produzir um produto universal – o *valor de troca* [valor], ou este último por si isolado, individualizado, *dinheiro* [...]. Seu poder social, assim como seu nexa com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso”. (*ibidem*) Marx prossegue e, revelando mais uma vez a dificuldade presente no uso das categorias valor de troca e valor, argumenta que o valor de troca é a atividade e o produto da atividade dos homens independentemente da forma de manifestação particular dessa atividade ou de sua qualidade particular, ou seja, o valor de troca é “um universal em que toda individualidade, peculiaridade é negada e apagada”. (*ibidem*)

Evidentemente, tendo em vista os desenvolvimentos alcançados em *O capital*, o que Marx acima chama de valor de troca é, na verdade, o

valor. O importante é retermos o esforço do autor para especificar as diferenças das formas de produção e reprodução da vida material e social dos indivíduos inseridos em formas de sociabilidade que antecederam a produzida pela lógica do capital, em relação às formas específicas da lógica do capital. Nas primeiras, a reprodução é diretamente baseada na natureza, ou em outras palavras, as forças produtivas ainda não apresentaram um desenvolvimento suficiente para afastar as barreiras naturais e permitir um maior florescimento das formas puras de sociabilidade. Por isso, conclui Marx (201b, p. 105) sobre o homem nessas formas de sociabilidade: “[...] sua atividade produtiva e sua participação na produção são dependentes de uma determinada forma do trabalho e do produto, e sua relação com os outros é determinada da mesma forma”.

Já na sociabilidade específica do capital, Marx (201b) argumenta que vigora o estranhamento, a alienação, o fetiche<sup>20</sup> e a reificação. Pois o caráter social da atividade produtiva, a forma social do produto e a forma pela qual o indivíduo produz mercadorias surgem aos indivíduos como uma coisa estranha a eles, e não como resultado de sua práxis vital e das interações recíprocas necessárias ao processo de produção. Surgem como subordinação dos homens “a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrelaço de indivíduos indiferentes entre si”. (*ibidem*, p. 105) Numa

sociabilidade fundada na produção de mercadorias em larga escala, as necessárias interações sociais de troca de atividades e produtos, que são condição de existência de cada indivíduo singular, aparecem a eles como uma coisa estranha, autônoma e incontrolada. Segue-se daí que, “No valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder [...] pessoal, em poder coisificado” (*ibidem*). Isso é, em suma, o que Postone (2003, p. 29pp.) viria a chamar de dominação semimaterial.<sup>21</sup>

Marx defende (201b, p. 106 e p. 388-423), na sequência da exposição, que há um condicionamento recíproco entre a troca e a divisão do trabalho.<sup>22</sup> Com efeito, nas formações sociais que precederam a produção capitalista (patriarcal, comunidade antiga, feudalismo, sistema de corporações), como a divisão do trabalho não se aprofundara quando comparada ao que ocorre com a sociedade do capital, o mercado não possui centralidade na vida social.<sup>23</sup> A força da comunidade (através dos costumes, tradições, religião etc.) é que faz a ligação direta entre os homens, e as práxis se relacionam ou se condicionam diretamente pela natureza do produto do trabalho. Pois o grau de domínio dos homens sobre a natureza em tais formações sociais é limitado.

Em outras palavras, nas formações em que a sociabilidade é pouco desenvolvida, as relações

de dependência entre os homens, que a princípio formam-se de modo espontâneo e natural, propiciam um desenvolvimento da produtividade do trabalho ainda limitado e em pontos isolados. (*ibidem*, p. 106) Nas relações sociais fundadas na lógica do capital, ocorre, pela primeira vez na história humana, a constituição de um “metabolismo social universal, de relações universais, de necessidades múltiplas e de capacidades universais”. (*ibidem*) Com ela, ocorre um fantástico recuo das barreiras naturais, ou ainda, um maior domínio do homem sobre a natureza, um espetacular aumento da força produtiva do trabalho. Naturalmente, ao lado desse aspecto, digamos, positivo, há toda a miséria material e espiritual produzida por essa sociabilidade. O metabolismo social gerador da emancipação humana, que subordinará a força produtiva coletiva do trabalho ao poder da sociedade, dos produtores livremente associados, só pode vir a ser a partir das contradições intrínsecas à sociedade do capital e exigirá a extinção do domínio semimaterial das mercadorias e do valor sobre os homens. Também serão extintas todas as formas sociais necessárias para a contínua expansão do valor, dentre as quais destaco o Estado moderno, a política, a separação entre trabalho manual e intelectual. Em conclusão, a produção generalizada de mercadorias e o valor enquanto forma específica de riqueza destroem as condições de existência das formas que precederam a produção capitalista

e, por outro lado, criam as condições para o início do processo de humanização do próprio homem.

