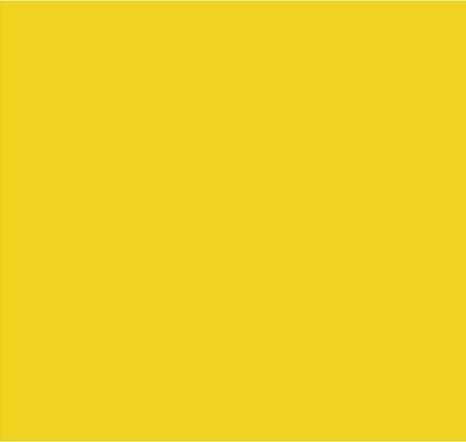


BIANCA IMBIRIBA BONENTE
JOÃO LEONARDO MEDEIROS

**DESENVOLVIMENTO COMO AUSÊNCIA DE LIBERDADE:
MARX CONTRA SEN**

Recebido em Setembro de 2016
Aprovado em Novembro de 2016



DESENVOLVIMENTO COMO AUSÊNCIA DE LIBERDADE: MARX CONTRA SEN

[...] na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade, eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas. (MARX & ENGELS, 2007, p. 65)

Resumo

O artigo consiste numa crítica à noção de desenvolvimento como liberdade de Amartya Sen, sustentada, no plano teórico, por elementos centrais da teoria do valor de Marx. As duas posições são, por conseguinte, apresentadas sinteticamente e contrastadas. Ao recuperar os elementos principais da teoria do valor de Marx, reconstitui-se também a forma como o autor demonstra que, na época atual, o desenvolvimento social é o desenvolvimento do capital e, portanto, das relações sociais por ele pressupostas e postas. O nexos entre o desenvolvimento do capital, de um lado, e os fenômenos da exploração e do estranhamento, de outro, permitem sua caracterização como um processo em que as condições para a liberdade humana são conquistadas pela restrição progressiva da liberdade da maior parte dos indivíduos singulares. Daí a conclusão de que, na verdade, o desenvolvimento é, nas condições atuais, ausência de liberdade.

**BIANCA IMBIRIBA
BONENTE**

**JOÃO LEONARDO
MEDEIROS**

Professores do Departamento
de Economia da Universidade
Federal Fluminense.

Palavras-chave: Desenvolvimento, Liberdade, crítica da Economia Política

Classificação JEL: A13, B14, D63

Abstract

Development as absence of freedom: Marx against Sen

The paper consists of a critique of Amartya Sen's notion of development as freedom, which is based, on a theoretical level, on key elements of the theory of value of Marx. Both positions are, therefore, synthetically presented and then compared. Resuming the main elements of Marx' theory of value makes it possible to reconstitute how the author demonstrates that, in the current epoch, social development is the development of capital and, so, of the social relations it presupposes and posits. The nexus between the development of capital, on the one hand, and the phenomena of exploitation and estrangement, on the other, characterizes it as a process in which the conditions for human freedom are conquered by the progressive limitation of the freedom of the majority of singular individuals. Thus the conclusion that development, in the present conditions, is actually absence of freedom.

Keywords: Development, Freedom, Critique of Political Economy

I. Introdução

Amartya Sen costuma celebrar o fato de que os trabalhadores, na sociedade capitalista, tenham a “liberdade básica de procurar trabalho assalariado” (SEN, 2000, p. 137). Marx, por sua vez, encarava a procura por trabalho como a expressão maior da falta de liberdade dos próprios trabalhadores assalariados. Já em 1844, no texto que escreve a quatro mãos com Engels, o autor afirma que “a liberdade do trabalho consiste na livre concorrência dos trabalhadores entre si. [...] O trabalho é livre em todos os países civilizados; não se trata de libertar o trabalho, mas de suprássumi-lo [*aufheben*]” (MARX & ENGELS, 2007, p. 201-202).

Apesar da diferença substantiva entre as duas concepções (não apenas teórica, mas também político-ideológica), é inegável que a *liberdade* ocupa um lugar de destaque nas formulações de Marx e Sen. Ambos os autores fizeram de sua obra um manifesto, teoricamente amparado nos campos científico e filosófico, a favor da liberdade humana. Os dois autores resistiram (Sen ainda resiste, é bom que se diga) à tentação de reduzir sua obra aos escaninhos da academia e prateleiras das bibliotecas. Em vida, Marx foi um dedicado militante comunista; morto é sinônimo de revolução. Sen tem relações estreitas com poderosos organismos internacionais – que

modificaram (para melhor ou não, é outra questão) a face do capitalismo contemporâneo –, sendo impossível dissociar sua figura da história mundial recente.

O fato de que Marx e Sen tenham dado à liberdade um tratamento teórico tão distinto e, na prática, tenham mobilizado ações tão diversas revela, no entanto, uma profunda divergência. Como pretendemos demonstrar ao longo deste artigo, trata-se, na verdade, de visões de mundo (ontologias) antitéticas, cuja oposição se expressa exemplarmente pelo tratamento conferido à categoria da liberdade. Enquanto, na perspectiva de Sen, a liberdade é concebida em termos abstratos e individuais, Marx percebe a liberdade humana como uma condição concreta, histórica. No primeiro caso, apesar da ênfase na liberdade conferir à formulação um acento crítico, a consequência é uma afirmação acrítica da possibilidade de realização dos anseios libertários nos marcos do modo de produção capitalista; no segundo, ao enfatizar o caráter contraditório do desenvolvimento capitalista, que amplia as possibilidades da emancipação humana, ao mesmo tempo em que impede sua plena realização, o resultado é uma defesa da necessidade de transformação social.

Para estabelecer o contraste entre as visões de Marx e Sen sobre a liberdade, e sua relação com o desenvolvimento social, o artigo encontra-se dividido em três seções, além desta introdução

e da conclusão. Na primeira, são apresentados os termos gerais das concepções responsáveis pela reputação de Sen como economista e articulador político, especialmente seu “enfoque das capacidades” e sua ideia de “desenvolvimento com liberdade”. Nas duas últimas, recorremos aos diversos momentos da obra de Marx nos quais o autor oferece uma concepção sobre o desenvolvimento (em geral e em forma especificamente capitalista) e sobre a relação entre o desenvolvimento e a liberdade, que podem ser utilizadas como um contraponto crítico à perspectiva de Sen.

2. Desenvolvimento como liberdade: o enfoque das capacidades de Amartya Sen²

Tanto em suas incursões no campo da teoria do bem-estar social, quanto nos debates sobre desenvolvimento, Sen procura oferecer, inegavelmente, um contraponto crítico às teorias econômicas dominantes (ainda que o alcance dessa crítica seja limitado, como pretendemos demonstrar). No primeiro caso, Sen propõe uma redefinição do fundamento ético das teorias econômicas do bem-estar individual e social, com o propósito de superar a ênfase quase exclusiva na reprodução material, característica das teorias mais difundidas (geralmente centradas no aumento da utilidade, da renda disponível, da capacidade de consumo etc.). No campo

do desenvolvimento, a crítica de Sen toma a forma da defesa da ideia de “desenvolvimento como liberdade”, que o autor apresenta como alternativa às visões mais restritas, que em geral tratam o desenvolvimento como sinônimo de crescimento do produto.

A base da intervenção de Sen, elaborada e aprimorada em seus trabalhos das décadas de 1970 e 1980, é a perspectiva teórica rotulada pelo próprio autor como “enfoque das capacidades”. Pensado inicialmente como teoria ética e, portanto, como base de uma teoria do bem-estar inovadora, o “enfoque das capacidades” deslocaria a ênfase da avaliação ética (e do bem-estar individual e social) dos *meios* (mercadorias, renda e outros recursos) para as *finalidades* (aumento da liberdade ou, segundo os termos do autor, da “capacidade” para realizar os “funcionamentos” desejados) (SEN, 2001, p. 81-82). Com esse deslocamento, Sen distancia sua abordagem do trabalho de pensadores como Rawls e do “libertarismo” (de ultradireitistas, como Nozick e Dworkin). Por outro lado, o “enfoque das capacidades” rejeita, desde o início, a forma subjetivista como as finalidades humanas são tratadas na tradição utilitarista, conferindo-lhes um caráter objetivo, concretamente aferível, e não a forma insondável de uma “condição mental” (preferências, prazeres vs. dores etc.) (*ibidem*, p. 94).

Em linhas gerais, os *funcionamentos* são entendidos como “as várias coisas que uma pessoa pode considerar valioso fazer ou ter” e “podem variar dos elementares, como ser adequadamente nutrido e livre de doenças evitáveis, a atividades ou estados pessoais muito complexos, como poder participar da vida da comunidade e ter respeito próprio” (SEN, 2000, p. 95). As *capacidades*, por sua vez, são vistas como o conjunto de funcionamentos realmente disponíveis aos indivíduos: “as combinações alternativas de funcionamentos cuja realização é factível para ela [a “pessoa” em questão]. Portanto, a capacidade é um tipo de liberdade: a liberdade substantiva de realizar combinações alternativas de funcionamentos (ou, menos formalmente expresso, a liberdade para ter estilos de vida diversos)” (*ibidem*).

