

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Andre Vidal Viola

Conteúdo da história ou gênese de pressupostos?
O lugar expositivo de Aristóteles nas duas primeiras seções de *O
Capital*, de Karl Marx

Mestrado em História

São Paulo
2018

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Andre Vidal Viola

Conteúdo da história ou gênese de pressupostos?
O lugar expositivo de Aristóteles nas duas primeiras seções de *O Capital*, de Karl Marx

Mestrado em História

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em História, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Rago Filho.

São Paulo
2018

Banca Examinadora

Agradecimentos à CAPES pela bolsa concedida entre julho de 2016 e julho de 2017.
Agradecimentos à CNPq pela bolsa concedida entre julho de 2017 e julho de 2018.

Agradecimentos

Os erros aqui presentes são de inteira responsabilidade do autor, já os acertos, no entanto, são devidos...

Ao sempre querido Rago, por suas orientações, aulas e pela constelação de pessoas e diálogos que ele incansavelmente lança em conexão.

Ao NEHTIPO (Núcleo de Estudos de História: Trabalho, Ideologia e Poder) que tanto em seus eventos quanto em seu grupo de estudos sobre Marx despertou inúmeras reflexões nas páginas que seguem.

Ao casal Cotrim, Livia e Ivan, com os quais aprendi muito lendo, ouvindo e tirando dúvidas.

Ao Claudinei Cássio de Rezende que com suas leituras e comentários desde o início da escrita estimulou o rigor e novas reflexões sobre fundamentos centrais desse trabalho.

À Daniela Spinelli, interlocutora no trabalho diário e fonte inesgotável de ideias inspiradoras. Revisora, corretora, crítica e o suporte dessa dissertação.

Ao Joelson Gonçalves de Carvalho, por despertar o interesse crítico pela economia. A ideia dessa dissertação jamais existiria sem uma pesquisa feita ainda na graduação com o apoio e orientação desse excelente professor.

À minha família, por tudo e nada menos.

VIOLA, Andre Vidal. *Conteúdo da história ou gênese de pressupostos? O lugar expositivo de Aristóteles nas duas primeiras seções de O Capital*, de Karl Marx. 2018.

Resumo

Nesta dissertação procuramos analisar como Karl Marx mobiliza o passado e a história para fazer uma exposição crítica do presente. Sabe-se, pela Introdução suprimida em sua obra de 1859, *Contribuição à Crítica da Economia Política*, que Marx não desejava acompanhar simplesmente o desenvolvimento histórico das determinações do capital, mas sim recuperar a ordem e o movimento expositivo dessas determinações como posto pelo próprio modo de produção capitalista. Com isso procuramos identificar nos escritos de Marx como formas gerais da economia se relacionam com as manifestações de suas existências específicas, particularmente no capitalismo. Também procuramos apontar a crítica como um momento histórico específico onde as contradições concretas trazem a necessidade de superar as expressões teóricas do presente. Assim, crítica e teoria se diferenciam também no modo de apreender a história. A partir da noção de gênese de pressupostos buscamos acompanhar a exposição marxiana da forma valor e do capital em sua forma geral para localizar algumas passagens que fazem referências a Aristóteles. Logo, não intentamos aqui nenhuma forma de comparação, aproximação ou contraposição entre os dois autores, mas tão somente delimitar e analisar tais referências no lugar preciso que estas assumem na exposição crítica do capital. Finalmente, acompanhamos um pequeno, mas relevante, conjunto de citações, da *Ética a Nicômaco* e da *Política* de Aristóteles, que persiste por mais de uma década na obra de Marx, desde a *Contribuição* de 1859 até a segunda edição de *O Capital* em 1872.

Palavras-chave: Karl Marx, Aristóteles, história, gênese de pressupostos, exposição crítica.

VIOLA, Andre Vidal. *Content of history or genesis of presuppositions? The expository place of Aristotle in the first two sections of Karl Marx's Capital*. 2018.

Abstract

In this dissertation we try to analyze how Karl Marx mobilizes past and history to make a critical exposition of the present. It is known from the suppressed *Introduction* in his 1859 *Contribution to the Critique of Political Economy* that Marx did not wish to follow simply the historical development of the determinations of capital but to recover the order and the expositive movement of these determinations as put by the mode of capitalist production itself. By this we seek to identify in Marx's writings how economics general forms relate to the manifestations of their specific existences, particularly in capitalism. We also seek to point to criticism as a specific historical moment where concrete contradictions bring the need to overcome the theoretical expressions of the present. Thus, criticism and theory also differ in the way of apprehending history. From the notion of the genesis of presuppositions we seek to follow the marxian exposition of the value form and of capital in its general form to locate some passages that make references to Aristotle. Therefore, we do not attempt here any form of comparison, approximation or contrast between the two authors, but only to delimit and analyze such references in the precise place that they assume in the critical exposition of capital. Finally, we follow a small but relevant set of quotations from Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Politics*, which persisted for more than a decade in Marx's work, from the *Contribution* of 1859 to the second edition of *Capital* in 1872.