Assentada a centralidade da dominação semimaterial instaurada pela lógica do capital, vamos indicar como, nos *Grundrisse*, Marx avança no desvelamento do domínio da coisa sobre o homem no ato mesmo de produção, ou da subsunção formal e real do homem à coisa que ele produz. Há várias referências ao longo do livro sobre essas questões. Contudo, parecem-nos que há um trecho (201b, p. 578-596) do “Capítulo do capital”, com o subtítulo complementar (que não é originalmente do autor) “Capital fixo e desenvolvimento das forças produtivas da sociedade”, que parece concentrar boa parte da argumentação. De forma resumida, o autor volta ao tema noutra trecho do mesmo capítulo (*ibidem*, p. 705-707) cujo subtítulo (também não de autoria de Marx) é “Estranhamento”.

Como assinalamos acima, nos *Grundrisse*, Marx apresenta de forma plenamente desenvolvida o entendimento, ontológico de que o que interessa ao capital é o valor e não o valor de uso, o valor é a forma específica da riqueza nessa lógica humano-societária. Porém, mais do que o valor em si, o objetivo, o que o move é a própria expansão do valor. Como valor é trabalho abstrato, trabalho em geral, logicamente a expansão do valor exige a expansão da produção desse trabalho abstrato, o que nos coloca

a questão de que a produção do capital exige a produção do mais-valor. Na determinação da categoria de mais-valor, Marx diferencia o processo de trabalho do processo de valorização e evidencia que a produção do capital pressupõe e põe a produção do mais-valor, ou seja, a exploração do trabalhador assalariado. Todavia, aqui não se trata apenas de exploração da força de trabalho. O processo em si de produção de valor e mais-valor, o processo de trabalho organizado pela lógica do capital leva a desefetivação do indivíduo. Sua força vital, exteriorizada e objetivada na mercadoria, lhe é estranha e alienada. A maquinaria desenvolvida surge como resultado da aplicação do “cérebro social”, das habilidades, conhecimentos, da aplicação da ciência à produção. Além disso, a maquinaria é a forma mais adequada de capital fixo e o capital fixo, enquanto resultado do capital circulante na busca de extração de maior quantidade de mais-valor, é a forma mais adequada do capital de um modo geral, “na medida em que o capital é considerado na relação consigo mesmo”. (*ibidem*, p. 582). Como ao capital interessa o valor, lhe é indiferente a forma determinada de valor de uso que assume ou de que se desfaz, logo sob o “aspecto da relação do capital para o exterior, o capital circulante aparece como a forma adequada do capital diante do capital fixo” (*ibidem*).

O saber social posto na máquina surge ao trabalhador como algo estranho e externo a ele. As

máquinas modernas, com seus valores de uso específicos, garantem a subsunção real do trabalho vivo ao trabalho morto, objetivado. Dessa maneira, a forma especificamente capitalista de produção constitui-se com a produção em massa de capital fixo, maquinaria moderna, e quanto maior essa produção, mais desenvolvida se encontra a sociabilidade do capital. Por outro lado, a forma antitética do capital faz com que ele tenha o tempo de trabalho como a forma de quantificação do valor. Com o avanço das forças produtivas do trabalho, posto e pressuposto pelo próprio capital, com o colocar-se sobre os próprios pés, com o estabelecimento de sua sociabilidade específica – a sociabilidade do capital – ocorre que o trabalho imediato (e sua quantidade) deixa de ser

o princípio determinante da produção – a criação de valores de uso –, e é reduzido tanto quantitativamente a uma proporção insignificante, quanto qualitativamente como um momento ainda indispensável, mas subalterno frente ao trabalho científico geral, à aplicação tecnológica das ciências naturais, de um lado, bem como [à] força produtiva geral resultante da articulação social na produção total – que aparece como dom natural do trabalho social (embora seja um produto histórico). O capital trabalha, assim pela sua própria dissolução como forma dominante da produção. (Marx, 2011b, p. 583)