Desde essa perspectiva, considerando todo o conjunto de combinações de funcionamentos que estão disponíveis aos indivíduos (denominado *conjunto capacitário*), seria possível formar um juízo dos estilos de vida à sua disposição e da liberdade que alcançaram para escolher a vida que desejam levar (*ibidem*, p. 96). Nesse caso, segundo o autor, trata-se de ressaltar a “importância *intrínseca* da liberdade (por nos fazer livres para escolher algo que podemos ou não efetivamente escolher)” (*ibidem*, p. 330). Por outro lado, existe ainda a possibilidade de realizar um juízo sobre o bem-estar individual a partir dos funcionamentos efetivamente

realizados pelos sujeitos (dadas as oportunidades). Nesse caso, ressalta-se a “importância derivativa da liberdade (dependente apenas de seu uso efetivo)” (*ibidem*).

Antes de dar sequência ao argumento, é importante registrar que Sen não nega a relevância da renda como elemento que contribui para promoção ou privação das “capacidades” humanas³, mas a enxerga apenas como um meio (entre outros não menos importantes) para a expansão da liberdade. Como o autor repete por diversas vezes, a um mesmo nível de renda podem corresponder níveis distintos de bem-estar individual, e essas variações seriam derivadas da própria diversidade dos seres humanos: “diferenças de idade, sexo, talentos especiais, incapacidade, propensão a doenças etc. podem fazer com que duas pessoas tenham oportunidades de qualidade de vida muito divergentes mesmo quando ambas compartilham exatamente o mesmo pacote de mercadorias” (SEN, 2000, p. 89-90). O foco na renda ou em outros meios para alcançar a liberdade produziria uma concepção ética e do bem-estar insensível com relação à diversidade individual efetiva.

Ainda que tenhamos realizado aqui uma exposição bastante sintética da perspectiva seniana, já há elementos suficientes para caracterizar o deslocamento temático desde o campo da ética e do bem-estar no qual se inscreve originalmente o “enfoque das capacidades”, acima

delineado, para a discussão sobre desenvolvimento, nele baseado. Quando transposto para o debate sobre desenvolvimento, o enfoque das capacidades se traduz no entendimento de que o sentido universal do *desenvolvimento* é a expansão das capacidades, ou seja, a “expansão das liberdades reais que as pessoas desfrutam” – como explicitado por Sen na introdução ao seu *Desenvolvimento como liberdade* (*ibidem*, p. 17).

Desse modo, em alguma medida, o autor busca oferecer resposta à crise das chamadas teorias clássicas do desenvolvimento e sua formulação não pode ser bem compreendida fora desse contexto. Em termos gerais, as teorias do desenvolvimento com as quais Sen dialoga tomam o aumento de riqueza (medida pelo crescimento do produto *per capita*) como critério único para a definição do desenvolvimento e veem na industrialização o caminho para a realização desse objetivo⁴. Quando, por volta dos anos 1970, tornou-se evidente a incapacidade dessa estratégia em produzir os efeitos desejados (sendo a ela atribuídos alguns efeitos colaterais, como a deterioração do meio ambiente, aumento da desigualdade de renda etc.), tem início um processo de revisão tanto das estratégias, quanto da própria noção de desenvolvimento⁵.

Os movimentos ecologista, pacifista e feminista, os grupos de ação contra a opressão racial e a reação contra o autoritarismo político, entre outros grupos de contestação que militam nos

campos teórico e prático desde o fim da década de 1960 (pelo menos), dão forma concreta à insatisfação com relação às concepções tradicionais de desenvolvimento (capitalista, mas também “comunista”, tal como encarnado no socialismo soviético). Esse é justamente o contexto de emergência da reformulação proposta por Sen, embora não seja evidente se suas ideias funcionam como elemento catalisador desse conjunto de insatisfações, ou como uma reação conservadora a ele.

Certo é que o autor argumenta, como outros críticos das teorias tradicionais, que o desenvolvimento deve envolver a realização de objetivos mais amplos que o crescimento (como, por exemplo, equidade, sustentabilidade, melhoria no acesso a bens como saúde, educação etc.). Como fica explícito num artigo publicado por Sen no início dos anos 1980, a “real limitação da economia do desenvolvimento tradicional” residiria no “reconhecimento insuficiente de que o crescimento econômico não é mais que um meio para outros objetivos” (SEN, 1983, p. 753). Ou seja, “o ponto não é dizer que o crescimento não importa. Ele pode ter grande relevância, mas, se tem, é por causa de alguns benefícios a ele associados, que se realizam no processo de crescimento econômico” (*ibidem*).

Desde o prisma do *desenvolvimento como liberdade*, o principal benefício associado ao crescimento econômico é, por conseguinte, a

expansão das liberdades, que deve ser o critério da formulação de estratégias de desenvolvimento e para a aferição do grau de desenvolvimento de uma determinada nação. Numa perspectiva mais ampla, além de consistirem no “*principal meio* do desenvolvimento”, todas as liberdades devem ser vistas ainda como “*fins primordiais* do desenvolvimento” – desempenhando, no primeiro caso, um “papel instrumental” e, no segundo caso, um “papel constitutivo” (SEN, 2000, p. 52).

A grafia da palavra liberdades, no plural, tem significado teórico. Há diversos sentidos em que a liberdade humana se expressa e a ampliação das liberdades, que é o objeto do desenvolvimento, deve, em tese, incidir sobre todos eles. É preciso reconhecer, contudo, as conexões entre as diversas formas de expressão da liberdade, principalmente porque a capacidade de promoção do desenvolvimento contida em cada uma dessas formas depende fundamentalmente de seu papel como meio para a ampliação de outros tipos de liberdades. Naturalmente, as liberdades dotadas de maior potencial instrumental podem, quando ampliadas, acelerar o processo de desenvolvimento e, portanto, devem ser privilegiadas em termos políticos.

Um problema deve ser considerado neste ponto. Ao reconhecer o caráter multiforme da liberdade, de um lado, e associá-lo à diversidade de indivíduos abstratamente concebidos como

agentes de escolhas (igualmente abstratas), de outro, Sen torna-se alvo da flecha que feriu fatalmente a tradição utilitarista: a necessidade de comparar indivíduos abstratos (sua sensibilidade e suas escolhas) para transpor o plano individual na direção do plano social – plano este que não pode ser ignorado por uma análise sobre o bem-estar ou sobre o desenvolvimento social. É certo que, como dito, a análise de Sen escapa do caráter subjetivista da proposta utilitarista ao conferir um conteúdo concreto às finalidades humanas (no caso, às liberdades), mas o hiato estabelecido entre o indivíduo e a sociedade (compreendida, tanto em Sen quanto no utilitarismo, em termos do somatório de indivíduos abstratos) repõe a necessidade da agregação.

A questão em Sen apresenta-se do seguinte modo: se as liberdades são individualmente valoradas e concebidas como a “capacidade de realizar funcionamentos”, e se, por outro lado, os indivíduos são abstratamente concebidos, então não há realmente limite ao que pode ser percebido e valorado como liberdade num determinado momento histórico. Em outras palavras, se não há condicionantes sociais que imprimam na consciência dos indivíduos de uma época uma noção de liberdade como dominante (por exemplo, a abolição numa sociedade escravocrata), então cada um conceberá o conteúdo múltiplo da liberdade conforme os determinantes abstratos e singulares de sua subjetividade. É possível imaginar, no limite,

uma lista de liberdades fundamentais idiossincrática e, como tal, incomparável e não-agregável por indivíduo. A pergunta pertinente neste caso é: na impossibilidade de agregar vetores de “funcionamentos” individualmente valorados, qual ou quais “funcionamentos” devem formar a base de uma noção de desenvolvimento que possa e deva ser perseguida como política e utilizada como critério de aferição do nível de desenvolvimento?

Sen enfrenta abertamente a questão da escolha dos funcionamentos socialmente relevantes (ou prioritários) (SEN, 2000, p. 97-106). Essa escolha, aliás, não é para o autor a expressão de uma deficiência do “enfoque das capacidades”, mas sua principal virtude: a pluralidade e o respeito à diversidade individual (*ibidem*, p. 97-99). Seja a expressão de uma virtude ou de uma deficiência, o fato é que a eleição das liberdades valoradas por indivíduos singulares, que devem ser tomadas como critérios *gerais* de aferição do bem-estar e do desenvolvimento, não pode ser resolvida no interior de uma concepção individualista como a construída por Sen. Daí a necessidade de uma solução *ad hoc*.

Sen alude, *na teoria*, à formação de um “consenso arrazoado” a partir de uma escolha democrática de pesos a serem atribuídos aos funcionamentos, de modo a hierarquizá-los⁶ (*ibidem*, p. 100-101). Ao que parece, essa escolha “democrática” deveria partir, pragmaticamente, da

hierarquia de pesos propostas por especialistas (*ibidem*, p. 101-102). Talvez por essa razão, Sen não se furte a oferecer e defender publicamente sua opinião. Em seu juízo, as liberdades que devem ser privilegiadas em qualquer exercício de escolha social (política do desenvolvimento, de promoção do bem-estar etc.) são as seguintes: (1) liberdades políticas; (2) facilidades econômicas; (3) oportunidades sociais; (4) garantias de transparência; (5) segurança protetora (*ibidem*, p. 25).