Keywords: Karl Marx, Aristotle, history, genesis of presuppositions, critical exposition.

Sumário

Introdução	10
Prólogo	19
I. O “método” das citações	36
II. Ontologia, história e gênese na exposição crítica do presente	60
III. Liames na exposição crítica da mercadoria: Aristóteles em Marx	85
Conclusão	106
Bibliografia	110

Exatamente como trêmulos meninos que tudo receiam nas obscuras trevas, assim nós tememos à luz do dia o que em nada é mais de recear do que as fantasias que atemorizam os meninos no escuro. E a este terror do espírito e a estas trevas não afastam nem os raios do Sol, nem os luminosos dardos do dia: só o fazem o estudo da natureza e suas leis
(LUCRÉCIO, De Rerum Natura II.vv.55-60; 1980, p.47)

Introdução

Contudo, é tempo de encerrar este prefácio; como prefácio lhe cabia, de toda a maneira, apenas falar exterior e subjetivamente do ponto de vista do escrito, ao qual pertence. (HEGEL, 2010, p.44)

Já na abertura da *Introdução* aos *Grundrisse* [1857-1858] Marx opera um movimento expositivo muito distinto da tradição da Economia Política, tomando como ponto de partida de sua crítica o próprio ponto de partida da Economia Política. Tanto Adam Smith quanto David Ricardo tomaram como ponto de partida expositivo “um ideal cuja existência estaria no passado” (MARX, 2011a, p.40). Em Ricardo isso é imediatamente visível quando na primeira página do *Prefácio* de sua obra *Princípios de Economia Política e Tributação* [1817], o economista britânico naturaliza os três fatores de produção - terra, capital e trabalho - e funda a história nas diferentes formas distributivas de tais fatores - renda, lucro e salário - para então concluir que “determinar as leis que regulam essa distribuição é a principal questão da Economia Política” (RICARDO, 1996, p.19). Como aponta Marx, aquele ideal que serve como ponto de partida da exposição não aparece “como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história” (MARX, 2011a, p.40). Daí se segue o ilusório caráter histórico-descritivo de tais economistas.

Ora, o objetivo mais ou menos consciente desse procedimento da Economia Política é o de dar à produção um *locus* natural, uma origem posta pela natureza, enquanto a distribuição, essa sim, apareceria não apenas como resultado histórico, mas, também, como o próprio *locus* social onde “a humanidade deve ter se permitido de fato toda espécie de arbítrio” (MARX, 2011a, p.42). Ou seja, a produção, assim como a natureza, não pertenceria à esfera humana e, portanto, não seria em sua essencialidade objeto das aspirações humanas. Dessa forma o próprio ponto de partida da história é posto fora da história ou, quando muito, pertence a uma história natural que existe integralmente fora do homem. Dessa origem natural idealmente posta emergem diversas formas sociais cuja arbitrariedade é a não correspondência entre sua forma social e sua essência natural. Assim, a natureza tem de assentar a história, i.e., o movimento evolutivo do homem é sua realização segundo sua essência, e esta é aquela natureza fora da história que ao mesmo tempo é seu ponto de partida. A história se constitui ela própria no trajeto de efetivação daquele ponto de partida em ponto de chegada, momento em que a própria história retorna a sua condição de não-existente - havia história, mas já não há. Na

Economia Política isso se traduz por determinar as leis sociais que regulam a distribuição em conformidade com as leis naturais da produção. Daí que, antes do capitalismo havia história, mas, com o capitalismo, a história chegou ao fim.

Não é uma particularidade da nossa época, ou um procedimento original do século XVIII, tomar da representação de si próprio o ponto de partida da história, logo, ser também o ponto de chegada da história - uma evolução que é tão somente o processo ilusório de realização de sua própria natureza ideal. Essa antecipação histórica do presente é “uma ilusão comum a toda nova época” (MARX, 2011a, p.40). O que é propriamente original no século XVIII é que somente ali “as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior” (MARX, 2011a, p.40) e, assim, fundam o ponto de vista do indivíduo isolado que aparece então como aquele ponto de partida ideal. O que caracteriza a originalidade desse ponto de vista para o século XVIII é a apreensão da nova forma social que amadurece no momento próprio de dissolução da forma anterior - originalidade que desaparece e se converte em vulgaridade durante o século XIX.