De todo modo, cabe ressaltar que, com o desenvolvimento da grande indústria, a criação de riqueza efetiva no capitalismo (valor) “passa

a depender menos do tempo de trabalho e do quantum de trabalho empregado que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho” (*ibidem*, p. 587). Por fim, cabe ressaltar que Marx não realiza uma crítica, digamos, romântica, ao sistema de máquinas que tipifica a grande indústria.<sup>24</sup> Ao contrário ele entende que a subsunção real do trabalhador ao sistema de máquinas não é “a melhor e mais adequada relação social de produção para a aplicação da maquinaria” (*ibidem*, p. 583). Podemos aduzir que a produção por meio de máquinas deve ser a estrutura central do processo produtivo de uma sociedade emancipada. No entanto, o trabalhador figura como sujeito supervisor da atividade de máquinas usadas não para a produção de valor e, portanto, de mercadorias, mas para a produção de sua própria humanidade, para sua humanização. Em suma a operação das máquinas é meio para a realização dos potenciais inerentes a cada indivíduo humano que, portanto, produzem a si mesmos como humanos ao invés da produção de coisas que implicam na desefetivação do homem.

Do exposto acima, podemos resumir em traços muito ligeiros que o avanço das trocas desestruturou as formas sociais que precederam à sociedade fundada na produção de mercadorias em larga escala. Essa, por sua vez, tem no valor sua forma de riqueza, sendo o valor trabalho humano abstrato, quantificado pelo tempo de trabalho socialmente gasto em média na

produção da mercadoria, que se apresenta como formas de dominação semimateriais sobre os indivíduos produtores das coisas. Para além disso, a expansão do valor exige a extração do mais-valor e, portanto, a exploração do trabalhador. O desenvolvimento das máquinas modernas leva às formas especificamente capitalistas de produção, com subsunção real do trabalhador ao capital e a perda de importância da produção individual do valor de uso frente à potencialidade produtiva engendrada pela aplicação da ciência à produção e da articulação social da produção. O resultado é a possibilidade do aumento do tempo livre para a humanização do homem e a negação prática da lógica do capital, da efetivação dessa possibilidade. Em germe estão postas as condições para a emancipação humana.

Acreditamos que as reflexões marxianas sobre Estado e política realizadas depois de 1857-1858 são fortemente influenciadas por essas descobertas. E tentaremos assinalar essa nova perspectiva no item a seguir.

## **5. Efeitos da crítica ontológica à economia política sobre as categorias Estado e política**

Tomaremos por referência os trabalhos *A guerra civil na França*, de 1871, “Resumo crítico de Estatismo e anarquia de Mikhail Bakunin [1874] (Excertos)” e *Crítica do Programa de Gotha*, de

1875. Nossa escolha recai sobre esses três trabalhos por acreditarmos que eles melhor exemplificam a mudança no tratamento das categorias Estado e política após os estudos expostos nos *Grundrisse*.

Em *A guerra civil na França* (2011a), Marx relata a breve existência da Comuna de Paris, que resistiu por 72 dias ao cerco do exército prussiano e das forças de Versalhes (dos industriais, dos capitalistas agrícolas, proprietários fundiários e dos bonapartistas em geral). Para ele a Comuna foi a constituição de uma dualidade de poderes, foi a revolução contra o Estado moderno, foi a forma política encontrada pelos trabalhadores para o início da revolução política, o pré-requisito da revolução social ou radical. Contudo, Marx advertiu que a classe trabalhadora<sup>25</sup> “não pode simplesmente se apossar da máquina do Estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus fins” (Marx, 2011a, p. 54). A tarefa da revolução política é a própria destruição de todo o aparato estatal moderno, posto que o “poder do Estado foi assumindo cada vez mais o caráter de poder nacional do capital sobre o trabalho, de uma força pública organizada para a escravização social, de uma máquina do despotismo de classe” (*ibidem*, p. 55).