Mais importante que lidar com o conteúdo específico de cada uma dessas cinco “liberdades” é salientar que, no entendimento de Sen, a política para o desenvolvimento humano e para a promoção do bem-estar individual e social deve concentrar-se na sua promoção. Também não se deve perder de vista que, numa sociedade plena de hierarquias, contradições e oposições concretas entre indivíduos e grupos sociais, qualquer proposta minimamente elaborada de finalidades a serem perseguidas em estratégias de desenvolvimento quase certamente confrontará outras e, caso encontre ressonância em instâncias de poder econômico, político e, eventualmente, militar, sobrepor-se-á às concepções rivais⁷. Essa possibilidade não pode, de fato, ser minimizada na análise de qualquer proposta para o desenvolvimento humano, principalmente quando a proposta em questão combina posições facilmente digeríveis com outras bastante polêmicas. É exatamente este o caso da lista de Sen.

Dentre as propostas mais facilmente digeríveis, certamente se encontram as liberdades políticas (na verdade, a democracia, concebida em termos formais, como em qualquer teoria liberal), as oportunidades sociais (entendidas em termos do rompimento de privilégios no acesso a posições sociais de relevo) e a segurança protetora (ou seja, o amparo social a indivíduos incapazes de prover sua subsistência)⁸. Agora, não há dúvidas de que Sen teria de esforçar-se um bocado para formar um “consenso arrazoado” em torno da ideia de que as garantias de transparência (ou seja, garantias de transparência contratual nos tratos relativos à propriedade) e, principalmente, as facilidades econômicas (um eufemismo para o *laissez-faire*) são definidoras da liberdade humana e, dessa forma, *prioritárias* nas estratégias de promoção do bem-estar e do desenvolvimento.

Concentremo-nos na liberdade de mercado (as “facilidades econômicas”, na linguagem travestida de Sen). Nesse caso, diferentemente dos argumentos tradicionais em favor da liberdade de mercado (geralmente centrados no papel dos mercados como gerador de eficiência econômica, crescimento da renda e do produto), a defesa da “liberdade de troca e transação” tem por fundamento a postulação de que essa é uma “parte essencial das liberdades básicas que as pessoas têm razão para valorizar” (SEN, 2000, p. 21).

Para amparar minimamente essa postulação, Sen leva a naturalização da troca em Smith (1985, Capítulo II) às últimas consequências, ao reconhecer uma identidade (bastante questionável) entre atos realmente definidores do trato social em geral (a troca de palavras e afetos, por exemplo) – e, como tais, trans-históricos, universais – e o ato de trocar mercadorias – que só se afirma como dominante na era burguesa. Em suas palavras:

A liberdade de trocar palavras, bens ou presentes não necessita de justificação defensiva com relação a seus efeitos favoráveis mais distantes; essas trocas fazem parte do modo como os seres humanos vivem e interagem na sociedade (a menos que sejam impedidos por regulamentação ou decreto). A contribuição do mecanismo de mercado para o crescimento econômico é obviamente importante, mas vem depois do reconhecimento da importância direta da liberdade de troca – de palavras, bens, presentes. (SEN, 2000, p. 21)

Não é momento (ainda) de oferecer uma crítica à defesa da liberdade de mercado como definidora da condição humana, de nossa liberdade, do desenvolvimento social e do bem-estar individual e social. O momento agora é de tratar de afinidades. Sen, não resta dúvidas, é crítico da economia ortodoxa. Sua economia não é convencional, sua ética não é a utilitarista, sua teoria do desenvolvimento não tem corte tradicional. Mas também não há dúvidas de que seu manifesto em favor da liberdade de mercado aproxima sua posição daquela defendida pelos

economistas que radicam sua obra no campo neoclássico e identificam-se ideologicamente com a tradição liberal. Poderíamos, por essa razão, interpretar a teoria de Sen como um argumento alternativo em favor da preservação e desenvolvimento de um mundo no qual a economia não poderia, nem deveria, dispensar as determinações mercantis e, portanto, o caráter capitalista. Possivelmente, essa descrição não encontraria objeção se apresentada ao próprio Sen. A questão é que, em se tratando de afinidades, Sen percebe-se no meio do caminho entre Adam Smith e Karl Marx, tomando a obra de ambos antecedentes diretos de sua teoria.

O problema neste caso não está, é claro, na afinidade com Smith, mas sim na incrível atração de Sen pela obra de Marx. Não seria exagero dizer que Sen se crê, em algum nível, marxista e há muitas indicações em favor dessa opinião. A primeira delas é o volume de citações em todas as suas obras sobre temas como ética, bem-estar e desenvolvimento. Em segundo lugar, é certo que Sen, realmente, busca inspiração na obra de Marx para formular alguns dos principais conceitos de sua abordagem das capacidades. Como Sen faz questão de salientar, a própria noção de capacidades, ou da liberdade como a essência do desenvolvimento humano, é inspirada em Marx direta e indiretamente – indiretamente por influência do antecedente teórico comum, Aristóteles⁹. Isso sem contar o fato de que, ao se reportar a Marx, Sen não alude a diferenças

substanciais entre a sua perspectiva e a do suposto antecedente do século XIX. Ao contrário, em seu recurso a Marx são destacadas, via de regra, justamente as potenciais afinidades.

Marx não pode ressuscitar para nos dizer se também percebe alguma proximidade entre a sua obra e a de Sen. Na sua ausência, principalmente agora que o tempo da asfixia stalinista *est passé*, não se pode reconhecer como legítima a autoridade de qualquer instância que pretenda rotular uma perspectiva como “marxista” ou “não-marxista”. Isso não quer dizer, no entanto, que não seja possível comparar posições, de modo a ressaltar eventuais convergências e divergências. No caso de um ser humano como Marx, que legou às gerações futuras uma obra monumental, além de uma infinidade de cadernos recheados de textos complexos e atraentes, a ressurreição física é, de fato, dispensável para uma comparação dessa natureza. Como pretendemos demonstrar nas seções a seguir, há muitos indícios, tanto na obra de Marx quanto na de Sen, para comprovar que há uma distância muitíssimo considerável entre as duas posições, em todos os planos (filosófico, ético, científico, político etc.). Considerando sua impiedosa apreciação de teorias conservadoras, poderíamos inclusive supor que Marx julgaria Sen como uma espécie de Stuart Mill do século XX¹⁰.

3. Desenvolvimento, gênero humano e liberdade: elementos da teoria social de Marx

Dependendo de como se compreende a palavra *desenvolvimento*, seria mais do que anacrônico considerar Marx um teórico da disciplina que lida com a temática; seria simplesmente absurdo. Marx não tem qualquer compromisso com a noção de desenvolvimento como crescimento da renda ou do produto *per capita*, não pode ser considerado utilitarista sob qualquer critério, não propõe medidas ou estratégias de desenvolvimento em momento algum de sua obra. Por outro lado, seria um equívoco supor que, por essa mesma razão, não se possa extrair do vasto e diversificado conjunto de análises teóricas e históricas de Marx qualquer consideração sobre o desenvolvimento. Na verdade, de uma forma muito peculiar e complexa, Marx lida com o desenvolvimento em, pelo menos, dois níveis de abstração – um geral, outro particular.

Ainda que não tenha realizado uma exposição sistemática sobre o tema, são muitos os momentos da produção teórica de Marx nos quais o autor examina as condições *gerais, universais*, de desenvolvimento da sociedade, considerada em sua forma existencial específica (isto é, em contraste com o desenvolvimento da natureza, orgânica e inorgânica). Concordamos, neste particular, com o entendimento de Lukács (2012), para quem há, na obra de Marx, elementos

suficientes para sedimentar a construção de uma ontologia do ser social (i.e., uma teoria sobre a sociedade que capture seus elementos mais gerais, abstratos, trans-históricos), inclusive no que se refere à existência ou não de uma linha de *desenvolvimento* dessa forma de ser¹¹.

Por rejeitar as inúmeras concepções teleológicas do desenvolvimento (de cunho religioso ou não), Marx não aborda (seja em que nível de abstração for) o desenvolvimento de forma normativa – ou seja, como uma condição *melhor*, *desejável* e que *deve ser* perseguida pelas práticas humanas¹². Como propõe Lukács, no nível mais abstrato, o emprego da palavra “desenvolvimento”, por Marx, tem por referência o aumento no grau de complexidade como elemento regulador da dinâmica de funcionamento de objetos estruturados ao longo do tempo (LUKÁCS, 2012, p. 319-320). Nesse sentido, por um lado, o desenvolvimento é determinado pelas propriedades inerentes ao objeto em questão e, por outro, independente da maneira como essas propriedades são avaliadas e julgadas.