Tal problemática, como trazida por Marx, anuncia o objetivo geral que serve de guia da presente pesquisa (portanto, não se esgota nela). Como a crítica da Economia Política feita por Marx no século XIX recupera categorias econômicas do passado sem tomá-las como ponto de partida ideal de uma exposição teleológica? Portanto, não se trata de buscar em Marx um método para a História Econômica de formas sociais antigas, mas, sim, de apreender o lugar da história na crítica das expressões teóricas do presente - particularmente na teoria econômica. Com isso se põe também o problema da passagem da cientificidade à apologética das expressões teóricas da economia burguesa. O fim das ilusões heróicas na década de 40 do século XIX, quando o declínio trágico do *ancien régime* já havia se convertido em plena comédia (MARX, 2013a, pp.154-155), é também o momento em que as ilusões que servem como ponto de partida da história perdem sua originalidade para tornarem-se áridos lugares comuns. Passando da expressão idealizada do real, que mesmo naturalizado termina por expressar as contradições presentes, o passado ideal transforma-se na expressão ideal das ilusões heroicas no tempo da comédia, tornando-se assim território estéril de novas contribuições científicas. Como essa passagem que marca a emergência de uma crítica realmente superadora do presente se reflete na possibilidade de superar o passado ideal e desvelar a história? Novamente não se trata de um problema de método da História Econômica, mas, sim, do próprio movimento histórico que revela o presente como um momento e o futuro como possibilidade. Essas questões são desenvolvidas em conjunto nos primeiros capítulos. Particularmente, no capítulo I, o processo histórico de separação entre teoria e crítica e como

ela se apresenta na exposição marxiana. No capítulo II, tratamos a questão de como a crítica busca revelar os processos de diferenciação escondidos pelas formas genéricas.

Por fim, no capítulo III, tratamos de, e esse é o nosso único objetivo a ser efetivamente perseguido, como a presença de Aristóteles nas seções I e II de *O Capital* pode ajudar na elucidação das questões anteriores. Repito para evitar apriorismos: “presença nas duas primeiras seções de *O Capital*”, logo, o objeto da problemática são as referências feitas por Marx e não a teoria, ou filosofia, aristotélica. O método comparativo e os ecletismos teóricos são tão dominantes em nosso meio que referências “externas” conjuram imediatamente o abandono da análise imanente. Dito isso, é melhor deixar claro: nosso objeto é Marx, não Aristóteles; nosso objetivo é analisar algumas passagens onde Aristóteles aparece, não a teoria aristotélica contida na *Ética a Nicômaco* ou na *Política*. É um objetivo tão menor que o próprio objeto que o leitor é constantemente tentado a ultrapassá-lo... e deve! já que o estudo aqui apresentado é meramente introdutório. No entanto, essa tarefa menor é apenas brevemente desenvolvida, ou até mesmo posta de lado completamente, por muitos autores que trataram o tema. Ganhou, ou tem de fato, uma importância muito maior questões como a da solução aristotélica para o problema da forma de valor (alguns arriscam até mesmo uma solução para o valor) e seus limitantes históricos. Ambas as questões remetem ao estudo da Antiguidade e da filosofia aristotélica. Como já dissemos, este não é nem o objeto nem o objetivo do presente trabalho.

Marx, nos manuscritos de 1857-1858, toma como ponto de partida do seu movimento expositivo a crítica do ponto de partida da própria Economia Política. No entanto, em sua publicação de 1859, *Contribuição à Crítica da Economia Política*, esse ponto de partida desaparece e a *Introdução* cede lugar a um *Prefácio* onde se lê: “suprimo uma introdução geral que esbocei porque, depois de refletir bem a respeito, me pareceu que antecipar resultados que estão para ser demonstrados poderia ser desconcertante e o leitor que se dispuser a me seguir terá que se elevar do particular ao geral” (MARX, 2008, pp.45-46). Finalmente, em *O Capital I* [1867/1872], Marx volta a fazer referência àquele ponto de partida ideal da Economia Política em um breve comentário sobre Ricardo no *Posfácio da Segunda Edição* [1873] (MARX, 2017c, p.85). Portanto, a partir de 1859, o ponto de partida de sua crítica passa a ser inequivocamente uma categoria econômica, ou seja, a mercadoria (não uma categoria da Economia Política, ou de qualquer outra ciência econômica, mas uma determinação da economia mundana). Assim, o ponto de partida da exposição passa a ser a própria crítica da Economia Política e não mais a crítica do ponto de partida da Economia Política (ou seja, seu ponto de partida já não é mais a teoria). Dado que o termo categoria levanta justa polêmica vale