A Comuna era, para Marx, a antítese direta do Estado moderno. Entre suas primeiras medidas, o autor destaca a “supressão do exército permanente e sua substituição pelo povo armado”

(*ibidem*, p. 56). Extinguiu-se ao mesmo tempo do executivo e do legislativo do Estado moderno, que foram substituídos por órgãos de trabalho da Comuna que unificavam ambas as funções e eram compostos basicamente por trabalhadores eleitos por sufrágio universal e cujos mandatos poderiam ser revogáveis a qualquer momento. A polícia perdeu seus atributos de perseguição política e passou a ser agente da Comuna, com o mesmo princípio da substituição a qualquer momento dos que ocupam e exercem a função policial. O mesmo ocorreu com todos os outros ramos da administração do abolido Estado, com destaque para as remunerações das funções administrativas, que deveriam ser compatíveis com o salário pago ao trabalhador fabril especializado.

A Comuna deveria servir de modelo para todos os grandes centros industriais, para os centros secundários e para as províncias da França. Tratava-se da instauração do autogoverno dos produtores. Logicamente não houve tempo para se colocar em prática tais intenções. Não obstante, Marx assinala que a Comuna deveria ser a “forma política” (*ibidem*, p. 57) a ser adotada na revolução política, em lugar da forma estatal. Parece claro, portanto, que não se trata mais da constituição de um novo Estado, mas de um não-Estado. Noutro trecho, adiante, ele arremata dizendo que o verdadeiro segredo da Comuna é que ela era em essência um governo da classe trabalhadora e produto de sua luta de

classe, “a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho” (*ibidem*, p. 59).

Destacamos a ênfase na “emancipação econômica do trabalho”, ou seja, na superação do trabalho alienado, estranhado, reificado e explorado. Marx ainda acrescenta que o regime comunal seria uma impossibilidade e um logro se não observasse essa condição de emancipação. É uma impossibilidade lógica, para ele, que coexista a dominação política dos produtores com a manutenção de sua escravidão social. Daí que: “A Comuna, portanto, devia servir como alavanca para desarraigar o fundamento econômico sobre o qual descansa a existência das classes e, por conseguinte, da dominação de classe. Com o trabalho emancipado, todo homem se converte em trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser atributo de classe” (*ibidem*). O fundamento do argumento radica no fundamento econômico e não na dominação de classe. Isso se complementa com a necessidade da emancipação do trabalho.

Pensamos que isso patenteia a mudança na compreensão marxiana frente ao exposto, por exemplo, no *Manifesto comunista*. Sob a compreensão das especificidades do capital e das formas de dominação por ele engendradas, Marx realinha sua análise e impossibilita quaisquer interpretações que apontem para aperfeiçoamentos do Estado, da forma de distribuição da

produção, ou mesmo, para a possibilidade da superação do capital pela simples eliminação formal das classes em luta.

Nas anotações que realiza sobre o livro *Estatismo e anarquia* de Bakunin, Marx responde às acusações de Bakunin de adorar o Estado, de possuir uma idolatria estatal, de defender uma estatalidade. Ao tomar uma passagem do *Manifesto comunista* (Marx & Engels, 2005, p. 58) em que os autores afirmam que, na primeira fase da revolução, o proletariado se eleva à condição de classe dominante e centraliza “todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante”, Bakunin pergunta: quem será a classe dominada pelo proletariado? Marx anota que, enquanto outras classes existirem, em particular a classe capitalista, o proletariado se verá obrigado a lutar contra elas. O proletariado, nesse momento inicial do processo revolucionário, em que a velha organização social ainda não desapareceu e “as condições econômicas sobre as quais repousa a luta de classe e a existência das classes ainda não tiverem desaparecido [...]” (Marx, 2012b, p. III), terá que aplicar meios de governo, de coerção, para extirpar e fazer desaparecer as antigas condições econômicas e as classes que sobre elas repousam.

Sobre o proletariado organizado como classe dominante, Marx observa que, nesse momento, os proletários

adquiriram força e organização suficiente para empregar meios comuns de coerção contra elas [as classes economicamente privilegiadas]; porém, eles só podem empregar meios econômicos que suprimam seu próprio caráter assalariado, portanto seu caráter de classe; com sua vitória total chega ao fim, por conseguinte, sua dominação, uma vez que seu caráter de classe [desapareceu]. (Marx, 2012b, p. 113)

Mais uma vez, a ênfase está na transformação da esfera do econômico, na forma de produzir, ou na práxis humana vital. Ainda que esteja agora articulada com a luta política que, nesse processo, cumpre seu papel de negatividade e se desconstrói com a extirpação das condições materiais de sua existência e reprodução.