Considerando, para ilustrar, o processo de evolução biológica, pode-se dizer que determinadas formas de vida são mais desenvolvidas que outras caso sua complexidade orgânica seja maior, isto é, se seu metabolismo depende de um conjunto mais amplo e/ou variado de células, órgãos, estruturas orgânicas, enfim. O famoso evolucionista Richard Dawkins dedica uma boa

parte do capítulo final de sua *Grande história da evolução* ao tema do progresso biológico, que, segundo ele, se expressa em dois níveis. No primeiro nível, dos indivíduos das espécies, progresso significa exatamente “organismos individuais tornando-se melhores, no decorrer do tempo evolutivo, em fazer o que os indivíduos fazem, ou seja, sobreviver e reproduzir-se” (DAWKINS, 2009, p. 694). No segundo nível, a palavra progresso captura a evolução da própria evolução ou, como prefere o autor, a “evolução da evolvibilidade” (*ibidem*, p. 694-699). A evolvibilidade aumenta quando “novidades evolutivas” – a multicelularidade, por exemplo – expandem as possibilidades de evolução. Nos dois níveis, o progresso evolutivo é sempre associado ao aumento do número de categorias biológicas e de sua complexidade imanente.

A dificuldade para empregar essa noção de desenvolvimento na análise social não reside propriamente na defesa de que a sociedade seja uma forma de ser complexa, estruturada, dotada de inúmeras determinações específicas. O problema está em demonstrar que sua condição existencial envolve, por necessidade, aumento de complexidade ao longo do tempo. O recurso a uma instância criadora (deus ou o *Geist* hegeliano) conduz a uma solução, mas traria para a análise o acento teológico que, como dito, Marx decidiu e acertadamente recusa. A solução marxiana é construída a partir do contraste entre a sociedade e os antecedentes naturais

da qual ela emerge. Para o autor, a sociedade torna-se mais complexa e, portanto, mais desenvolvida, mais “social”, quanto mais retrocede a barreira natural (MARX, 2013, p. 583).

O “recoo da barreira natural” captura duas dimensões da dinâmica social. Em primeiro lugar, as relações que os seres humanos estabelecem entre si e com a natureza são crescentemente mediadas por categorias sociais. Por exemplo, o fato de o desenvolvimento do mercado pressupor a transformação do dinheiro, da força de trabalho e da terra em “mercadorias fictícias” – a primeira, já uma categoria puramente social, e as duas últimas, determinações naturais apropriadas como categorias sociais – denotam o alto grau de desenvolvimento da produção capitalista (i.e., a única forma de produção propriamente mercantil)¹³.

Em segundo lugar, as categorias que constituem a existência social tornam-se progressivamente mais complexas quando exibem um conteúdo mais puramente social. A história da categoria dinheiro é, neste segundo caso, muito ilustrativa: o dinheiro emerge como categoria numa forma muito diretamente associada à materialidade da mercadoria-dinheiro que lhe dá suporte e se desenvolve justamente afastando-se dessa base material¹⁴. Quanto mais simbólico, “virtual”, imaterial, a forma dinheiro, mais propriamente social ela é e, portanto, mais desenvolvida a categoria como categoria *social*¹⁵.

Em suma, a sociedade desenvolve-se quando constituída por um conjunto mais amplo de categorias e relações “puramente sociais” e/ou quando as categorias e relações que já a constituem afastam-se de sua base natural. Essa tendência geral de afastamento da “barreira natural” constitui-se, na verdade, como um *complexo de tendências*, reunindo outras duas legalidades de caráter igualmente geral, abstrato e trans-histórico, mas que, por sua própria forma de ser, estabelecem a mediação entre a linha geral de desenvolvimento social e as diversas condições sociais concretas, particulares, históricas que a afirmam ou negam.

A primeira dessas tendências é o aumento das *forças produtivas*, ou seja, a expansão da capacidade de transformação do ambiente imediatamente dado em ambiente crescentemente humanizado. Essa tendência envolve modificações na natureza tal como encontrada pelo ser humano, na natureza já humanizada e na própria natureza humana¹⁶. Como toda tendência, sua capacidade causal não se manifesta necessariamente, de forma isolada e contínua, num fluxo fenomênico. Quando, todavia, o aumento das forças produtivas manifesta-se diretamente no domínio empírico, suas formas de expressão são a diminuição do tempo necessário à produção e reprodução das condições (materiais) de existência dos seres humanos e o aumento e a diversificação das necessidades atendidas pela produção humana.

A segunda tendência que caracteriza, em âmbito geral, o desenvolvimento social é a tendência à ampliação das conexões entre comunidades humanas espacialmente dispersas e eventualmente isoladas. A amarração qualitativa e quantitativa entre essas comunidades cria a base objetiva para um desenvolvimento comum, para uma história, de fato, universal. São justamente conexões como essas que, partindo da mais arraigada necessidade econômica (aumento da população, extensão da área de plantio, nomadismo etc.), tornam concretamente possível a transformação do gênero humano desde um mero *em-si* (biológico ou inorgânico) num *para-si* (momento em que as condições objetivas favorecem a tomada de consciência da identidade genérica) ou mesmo num *para-nós* (momento em que a realização do gênero é perseguida intencional e coletivamente pela humanidade). Em outras palavras, as ligações entre comunidades humanas abrem o espaço para que o gênero humano se expresse socialmente sobre as particularidades (étnicas, nacionais, culturais) e as singularidades (individualidades) humanas, superando o “mutismo” que caracteriza a condição genérica das demais espécies vivas¹⁷.

Em síntese, o complexo de tendências que caracteriza o desenvolvimento geral da sociedade distingue qualitativamente a humanidade como espécie e a sociedade como forma de ser a partir da seguinte propriedade: a superação da mera

reprodução material. Enquanto as outras espécies vivas têm um modo de ser limitado à mera reprodução material (e sexual), a humanidade, em seu desenvolvimento, cria um mundo cada vez mais adaptado à satisfação de um conjunto de carecimentos mais amplo, diversificado e distante da mera satisfação biológica. A práxis humana diversifica-se à medida que o aumento da produtividade do trabalho libera tempo de vida para a consecução de novas finalidades – estéticas, artísticas, ideológicas, políticas etc. Os indivíduos que conformam objetivamente o gênero humano reconhecem as possibilidades à disposição da espécie não exatamente na limitada práxis individual ou comunitária, mas na própria atividade genérica. A humanização do mundo, a diversificação da práxis e o reconhecimento da diversidade do gênero são a base constitutiva de um complexo exclusivo da existência humana: a liberdade.

Numa perspectiva marxiana, liberdade significa “uma decisão concreta entre diversas possibilidades concretas” (LUKÁCS, 2013, p. 138). Naturalmente, a concretude das possibilidades pressupõe que a humanidade, em graus diversos de desenvolvimento, tenha sido capaz de superar a reprodução instintiva, determinada pelo passado e por condições puramente casuais, que caracteriza o modo de ser das demais espécies vivas. A reprodução humana é, em essência, reprodução ampliada, uma reprodução

que tem o passado e o presente como condições da criação de novas possibilidades e, portanto, de expansão da liberdade.

A origem da liberdade, como da própria espécie humana, encontra-se em sua atividade peculiar de reprodução material: o trabalho. Como argumenta Lukács (2013, p. 45ss.), baseando-se em Marx (2013, Capítulo V), o trabalho, como metabolismo ativo entre o ser humano e o ambiente, tem por pressuposto a intencionalidade e, portanto, a escolha entre alternativas como seu atributo constitutivo. No ato de trabalho, os seres humanos não apenas escolhem (e, por conseguinte, formam um juízo sobre) *o que* produzir, mas também *com que* (objetos e meios de trabalho) e *como* (processo de trabalho) produzir. À medida que as forças produtivas humanas (no sentido antes apontado) progredem, o campo das escolhas disponíveis aos seres humanos no domínio da produção material (trabalho) estende seus limites. Amplia-se, com isso, a liberdade humana.

Há, no entanto, uma relação dialética entre o desenvolvimento do trabalho e a conquista da liberdade. Rigorosamente falando, o trabalho, como momento indispensável da reprodução material do humano, é *o oposto da liberdade*. Por outro lado, o desenvolvimento da atividade produtiva, do complexo da economia, tem por base o aumento da produtividade e, portanto, a redução do tempo de trabalho. Em outras palavras,

o desenvolvimento do trabalho é *o desenvolvimento da liberdade*. Isso é verdade mesmo nas condições sociais em que o tempo liberado pelo aumento da produtividade é convertido em trabalho excedente. Nessas condições, próprias de qualquer sociedade de classes, a liberdade se expressa como tempo livre da classe dominante (e, portanto, como usurpação da liberdade da classe que trabalha).

A origem da liberdade no trabalho não a aprisiona neste domínio da atividade humana. Ao contrário, o complexo da liberdade desenvolve-se quando se expressa em múltiplos âmbitos, de forma igualmente múltipla. Como disse Lukács (2013, p. 137): “Liberdade no sentido jurídico é algo de substancialmente diferente do que no sentido político, moral, ético etc.”. O desenvolvimento da liberdade não poderia ser, por essa razão, nem linear, nem homogêneo. Ao contrário, como o desenvolvimento social, o desenvolvimento da liberdade “não pode se explicitar em linha reta, segundo uma ‘lógica’ racional qualquer, mas se move em parte por desvios (e até deixando para atrás alguns becos sem saída) e, em parte, fazendo com que os complexos singulares, cujos momentos reunidos formam o desenvolvimento global, encontrem-se individualmente numa relação de não correspondência” (LUKÁCS, 2012, p. 390).

Em uma única palavra, a liberdade é histórica. Trata-se de uma determinação concreta

da existência humana e, como tal, plástica, variável, moldada, a partir de sua configuração geral, em condições particulares e singulares. Trata-se também de uma determinação objetiva do gênero e não de uma condição *individualmente* definida de modo abstrato, totalmente subjetivo. A liberdade, para enfatizar, refere-se a escolhas concretas entre alternativas concretas. Se, como observou Lukács (2013, p. 138), a “questão da escolha é posta num nível mais alto de abstração que a separa inteiramente do concreto, ela perde toda sua relação com a realidade e se torna uma especulação vazia”. Talvez seja justamente aqui que a afinidade entre Marx e Sen mostre-se tão próxima quanto a afinidade entre um leão e um antílope.

Sendo a liberdade concreta, histórica, objetiva, ela se constitui e se revela à consciência de formas distintas em cada formação social. Neste particular, a questão que nos importa aqui é a seguinte: de que modo a liberdade se constitui e se expressa na formação social mais desenvolvida (conforme o critério antes definido) até o presente momento da história? Como Sen lida com a liberdade em abstrato (como produção da insondável subjetividade de indivíduos sociais), uma questão como essa não tem resposta certa ou errada. Ela sequer se coloca. Na perspectiva de Marx, contudo, há espaço para uma questão daquela natureza. Vejamos como o autor possivelmente a responderia.

4. Desenvolvimento como ausência de liberdade: exploração e estranhamento

Para diminuir em um degrau o nível de abstração e tratar da relação entre desenvolvimento e liberdade em formações sociais específicas, é necessário, em primeiro lugar, observar em que medida aquelas tendências gerais anteriormente apresentadas afirmam-se (ou não) em condições sociais particulares e, em segundo lugar, descobrir as tendências que marcam a dinâmica de um determinado período histórico¹⁸. Esses são temas que, indubitavelmente, ocupam o centro das preocupações da análise do modo de produção capitalista empreendida por Marx. Nesta análise, o autor procura explicitamente (1) demonstrar como, no capitalismo, as linhas gerais de desenvolvimento da sociedade manifestam-se de modo ampliado, extensiva e intensivamente; e (2) desvendar as linhas particulares de desenvolvimento, dando especial atenção àquelas determinações que tornam esse modo de produção diferente dos demais.

A complexidade do exame crítico do capitalismo realizado por Marx, no entanto, abre o caminho não apenas para o surgimento de interpretações diversas, mas também para ênfases diversas no interior de uma mesma leitura (e há, naturalmente, uma margem ampla de considerações que podem ser aceitas como minimamente amparadas no texto original). Certo é que, qualquer interpretação que pretenda

lidar com questões como a liberdade, o desenvolvimento social, a realização das capacidades humanas etc., do modo como se apresentam concretamente na sociedade sob o comando do capital, não pode deixar de lado a preocupação de Marx em salientar o caráter contraditório (dialético) do capitalismo. Nesse particular, Marx foi bastante claro ao demonstrar que, por um lado, na medida em que exaspera as tendências gerais de desenvolvimento do ser social, o modo de produção capitalista atua no sentido da expansão da liberdade humana; por outro, e contraditoriamente, as mesmas legalidades da produção capitalista atuam como barreiras que impedem a plena realização dessa possibilidade.

Para esclarecer esse ponto, concentremo-nos na liberdade. Em primeiro lugar, é preciso recordar que, num plano geral, liberdade significa “escolhas concretas entre alternativas concretas”. É preciso levar em conta também que o conteúdo da liberdade assume formas distintas conforme as alternativas abertas aos indivíduos em cada formação social e as condições concretas em que as escolhas são feitas. Nas sociedades em que a produção pressupõe formas de subordinação direta, por exemplo, é impossível dissociar a liberdade do rompimento das relações sociais (escravidão, servidão) que privam uma massa de seres humanos da disposição sobre a própria existência. Em tais condições sociais, *abolição* (da escravidão, da servidão) é a palavra que captura, de modo mais imediato, a noção de

liberdade (de libertação), por mais que a liberdade, em sua natureza multiforme, expresse-se de inúmeras outras maneiras¹⁹.

No modo de produção capitalista, ao contrário, o assalariamento é a condição típica do trabalhador. A relação assalariada significa, como se sabe, que os indivíduos têm livre disposição sobre sua capacidade de trabalho, podendo vendê-la por período determinado e, ademais, ocupá-la em atividades variadas ao longo da vida. Não há dúvidas que, em comparação com a condição dos escravos e servos, a livre disposição sobre a própria existência é um progresso extraordinário. É, contudo, no mínimo, uma distração, e, no máximo, um cinismo, considerar esse progresso como a realização da liberdade enquanto tal (ao menos no campo da produção material) – como fizeram tantos e tantos ideólogos do capitalismo.

Ainda que enalteça o progresso contido na superação da subordinação pessoal, Marx não vê no assalariamento a liberdade humana. Ao contrário, vê, por detrás da liberdade no trato mercantil da força de trabalho, uma profunda ausência de liberdade. Assalariamento é, na realidade, *obrigação* de trabalhar, determinada por circunstâncias históricas que escapam ao controle dos assalariados. Por definição, portanto, o assalariamento é em si a negação da liberdade. Considerando, por outro lado, o fato de que os trabalhadores assalariados sejam formalmente

livres (liberdade jurídica) e que se apresentem no mercado como proprietários livres da sua capacidade de trabalho, a questão é até que ponto podem exercer essa dimensão de sua liberdade. Em outras palavras, em que medida a dinâmica da sociedade regida pelo capital contribui para (ou obsta a) sua realização?

A resposta de Marx a essas questões conduz ao centro de sua proposta de transformação social. O problema, para quem quer fazer uma síntese de seus argumentos, é, mais uma vez, a complexidade, pois Marx se esforça obstinadamente para fundamentar seu projeto político (revolucionário) com argumentos teóricos da maior sofisticação – o que faz dele um autor rejeitado hoje por boa parte da “nova esquerda”, sempre preocupada em expressar ideias emancipatórias apenas numa linguagem de história em quadri-nhos. No caso, há ao menos dois planos distintos de análise que não podem ser ignorados: o plano em que a ênfase recai sobre a categoria da exploração e aquele em que a ênfase recai sobre a categoria do estranhamento.

No primeiro plano, Marx enfatiza que a superação da escravidão e/ou servidão não elimina a divisão da sociedade em classes sociais. Ainda que os membros das diferentes classes sociais (capitalistas e trabalhadores) sejam formalmente livres e iguais na condição de proprietários de mercadorias (dinheiro e força de trabalho, respectivamente), a condição de classe não é indiferente no que diz respeito à liberdade

concreta e às escolhas disponíveis aos indivíduos que pertencem a cada uma dessas classes. Na medida em que não dispõem dos meios de produção e de subsistência, os trabalhadores só podem reproduzir-se socialmente (seja como indivíduos, seja como classe) através da venda da força de trabalho (MARX, 2013, p. 243-244). O exercício de sua liberdade como trabalhador depende, portanto, do aproveitamento de sua força de trabalho em benefício da classe capitalista.

Sem mais mediações, chegamos, por conseguinte, à exploração da classe trabalhadora pela classe capitalista, relação que expressa a enorme (e crescente) disparidade, material, política, cultural etc., entre a liberdade de uma classe (capitalista, livre ou isenta do trabalho) e de outra (trabalhadora, subsumida ao imperativo do trabalho). Seria, entretanto, um equívoco supor que a condição privilegiada da classe capitalista traduz-se *ipso facto* na liberdade de seus membros, por duas razões. Primeiro, porque a classe que depende da exploração do trabalho alheio não pode ser livre, justamente porque... depende do trabalho alheio! Segundo, porque a classe capitalista enfrenta a forma de subordinação universal que caracteriza a época capitalista: aquilo que Marx denominou estranhamento, alienação ou fetichismo da mercadoria²⁰.

Se há algo que funciona como elemento unificador da obra de Marx, de seus escritos da

juventude até os mais próximos de sua morte, entre sua análise teórica e sua análise conjuntural, entre seus rascunhos e suas obras acabadas, é o tema do estranhamento. A intuição da juventude (certamente influenciada por Hegel) de que, no capitalismo, a história é conduzida por uma dinâmica emanada do trabalho, uma dinâmica que se sobrepõe à vontade humana, é confirmada e fundamentada, na obra da maturidade, pela teoria do valor. Se, já em 1844, Marx reconhecia o caráter estranhado do trabalho, em 1867, ele expressa com convicção a ideia de que trabalho estranhado nada mais é do que valor em busca de mais-valor, valor em busca de expansão. Em uma palavra: capital.

Tomemos por referência a análise do fetichismo da mercadoria em *O capital*. Antes mesmo de revelar ao leitor a exploração do trabalho pelo capital como condição histórica de emergência do capitalismo, Marx reconhece o caráter estranhado que a produção humana adquire quando a relação mercantil torna-se generalizada – e ela só se torna generalizada no capitalismo. O autor procura demonstrar que o progresso da divisão do trabalho, que é um pressuposto da existência mercantil, dá origem à contradição entre o caráter privado da produção e o seu caráter social. Como produtores privados, os sujeitos são autônomos e independentes; como produtores sociais, isto é, sujeitos de uma produção privada carente de socialização, são amarrados por laços de mútua dependência. Como diz o autor, “a

mesma divisão do trabalho que os transforma em produtores privados independentes também torna independente deles o processo social de produção e suas relações nesse processo, e que a independência das pessoas umas das outras se consome num sistema de dependência material [*sachlich*] universal” (*ibidem*, p. 182).