Marx trata da política nessas observações ao rebater uma acusação de Bakunin de que ele defenderia um governo do povo constituído por um número escasso de líderes eleitos pelo povo. Em resposta, ele observa que a eleição é uma forma política e que o caráter da eleição depende

das bases econômicas, dos contextos econômicos dos eleitores; e assim que as funções deixarem de ser políticas: 1) não haverá mais nenhuma função governamental; 2) a repartição das funções gerais se tornará uma questão técnico-administrativa [*Geschäftssache*], que não outorga nenhum domínio; 3) a eleição não terá nada do seu atual caráter político. (Marx, 2012b, p. 114)

Mais uma vez é reafirmada a prioridade ontológica do econômico e o necessário

desaparecimento da política, posto que ela está diretamente associada ao poder de classe e, na lógica do capital, cumpre a função de assegurar a ampliação do valor e dela se beneficia diretamente. Por fim, segundo Marx, teremos uma gestão técnica dos problemas da coletividade, sem que seja possível utilizar o espaço coletivo como meio de produção do valor.<sup>26</sup> Não é por outro motivo que Marx ressalta (*ibidem*, p. 113) que o autogoverno, já experimentado na Comunidade, é de fato o povo inteiro governando sem que haja governante (fórmula que escandalizou Bakunin). E acrescenta que “quando um homem governa a si mesmo, segundo esse princípio ele não governa a si mesmo, pois ele é ele mesmo e não o outro” (*ibidem*).

Um último comentário sobre essas anotações refere-se à maneira irônica como Marx formula uma possível pergunta de Bakunin sobre as funções administrativas após a destruição do Estado moderno. Diz ele: “Que forma podem assumir as funções administrativas sobre a base de um *Estado operário*?, se quiser chamá-lo assim” (*ibidem*, p. 115; grifos adicionados). Ou seja, não há Estado operário a ser construído após a destruição/abolição do Estado moderno, para Marx. A questão para ele é que “a dominação de classe dos trabalhadores sobre as camadas sociais do velho mundo que lutam contra ele só pode existir enquanto não for eliminada a base econômica da existência das classes” (*ibidem*). Portanto, como o proletariado na fase de luta

contra a sociedade do capital, continua a viver e agir no interior dessa formação social e “continua a se mover entre formas políticas que mais ou menos pertenciam àquela sociedade [...], [tem que] emprega[r] meios para sua libertação que, depois dessa libertação, deixam de existir [...]” (*ibidem*, p. 116).

No trabalho *Crítica ao Programa de Gotha*, de 1875, Marx critica as teses lassallianas presentes no documento programático de unificação de dois partidos que defendiam o ponto de vista da classe trabalhadora alemã: a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães, fundada por Ferdinand Lassalle, e o Partido Social Democrata dos Trabalhadores, fundado por Karl Liebknecht, Wilhelm Bracke e August Bebel. Para nossos fins, interessa destacar que a crítica inicia-se pelas categorias econômicas (trabalho, trabalho útil, trabalho social, riqueza etc.), chegando às propostas de distribuição justa do fruto do trabalho. Nesse momento, Marx ressalta o equívoco, de clara inspiração lassalliana, de tratar a distribuição de forma isolada e limitada, sem a correspondente alteração nas formas de produção. Marx também aponta a necessidade de uma fase intermediária entre o modo de produção capitalista e a sociedade emancipada. Nessa fase, socialista, o direito burguês ainda deveria operar por causa da base econômica estreita e das marcas morais e espirituais herdadas. O produtor individual recebe de volta da sociedade exatamente aquilo que deu à sociedade. E

isso seria possivelmente regulado pelas horas de trabalho de sua jornada de trabalho que é parte da jornada social. Como contrapartida das horas de trabalho, ele recebe certificados com os quais tem acesso aos meios de consumo equivalentes ao seu trabalho. Ainda que o mesmo princípio da equivalência da troca de mercadorias opere aqui, há uma mudança de forma e conteúdo, pois ninguém pode dar nada além do seu trabalho e nada pode ser apropriado além dos bens de consumo. No entanto, essa igualdade se dá entre indivíduos que são desiguais em capacidade de trabalho, intelectual, em necessidades físicas etc.