É preciso atenção ao argumento de Marx, no entanto. O estranhamento não se refere *apenas* ao fato de que, numa produção social, os produtores privados estejam amarrados por laços de mútua dependência. Numa produção voltada ao mercado, isto é, numa formação social em que a relação entre os sujeitos na produção da riqueza social é mediada pela troca, a dinâmica produtiva escapa ao controle dos próprios produtores. Essa dinâmica econômica, emanada das próprias relações materiais entre os produtores no âmbito da produção e da distribuição da riqueza, toma a forma de um movimento natural das coisas produzidas sob a forma mercantil. As relações sociais no campo da produção material expressam-se por intermédio de flutuações de preços que parecem tão naturais como o movimento dos astros²². Essa forma naturalizada (ou fetichizada) de expressar-se o caráter social da produção capitalista nada mais é do que o modo de manifestação de sua subordinação ao objeto produzido. Os sujeitos da produção, em suma, tornam-se, na verdade, objetos de seus objetos, que funcionam como se fossem um “sujeito automático” (*ibidem*, p. 230).

A história, regida pelo “sujeito automático”, não é um trânsito aleatório pelo tempo²³. Ao contrário, a produção, na forma mercantil, é dotada de uma tendência geral: a produção de valor em escala crescente. Essa dinâmica, que é em si a essência do capital (valor em busca de expansão), também tem suas raízes fincadas na contradição entre o caráter privado e social da produção e, por isso, pode ser revelada como uma condição da produção mercantil, em forma capitalista ou não. Como produtores mercantis, os sujeitos são produtores privados de parte da riqueza social. Se produzem para a troca, sua produção não é meio direto de consumo pessoal, de modo que precisam ratificar sua produção no mercado para acessarem a parcela correspondente da riqueza social na forma adequada aos seus carecimentos. Valor é o atributo conferido à riqueza privadamente produzida que realiza seu potencial de satisfação de necessidades sociais no mercado.

O problema é que a realização social da produção privada não ocorre em condições controladas pelos sujeitos que participam dessa produção, de maneira que a frustração figura como uma ameaça permanente. A maneira de preservar-se contra essa ameaça é produzir um volume maior de riqueza do que o correspondente às necessidades imediatas, convertendo-a em dinheiro o mais rapidamente possível. Na única forma de produção em que a troca é generalizada, o capitalismo, essa tendência,

emanada do caráter mercantil da produção, é levada ao limite, constituindo uma dinâmica que se impõe aos sujeitos como condição de sua prática: todos têm de encarar a riqueza não como *meio* de satisfação, mas como *fim*, como valor em expansão. Em outras palavras, a sociedade organiza-se, a partir da produção, de uma maneira tal que a riqueza, sob a forma de valor, tende a crescer, *tem de crescer*. A subordinação geral dos seres humanos ao capital é, enfim, a subordinação à lógica estranhada de crescimento da riqueza como finalidade em si mesma.

É evidente que, numa sociedade dividida em classes, as condições dessa subordinação universal dos seres humanos à dinâmica de sua própria produção são muitíssimo diferenciadas e extraordinariamente menos penosas para a classe dominante. Para os trabalhadores, sua dependência com relação à dinâmica estranhada do capital manifesta-se, num primeiro plano, na própria necessidade de vender a força de trabalho num ambiente de concorrência entre trabalhadores por postos de trabalho. Manifesta-se também, evidentemente, no fato de os trabalhadores não terem qualquer controle sobre as condições em que seu trabalho é “aproveitado” e exercido. Manifesta-se, por fim, na necessidade de preservação de uma parte da força de trabalho “em espera” para aproveitamento pelo capital. Como demonstrou Marx (2013, p. 704-709), a classe trabalhadora, na sociedade capitalista, é dividida em dois contingentes: um

ativo, diretamente ocupado pelo capital, e outro de reserva, preservado em condições de aproveitamento para os momentos mais prósperos do ciclo de acumulação. Esse contingente de reserva é usualmente exposto à condição humanamente degradante que nos é revelada pela miséria e pelos fenômenos correlatos.

A dinâmica estranhada do capital atua também sobre a própria classe capitalista, revelando-se, num primeiro plano, na forma da concorrência entre capitais. Em inúmeras passagens de *O capital*, Marx procura deixar claro ao leitor a diferença qualitativa entre o capital e a classe de seres humanos que o personifica: a classe capitalista²⁴. Também são numerosos os momentos em que Marx mostra como a concorrência entre capitais impõe aos capitalistas um padrão de comportamento que *deve ser* exercido para a gerência apropriada do capital. Isso envolve não apenas a maneira de lidar com a classe trabalhadora, mas também de lidar com a natureza, com o Estado, com a qualidade do que é produzido, e com a própria vida pessoal. Se liberdade significa escolher entre padrões de comportamento diversos, a figura do mercado representa, para os próprios capitalistas, o exato oposto.

5. Conclusão

Uma antiga e já desgastada contraposição ao exame crítico de Marx baseia-se no argumento de que o capitalismo é a forma de sociedade na

qual a produção de riqueza é impulsionada pelas próprias ambições privadas, de maneira que, na ausência de obstáculos à ação econômica, a tendência é que se origine uma plethora material capaz de prover condições de vida mais confortáveis ao conjunto da população (mesmo que em condições muito desiguais). Essa é a posição clássica do liberalismo econômico que, vez por outra, é representada com uma demão de verniz.

É difícil afirmar se Sen poderia ser considerado um liberal no sentido clássico da palavra. De todo modo, são muitos os momentos de sua argumentação nos quais o autor nos faz crer que o problema não é o excesso de capitalismo, mas a falta dele. Isso ocorre, por exemplo, quando Sen associa diretamente o pressuposto mais fundamental da sociedade capitalista, a generalização da troca mercantil, ao desenvolvimento humano. Como vimos, a perspectiva defendida por Sen não se ampara exatamente nos tradicionais argumentos apresentados e reapresentados pelos economistas, há séculos, em defesa da eficiência do mercado. O ponto de apoio de Sen é a postulação de uma identidade existente entre a “liberdade de trocar” e as demais formas de expressão da liberdade humana.

Por construir seu argumento como “crítica da economia política”, Marx ocupou-se, em seu tempo, com a oposição a manifestos pró-mercado amparados por argumentos diversos,

inclusive o manifesto de Adam Smith, que é o progenitor do raciocínio que Sen leva às últimas consequências. O programa de sua crítica tem, por conseguinte, como elemento fundamental a demonstração de que o progresso da produção capitalista é sinônimo do avanço intensivo e extensivo do poder do capital. Poder esse que, para repetir, produz efeitos contraditórios sob diversos aspectos, inclusive (ou, talvez, principalmente) no que se refere à conquista da emancipação humana, da liberdade do gênero e dos indivíduos que o constituem.

Nem mesmo Smith ou Sen foram tão enfáticos quanto Marx ao ressaltar a contribuição do período capitalista para a emancipação humana. Contribuição essa que resulta, fundamentalmente, da capacidade da produção regida pelo capital de expandir a produtividade do trabalho, liberando tempo de trabalho que, em parte, se converte, já no período capitalista, em tempo livre e na possibilidade de diversificação das necessidades atendidas pela produção. São muito conhecidas as passagens nas quais Marx exalta, com entusiasmo, o que ele denominou, numa expressão muito representativa, “influência civilizadora do capital” (MARX, 2011, p. 334). Algumas dessas passagens são surpreendentes para os novos leitores da obra de Marx e constrangedoras para as interpretações mais ingênuas de sua crítica, que normalmente buscam no autor uma caracterização do capitalismo como o mal absoluto²⁵.

Mas, ao contrário de Smith e de Sen, Marx não transformou o reconhecimento do progresso obtido no capitalismo numa apologia dessa formação social. No sentido oposto, procurou sempre demonstrar que o progresso, durante o período capitalista, é, em geral, extraído do sacrifício, *progressivamente desnecessário*, da maioria absoluta da população. O desenvolvimento do capitalismo não é, em outras palavras, apenas o desenvolvimento da capacidade produtiva, o avanço da tecnologia, a diversificação das necessidades humanas, mas também o desenvolvimento da exploração do trabalho pelo capital e do estranhamento²⁶ (*ibidem*, p. 590).

O próprio aumento da produtividade do trabalho é, na realidade, um elemento decisivo do progresso da brutalidade do capital. Como Marx procurou demonstrar, o aumento da produtividade, no capitalismo, é meio de ampliação do mais-valor relativo e, portanto, de aumento da exploração (MARX, 2013, Capítulos X a XIII). Mas ao mesmo tempo em que torna mais intensiva a exploração dos trabalhadores ocupados pelo capital, o avanço das forças produtivas torna crescentemente redundante a participação de trabalhadores na produção. Numa abstração intoleravelmente insensível, esse efeito do desenvolvimento capitalista poderia ser celebrado como uma ótima notícia, pois apenas expressa o fato de que podemos obter a mesma ou mais riqueza material com menos trabalho. O problema é que o capitalismo reduz

a importância econômica do trabalho ao mesmo tempo em que aumenta sua importância social²⁷.