Apenas na fase superior, na sociedade emancipada, comunista, é que será possível o fim da divisão social do trabalho, da separação entre trabalho manual e intelectual, o fim do trabalho como meio de vida se tornando “a primeira necessidade vital” (Marx, 2012a, p. 31), propiciando o desenvolvimento da potencialidade humana inerente a cada indivíduo. Nesse momento as forças produtivas terão um tal grau de desenvolvimento e a riqueza coletiva existirá em abundância, o que tornará desnecessário o direito burguês da igualdade amesquinhada acima exposta, valendo então a máxima: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” (*ibidem*, p. 32).

Na quarta parte do trabalho, dita parte democrática, Marx (*ibidem*, p. 43) argumenta que

entre a sociedade capitalista e a comunista há um período de transformação revolucionária de uma na outra. A esse período “corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado*” (*ibidem*). Esse é um dos poucos momentos em que Marx usa a categoria ditadura do proletariado, e no trecho citado ele fala de Estado. Tal afirmação levou muitos comentaristas a aceitarem que a ditadura do proletariado seria um tipo de Estado. No entanto, considerando os seus desenvolvimentos teóricos, e o fato de ser a forma política do período de transformação revolucionária entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista, parece-nos mais adequado entendê-la como um Estado que não é mais Estado. Ainda apresenta algumas funções do Estado moderno, mas é em si o movimento de síntese dialética entre a sociedade civil e a sociedade política. O momento de superação dessa dupla antitética produzida pela sociedade do capital levará à reabsorção pelos produtores livremente associados das funções que lhes foram usurpadas pelas personificações do capital e por seus prepostos.

## Bibliografia

- CHASIN, José. Marx: *Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Marx – Abertura – *Ad Hominem*: Rota e perspectiva de um projeto marxista”, *Ensaios Ad Hominem/Estudos e Edições Ad Hominem*, S. Paulo, n. 1, tomo III – Política, 2000a, p. 5-78.
- \_\_\_\_\_. “Democracia política e emancipação humana”, *Ensaios Ad Hominem/Estudos e Edições Ad Hominem*, S. Paulo, n.1, tomo III – Política, p. 91-100, 2000b.
- \_\_\_\_\_. “Marx – A determinação ontonegativa da politicidade”. *Ensaios Ad Hominem/Estudos e Edições Ad Hominem*, S. Paulo, n.1, tomo III – Política, 2000c, p. 129-162.
- DUAÏER, Mário. “Apresentação”. In: MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da Economia Política*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 11-24.
- ENDERLE, Rubens. “Apresentação”. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 11-26.
- LUKÁCS, Györg. “O processo de democratização”. In: LUKÁCS, Györg. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008. p. 83-206.
- \_\_\_\_\_. *Uma introdução a uma estética marxista: sobre a categoria da particularidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- MANDEL, Ernest. *A formação econômica do pensamento de Marx*. Coimbra: Centelha, 1978.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da Economia Política, Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Crítica ao Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- \_\_\_\_\_. “Resumo crítico de Estatismo e Anarquia, de Mikhail Bakunin [1874] (Excertos)”. In: MARX, K. *Crítica ao Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- \_\_\_\_\_. MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da Economia Política*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- \_\_\_\_\_. “Glosas críticas ao artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um Prussiano”. In: MARX, Karl. *Lutas de classe na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005a.

\_\_\_\_\_. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005b.

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

\_\_\_\_\_. *Para a crítica da Economia Política*. 2ª. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

POSTONE, Moishe. *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. New York, 2003.

## Notas

**1.** Vide Chasin (1995), Enderle (2005), Mandel (1978) e o relato do próprio Marx no conhecido “Prefácio” de *Para a crítica da Economia Política* (1986).

**2.** Entendo que esta é a posição defendida por Pogrebinsch (2007). Entretanto, uma consideração crítica cuidadosa das posições da autora exigiria um texto específico, o que pretendo fazer em outro momento.

**3.** A categoria politicismo foi formulada por Chasin (1995; 2000a; 2000b; 2000c) e diz respeito às posições teóricas que veem a política como parte essencial do ser social, constitutiva de sua essência. Ao mesmo tempo, desde essas posições a esfera política é percebida como portadora da possibilidade da superação de contradições constitutivas do ser-em-si social ou de contradições que se manifestam em fases específicas do desenvolvimento da sociabilidade humana.