Como Marx acertadamente antecipou, a produção capitalista espalhou-se pelo globo, superando de modo avassalador as formas alternativas de produção. Marx também acertou em cheio quando projetou um futuro no qual as relações humanas são, em domínios cada vez mais amplos, comandadas pelo capital. Hoje, diferentemente do que ocorria há pouco mais de um século, as artes, a cultura, os esportes, o lazer, a vida familiar são todos ambientes mercantilizados, dominados pelo imperativo do lucro. Nesse movimento de progresso extensivo e intensivo do capitalismo, a relação assalariada disseminou-se como condição típica do trabalho nos novos e antigos territórios conquistados pelo capital. Em suma, o capitalismo cria novos proletários ao mesmo tempo em que os torna crescentemente irrelevantes para a produção (MARX, 2013, Capítulo XXIII).

Ao tempo de Marx, a figura contraditória do capitalismo globalizado – a automatização fantástica de quase todos os ramos da produção, a produção de “mananciais de riqueza”, a difusão do consumo de produtos sofisticados, por um lado, o lazer e a cultura totalmente mercantilizados, a proletarianização universal, a devastação ambiental ameaçadora, a desigualdade material inédita na história, por outro – era ainda ficção

filosófico-científica, mesmo quando teoricamente bem-amparada, pois antecipava um “futuro” entre diversas possibilidades. Hoje, a figura projetada por Marx realizou-se como o nosso mundo. O desenvolvimento capitalista em todas as direções não é mais uma conjectura, mas uma realidade. A questão é: quem hoje diria que fomos libertados pelo capital?

Bibliografia

- AGARWALA, Amar Narain & SINGH, Sampat Pal. (Org.). *A economia do subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Edipro, 2007.
- ASTARITA, Rolando. *Sen y Marx: enfoques sobre el desarrollo capitalista y la libertad*. Acessado (em março de 2013) In: <http://rolandoastarita.com/NC-SEN%20Y%20MARX.htm>, 2009.
- CEPAL. “Transformação produtiva com equidade: a tarefa prioritária do desenvolvimento da América Latina e do Caribe nos anos 1990”. In: BIELSCHOWSKY, Ricardo (Org.). *Cinquenta anos de pensamento da CEPAL*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- DAWKINS, Richard. *A grande história da evolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUAYER, Mario. “Mercadoria e trabalho estranhado: Marx e a crítica do trabalho no Capitalismo”, *Revista Margem Esquerda*, v. 17, p. 88-99, 2011.
- DUAYER, Mario & MEDEIROS, João Leonardo. “Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria da exploração na análise marxiana da sociedade do capital”, *Revista de Economia (Curitiba)*, v. 34, p. 151-161, 2008.
- EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- LUKÁCS, György. “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”. In: COUTINHO, Carlos Nelson & NETTO, José Paulo (Org.). *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*: György Lukács. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O capital – Livro III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços para a crítica da Economia Política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *O capital: Crítica da Economia Política – Livro I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MILL, John Stuart. *Princípios de Economia Política com algumas de suas aplicações à filosofia social*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

NUSSBAUM, Martha. *Women and human development: the capabilities approach*. Cambridge (UK); New York: Cambridge University Press, 2001.

PNUD. *Human development report*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

POSTONE, Moishe. *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.

SEN, Amartya. "Development: which way now?", *The Economic Journal*, v. 93, n. 372, dez., 1983.

_____. *Sobre ética e economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

WALRAS, Léon. *Compêndio dos elementos de economia política pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

WILLIAMSON, John. "What Washington means by policy reform." In: WILLIAMSON, J. *Latin American adjustment: how much has happened?* Washington: Institute for International Economics, 1990.

WILLIAMSON, John & KUCZYNSKI, Pedro Pablo. (Org.). *Depois do consenso de Washington: retomando o crescimento e a reforma na América Latina*. São Paulo: Saraiva, 2004.

Notas

1. A palavra *aufheben* poderia ter sido traduzida como "superação" (dialética). A opção do tradutor pelo termo *suprassumir* é assim justificada: "o verbo *aufheben* possui três sentidos principais: 1) levantar, sustentar, erguer; 2) anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender, superar; 3) conservar, poupar, preservar [...]. Marx [...] emprega comumente a palavra nas acepções 2 e 3 combinadas, mas também a emprega, muitas vezes, simplesmente na segunda acepção, dando ênfase ao aspecto negativo da 'superação'. Traduzimos *aufheben*, *aufgehoben*, *Aufhebung* por 'superar, superado, superação' quando se trata da segunda acepção, e por 'suprassumir, suprassumido, suprassunção' quando é evidente se tratar de uma combinação da segunda com a terceira acepção". Nota do tradutor io, em (MARX & ENGELS, 2007, p. 547-548).

2. O "enfoque das capacidades" é associado usualmente não apenas a Amartya Sen, mas também à filósofa estadunidense Martha Nussbaum (2001). Limitar-nos-emos aqui à formulação de Sen, por duas razões: primeiro, por ela ser a versão original do "enfoque das capacidades"; segundo, porque foi por intermédio de Sen que o "enfoque das capacidades" superou a esfera acadêmica, influenciando realmente as políticas de desenvolvimento em plano mundial.

3. Nas palavras do autor: "(1) o baixo nível de renda pode ser uma razão fundamental do analfabetismo e más condições de saúde, além de fome e subnutrição; e (2) inversamente, melhor educação e saúde ajudam a auferir rendas mais elevadas" (SEN, 2000, p. 34).

4. Ainda que com algumas diferenças pontuais, esse entendimento foi compartilhado tanto pelos principais representantes da "Economia do Desenvolvimento" (Rosenstein-Rodan, Ragnar Nurkse, Arthur Lewis, Gunnar Myrdal, Albert Hirschman, Walt Rostow etc.), quanto pela tradição crítica latino-americana que se construiu em torno da CEPAL, por exemplo. Um bom panorama da disciplina pode ser encontrado na coletânea clássica de Agarwala & Singh (2010).

5. O Como exemplo de redefinição do conceito de desenvolvimento, chama atenção, particularmente, a proliferação de trabalhos sobre *desenvolvimento sustentável*, questionando os limites ecológicos do crescimento econômico. No que diz respeito às redefinições estratégicas, não podemos deixar de mencionar a ofensiva neoliberal sistematizada na agenda do *Consenso de Washington*, seguida de perspectivas mais “concedidoras”, como aquelas contidas na agenda do *Pós-Consenso* e da *Nova CEPAL*. Cf.: WILLIAMSON (1990); WILLIAMSON & KUCZYNSKI (2004); e CEPAL (2000).

6. É evidente que o recurso a um consenso abstrato tem por base a noção de “consenso superposto” de John Rawls (2000, p. 180), filósofo que Sen reconhece como o antecedente imediato e inspirador de suas ideias.

7. A opinião de Sen é certamente uma opinião de peso, como atesta sua influência sobre organismos internacionais como a OIT, as Nações Unidas e o Banco Mundial, para além das inúmeras lãureas recebidas ao longo de sua carreira acadêmica (inclusive o prêmio Nobel de Economia, em 1998). Um exemplo emblemático da influência de Sen é sua atuação no âmbito do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Partindo do reconhecimento de que a aceitação da nova abordagem por ele proposta dependia ainda da existência de um indicador alternativo ao tradicional PIB *per capita*, Sen trabalhou na elaboração do *Índice de Desenvolvimento Humano* (IDH). O IDH é apresentado no primeiro Relatório de Desenvolvimento Humano (RDH) em 1990 e conjuga dados sobre renda, esperança de vida e nível de escolaridade. Mais uma vez, entende-se que, “enquanto o crescimento da produção nacional (PIB) é absolutamente necessário para alcançar todos os objetivos humanos essenciais, o importante é estudar como esse crescimento se traduz – ou falha em se traduzir – em desenvolvimento humano em várias sociedades” (PNUD, 1990, p. iii). Por tudo isso, não seria exagero dizer que Sen foi a principal influência na campanha contra a pobreza promovida pelo Banco Mundial e pela ONU ao longo das décadas de 1980 e 90, que funcionou com uma espécie de compensação, política, ideológica e humanitária da campanha pela difusão da “liberdade de mercado” e das políticas neoliberais em geral.

8. Mesmo nesses casos, entretanto, seria possível questionar o caráter limitado da concepção de liberdade política e de oportunidades sociais, e o caráter instrumental da rede de segurança protetora proposta (aos moldes neoliberais, focal e extremamente seletivo).

9. Em inúmeros momentos de sua obra, Marx concebe a emancipação humana em termos da livre realização das capacidades do gênero. É o caso da sua definição da riqueza como conquista da liberdade em (MARX, 2011, p. 399), mas também de sua descrição do comunismo como o reino da liberdade, que se pode encontrar, em versões diversas, em várias de suas obras. Algumas passagens conhecidas sobre o tema podem ser encontradas em Marx (2012, p. 31; 2007, p. 37-38 e 2008, p. 1081-1084). Quanto a Aristóteles, deve-se recordar que, em sua filosofia, o ser humano é compreendido como naturalmente dotado de uma “função”: justamente a realização de suas capacidades, ou, para dizê-lo nos seus próprios termos, “o exercício ativo das faculdades da alma” (ARISTÓTELES, 2007, p. 49). Em conformidade com essa ideia, o bem humano supremo da ética aristotélica, a felicidade (*eudaimonia*), é concebido como a atividade orientada para a realização das capacidades humanas (*ibidem*, p. 50). Sen reconhece a influência de Aristóteles e Marx sobre sua abordagem em, respectivamente, (2001, p. 34) e (2001, p. 98).