**4.** Sobre o ponto de vista democrático-revolucionário adotado por Marx nesse texto, vide (Lukács, 1978, p. 80).

**5.** Vide a afirmação de Marx (2005a, p. 108) nesse texto, em que se evidencia essa virada rumo a uma ontologia materialista do ser social: “Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico”

**6.** Sobre a validade atual do proletariado enquanto personificação histórica da revolução social, remetemos a José Chasin (2000a, pp. 64-67).

**7.** Considerações sobre ética e política na perspectiva da ontonegatividade podem ser encontradas em (Chasin, 2000a, pp. 36-42).

**8.** No caso examinado pelo artigo, do trabalhador das tecelagens da Silésia.

**9.** É verdade que, no momento em que escreve o artigo em análise, Marx ainda não tinha desenvolvido sua compreensão

madura do metabolismo social do capital. Pensamos, todavia, que, a partir de 1843-44, o entendimento do autor da sociabilidade do capital está formado em potência. As preocupações principais já se apresentam nos livros e artigos citados, e em particular nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. A principal crítica é a da separação do homem de sua humanidade, através das relações sociais reificadas instauradas pela lógica humano-societária do capital. Acreditamos que, ao longo de toda sua produção teórica posterior, é possível identificar os desdobramentos, soluções e reconstrução intelectual dessa realidade social do capital, na qual a forma principal de dominação é a dominação semimaterial das coisas produzidas pelos homens sobre os próprio homens que as produzem.

**10.** Marx em “Sobre a questão judaica” argumenta que: “[...], o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral*. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro*, só na forma do *citoyen abstrato*” (Marx, 2010, p. 53).

**11.** “Uma vez mais, nosso bom rapaz [Stirner] vê o domínio do sagrado onde reinam relações inteiramente empíricas. A atitude do burguês para com as instituições de seu regime é como a atitude do judeu para com a lei; ele as transgredir sempre que isso é possível em cada caso particular, mas quer que todos os outros as observem. Se todos os burgueses, em massa e ao mesmo tempo, transgredissem as instituições burguesas, eles deixariam de ser burgueses – um comportamento que, naturalmente, eles não pensam em adotar e que de forma alguma é algo que dependa de seu querer ou de seu proceder.” (Marx & Engels, 2007, p. 181)

**12.** É interessante sinalizar, com Lukács (2008), que ocorre o exato oposto no caso da formação clássica grega. Quando o cidadão da pólis compra a propriedade de outros que por algum motivo não mais a podia manter, isto elimina a igualdade dos lotes de terra e solapa as bases materiais da própria democracia da pólis.

**13.** Sobre a categoria de sociedade civil, Marx (e Engels) (2007, p. 74) nos diz que ela “[...] abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas. Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado. A palavra sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio

e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista”.

**14.** Lukács prossegue e completa dizendo: “Em suma: quanto mais o parlamentarismo, a realização central e mais típica deste idealismo estatal, torna-se aparente e formalmente autônomo em relação à vida real da sociedade, quanto mais se torna capaz de aparecer como puro órgão da vontade ideal do povo, tanto mais ele se torna adequado a servir como instrumento para implementar os interesses egoístas de grupos capitalistas – e isso precisamente sob a aparência de uma liberdade e igualdade ilimitadas. Talvez aqui o termo ‘aparência’ não seja inteiramente exato. Com efeito, aqui não se afirma simplesmente uma aparência de liberdade e de igualdade, mas precisamente sua essência econômica, ou seja, o que liberdade e igualdade efetivamente representam na circulação capitalista das mercadorias” (Lukács, 2008, p. 93).

**15.** Curiosamente, a tradução da Editora Boitempo troca trabalhador (*Arbeiter*) por operário (*Fabrikarbeiter, Handwerker*). Isso se explica por uma certa interpretação teórica sobre o sujeito do processo revolucionário e o que leva a outras tantas conclusões prático-políticas discutíveis, pois iguala proletário a operário. E o sujeito revolucionário deixa de ser os trabalhadores assalariados e torna-se um segmento específico dessa classe: o operariado industrial.

**16.** Dificuldades que se desdobram nas afirmações sobre a tendência a uma pauperização absoluta do proletariado na sociedade burguesa (Marx & Engels, 2005, p. 50) e na previsão de um catastrofismo final (*ibidem*, p. 45) a partir das crises comerciais.

**17.** Não abordaremos nesse artigo como Marx trata dessa questão em *O capital*, primeiro porque não teríamos espaço suficiente para expor de forma adequada o assunto. Além disso, para nossos fins, há muito mais continuidade e aperfeiçoamento do que ruptura com os conteúdos expostos nos *Grundrisse*.

**18.** Vide, por exemplo: (Marx, 2011b, p. 87; 90-94; 756).

**19.** Em *O capital* (2013) a diferenciação entre valor de uso, valor e valor de troca é cristalina. Vejamos: “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Mas essa utilidade não flutua no ar. Condicionada pelas propriedades do corpo da mercadoria [*Warenkörper*], ela não existe sem esse corpo. [...] Os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que iremos analisar, eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais [*stoffliche Träger*] do valor de troca”. “O valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço. Por isso, o valor de troca parece algo acidental e puramente relativo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria (*valeur intrinsèque*);

portanto, uma *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos]”. (Marx, 2013, p. 114) “A mercadoria é valor de uso – ou objeto de uso – e ‘valor’. Ela se apresenta em seu ser duplo na medida em que seu valor possui uma forma de manifestação própria, distinta da forma natural, a saber, a forma do valor de troca, e ela jamais possui essa forma quando considerada de modo isolado, mas sempre apenas na relação de valor ou de troca com uma segunda mercadoria de outro tipo”. (*ibidem*, p. 136)

**20.** Destacamos que a categoria de fetiche da mercadoria só viria a ser desenvolvida plenamente e exposta por Marx no Capítulo I do Livro I de *O capital* (Marx, 2013, p. 146-158).

**21.** “In Marx’s analysis, social domination in capitalism does not, on its most fundamental level, consist in the domination of people by other people, but in the domination of people by abstract social structures that people themselves constitute. Marx sought to grasp this form of abstract, structural domination – which encompasses, and extends beyond, class domination – with his categories of the commodity and capital”. (Postone, 2003, p. 30)

**22.** Penso ser interessante atentar para o fato de que Marx fala do condicionamento recíproco entre troca e divisão do trabalho, posto que essa é uma prioridade ontológica. Ou seja, não há um destaque nesse momento para a categoria de classe social ou a da luta de classes. Dito isso, arrisco a dizer que sendo a ideologia e a política posições teleológicas secundárias (Lukács, 2013, p. 355pp.), elas surgem necessariamente no momento em que principia a divisão do trabalho. Ou seja, antes mesmo de as classes sociais estarem postas. A conclusão óbvia é que o combate central não é contra as classes sociais tão somente (como entendo ser a ênfase, conforme visto acima, no *Manifesto comunista*), mas contra a sociabilidade específica que exige e garante o ápice da divisão do trabalho e das relações sociais intermediadas pelas coisas. O centro da crítica de Marx não é a forma como as classes apropriam-se das mercadorias ou mesmo dos valores de uso, mas a forma como os homens produzem, a forma específica que sua práxis vital assume sob a lógica do capital. Em suma, e a título de ênfase, ideologia e política apenas podem operar e existir tendo por substrato a divisão social do trabalho e, na sociedade do capital, a produção de mercadorias. Findas essas formas aquelas perdem sua função.

**23.** Tal centralidade surge a partir do momento em que a divisão social e técnica do trabalho é apropriada pelo sujeito automático para sua própria finalidade: a autoexpansão do valor. Com isso, o capital articula os indivíduos como trabalhadores assalariados cujas relações sociais deixam de ser diretas e passam a ser intermediadas pelas mercadorias que eles produzem.

**24.** Grande indústria entendida aqui como forma especificamente capitalista de produção e não um setor específico da atividade econômica. Repare que, ao longo dos *Grundrisse*,

Marx apresenta o processo de mecanização pelo qual a agricultura, enquanto setor específico da atividade econômica estava passando.

**25.** Infelizmente o tradutor dessa edição da Boitempo toma *Arbeiter* por operário, quando o mais adequado seria traduzir por trabalhador, conforme nota anterior.

**26.** Para os que acreditam que Marx abandona a categoria de revolução radical nos supostos escritos da maturidade, apontamos uma pequena anotação nesses “Excertos” em que ele escreve que “uma revolução social radical está ligada a certas condições históricas do desenvolvimento econômico; estas são o seu pressuposto” (Marx, 2012b, p. 112).