10. Comentando uma passagem do prefácio da primeira edição dos *Princípios de economia política* de Mill (1996, p. 53), na qual o autor “apresenta a si mesmo como o Adam Smith do presente”, Marx exercita sua famosa verve irônica: “não se sabe o que é mais impressionante, se a ingenuidade do autor ou a do público, que o compra inocentemente como um Adam Smith, para quem ele está como o general Williams, baronete de Kars [um general britânico hipercondecorado, apesar de ter sido o atrapalhado líder de uma reação fracassada ao cerco russo à cidade de Kars], está para o duque de Wellington [o comandante de inúmeras vitórias das forças britânicas, inclusive contra Napoleão]”. Marx julga como “desprovidas tanto de abrangência quanto de riqueza de conteúdo” as “investigações originais do sr. J. S. Mill no terreno da economia política” (MARX, 2013, p. 198, nota 80).

11. A interpretação de Lukács é, portanto, a base do argumento desta seção. Cf.: LUKÁCS 2012; 2007; 2013.

12. Isso não quer dizer, evidentemente, que Marx rejeite o desenvolvimento social. Quer dizer apenas que ele examina, tanto em âmbito geral quanto particular, o desenvolvimento como condição objetiva da sociedade (que a caracteriza ontológica e historicamente, como quer que o ajuizemos). Justamente por isso, Marx pode reconhecer que a linha geral de desenvolvimento por vezes se manifesta em condições e fenômenos opressivos: a exploração do trabalho pelo capital, a exploração colonial etc.

13. A expressão “mercadorias fictícias” é usualmente empregada por Polanyi (2000, p. 92-93). Lukács (2012, p. 274) associa diretamente o alto grau de desenvolvimento da sociedade capitalista ao fato de sua reprodução depender da força de trabalho como mercadoria e do dinheiro.

14. Cf.: Marx, 2011, p. 90.

15. O mesmo pode ser dito da sexualidade: o intercuro sexual mediado por objetos puramente simbólicos e descompromissado com a reprodução da espécie é altamente desenvolvido em termos sociais, embora carente de sentido em termos biológico-evolutivos.

16. Há uma polêmica, no campo marxista, sobre a pertinência da categoria “natureza humana”. Esse não é um tema com que possamos lidar aqui, de modo que não nos resta senão subscrever o entendimento de que a teoria social de Marx oferece uma compreensão da natureza humana, por diversas vezes explicitada pelo autor. Cf.: Marx, 2007, p. 534; 2013, p. 255-256. O problema no abuso da categoria “natureza humana” está normalmente relacionado a outra categoria: a essência (ou substância). Muitos autores rejeitam a categoria “natureza humana” por serem antiessencialistas e são antiessencialistas porque consideram essência como um substrato fixo do ser. A chave para conferir um sentido adequado à noção de natureza humana está, portanto, na rejeição dessa compreensão “estática” de essência. Como sugeriu Eagleton (2005, p. 166): “Não é preciso imaginar, como fazem muitos antiessencialistas, que as naturezas têm de ser eternamente fixas. O mais dramático exemplo que temos de uma natureza em perpétuo refazer-se é a natureza humana. Os campeões da transgressão estão certos pelo menos até este ponto: que está em nossa natureza irmos além de nós mesmos”.

17. Apesar de sua extensão, vale a pena citar aqui a passagem em que Lukács (2012, p. 399-400) aponta para o caráter contraditório do processo de emergência histórica do gênero humano (*para-si*): “[...] a genericidade universal biológico-natural do homem, que existe em si e que deve continuar como em-si, só pode se realizar como gênero humano na medida em que os complexos sociais existentes, em suas parcialidade e particularidade concretas, façam sempre com que o ‘mutismo’ da essência genérica seja superado pelos membros de tal sociedade, uma superação que os torne conscientes, no quadro desse complexo, da sua genericidade enquanto membros desse complexo. A contradição objetiva que reside no fundo dessa relação se expressa através do fato de que o tornar-se consciente do gênero termina por ocultar mais ou menos inteiramente, nessas parcialidade e particularidade, a essência genérica universal, ou, pelo menos, por impeli-la com força para segundo plano. Assim como a consciência específica humana só pode nascer em ligação com a atividade social dos

homens (trabalho e linguagem) e como consequência dela, também o pertencimento consciente ao gênero se desenvolve a partir da convivência e da cooperação concreta entre eles. Disso resulta, porém, que a princípio não se manifesta como gênero a própria humanidade, mas apenas a comunidade humana concreta na qual vivem, trabalham e entram em contato os homens em questão. Por esses motivos, o surgimento da consciência genérica humana apresenta ordens de grandeza e graus muito variados: desde as tribos, com vínculos ainda quase naturais, até as grandes nações”.

18. Desde uma perspectiva marxiana, é possível diminuir ainda mais o nível de abstração e observar como as tendências particulares correspondentes a um modo de produção específico manifestam-se de maneiras distintas, em condições históricas distintas.

19. Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels (2007, p. 206) contam a anedota do ianque que “vem para a Inglaterra, é impedido pelo juiz de paz de açoitar seu escravo, e grita indignado: *Do you call this a land of liberty, where a man can't larr up his nigger?* [A isto você chama de país livre, onde um homem não pode surrar seu próprio negro?]”

20. Recentemente, Moishe Postone (1993) caracterizou essa forma de dominação como uma *dominação abstrata*.

21. Astarita (2009, p. 20), que produziu uma instigante crítica da obra de Sen desde uma perspectiva marxista, também não deixou de ressaltar a diferença entre a visão que Marx e Sen nutrem do mercado: “Como vimos, Sen concebe o mercado como ideal de liberdade e realização dos cidadãos proprietários privados”. “A teoria de Marx, ao contrário, é crítica do mercado. A teoria do valor-trabalho de Marx, com sua derivação, a teoria do fetichismo da mercadoria, constitui precisamente a base desta crítica”.

22. Por incrível que pareça, há quem acredite realmente que o movimento dos preços é um movimento natural. É o caso de Walras, por exemplo: “O fato do valor de troca toma, pois, desde que estabelecido, o caráter de um fato natural, natural em sua origem, natural em sua manifestação e em sua maneira de ser. Se o trigo e o dinheiro têm valor é porque são raros, isto é, úteis e limitados em quantidade, duas circunstâncias naturais”. “Isso não quer dizer absolutamente que não tenhamos nenhuma ação sobre os preços. Sendo a gravidade um fato natural, obedecendo a leis naturais, não se conclui que nos limitemos sempre a vê-la atuar. Podemos, conforme nossa conveniência, ou resistir-lhe ou dar-lhe livre curso; mas não podemos mudar seu caráter e suas leis” (WALRAS, 1996, p. 49).

23. Os próximos três parágrafos fundamentam-se, basicamente, nos primeiros quatro capítulos de *O capital* (MARX, 2013), mas também em DUAYER (2011) e DUAYER & MEDEIROS (2008).

24. Pode-se citar, como exemplo, o conhecido trecho do Capítulo XXII do Livro I de *O capital*: “O capitalista só é respeitável como personificação do capital. Como tal, ele partilha com o entesourador o impulso absoluto de enriquecimento. Mas o que neste aparece como mania individual, no capitalista é efeito do mecanismo social, no qual ele não é mais que uma engrenagem. Além disso, o desenvolvimento da produção capitalista converte em necessidade o aumento progressivo do capital investido numa empresa industrial, e a concorrência impõe a cada capitalista individual, como leis coercitivas externas, as leis imanescentes do modo de produção capitalista. Obriga-o a ampliar continuamente seu capital a fim de conservá-lo, e ele não pode ampliá-lo senão por meio da acumulação progressiva” (MARX, 2013, p. 667).

25. Cf.: MARX, 2013, p. 667.

26. Por essa razão, Marx e Engels (2007, p. 422) concluem que “Na época presente, o domínio das relações materiais [...] sobre os indivíduos, o esmagamento da individualidade pela casualidade, atingiu sua forma mais aguda e universal e, com isso, designou aos indivíduos existentes uma missão bem determinada. Ele deu aos indivíduos a missão de, no lugar do domínio das relações dadas e da casualidade sobre os indivíduos, instaurar o domínio dos indivíduos sobre a casualidade e sobre as relações dadas”.

27. Trata-se aqui da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção. Para Marx, essa contradição é o mecanismo da bomba-relógio que o capital arma para si próprio: “Na mesma medida em que o tempo de trabalho – o simples quantum de trabalho – é posto pelo capital como único elemento determinante do valor, desaparece o trabalho imediato e sua quantidade como 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 seu produto histórico). O capital trabalha, assim, pela própria dissolução como a forma dominante de produção” (MARX, 2011, p. 583).