comentar que o ponto de partida é, de fato, uma objetividade concreta. “Eu parto da forma social mais simples em que o produto do trabalho se representa na sociedade atual, e esta é a ‘mercadoria’. Eu analiso ela inicialmente na forma em que aparece [Sie analysiere ich, und zwar zunächst in der Form, worin sie erscheint.]” (MARX, MEW 19, p.369; trad. nossa). Mas esse ponto de partida concreto só se deixa apreender na própria exposição (análise) e não na sua origem. De outra forma a exposição seria ela mesma desnecessária. Exposição não é investigação, logo, não há nada de estranho em que o ponto de partida só alcance sua concretude já no avançado da exposição, ao contrário, seu movimento é teleológico e o início expositivo já é plenamente determinado pelo fim como o “ascender do abstrato ao concreto”.

Não é o caso de fazermos confusão com a ordem expositiva da crítica da Economia Política que Marx já anunciava desde a *Introdução* de 1857-1858. “O capital é a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina. Tem de constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada” (2011a, p.60). Muito menos é o caso de ignorarmos o importantíssimo debate, iniciado por Rosdolsky e renovado pelos novos manuscritos trazidos pela MEGA2, sobre as alterações no plano expositivo geral da obra. Aqui tratamos o ponto de partida da crítica, desenvolvida na *Introdução*, como a crítica que aponta precisamente o equívoco da Economia Política em iniciar a exposição por um ideal cuja existência estaria no passado. Assim, a *Introdução* se apresenta como uma crítica metodológica que antecipa os resultados gerais da Economia Política, ou seja, uma totalidade genérica que se passa por concreto real. Por isso mesmo, não se deve confundir o “elevar-se do particular ao geral” do *Prefácio da Contribuição* como contradição com o método de “ascender do abstrato ao concreto” da *Introdução dos Grundrisse* (2011a, p.54). No exemplo ricardiano, o ponto de partida é a produção em geral que surge como síntese dos particulares, i.e., dos fatores de produção. É precisamente porque os fatores de produção são tomados como abstrações unilaterais que o concreto aparece como uma abstração irrazoável e, portanto, um ponto de partida da história que é a ilusão própria de sua época. Mais ainda, a relação não contraditória entre a *Introdução* e o *Prefácio* é o que explica que a temática da interdeterminação entre produção e distribuição apareça plenamente desenvolvida apenas na Seção VII, última seção, do volume III de *O Capital*. Não à toa ela inicia com a fórmula trinitária e se encerra com o capítulo incompleto sobre as classes.

Dito isso esperamos deixar claro que não é o ponto de partida da própria ordem expositiva o que fica suprimido a partir de 1859, mas aquela crítica metodológica do ponto de partida da Economia Política. Dessa forma desaparece, também, a necessidade de toda e qualquer *Introdução*. Em uma exposição crítica o objeto não se fixa previamente justamente

porque falta aquela apresentação metodológica que põe o objeto segundo uma determinada lógica. Nessa apresentação tentamos evitar as implicações lógicas decorrentes da antecipação de resultados. Durante a dissertação o resultado é o próprio movimento expositivo que, pretensamente, deve dar conteúdo aos problemas anteriormente apontados.

Me recordo agora de duas observações preliminares importantes.

Primeira observação. Tento evitar ao máximo definições que possam substituir a exposição por argumentos dedutivos. Em alguns momentos isso se converte em dificuldades expositivas que arriscam seriamente os resultados. Talvez os exemplos mais significativos sejam as noções de gênero e *differentia specifica* - ou unidade e diferença essencial -; noções que o próprio Marx desenvolve concretamente na mesma *Introdução* que escolheu suprimir. No entanto, não posso me isentar de apontar dois termos abertamente polêmicos nesse trabalho. O primeiro é “*negação da negação*”. Rezende (2013, pp.56-58) mostra claramente que em sua forma hegeliana a negação da negação é uma incoerência lógica e ontológica para Marx. Rezende (bem como suas referências em Lukács e Chasin) está incontornavelmente certo, uma **lógica**, que abstrai das determinações do objeto, da negação da negação como método marxiano é uma completa aberração. Como concebo a negação da negação de uma forma bastante diversa de Hegel, i.e., os momentos do devir do *indeterminado*, do *determinado* e da *afirmação*, ainda não me sinto convencido de uma recusa *in totum*. Aproveito aqui a oportunidade para expor essa concepção às críticas dos leitores. Usamos negação da negação não como movimento do ser indeterminado, ao contrário, ela é o resultado da indeterminação do ser determinado - indeterminação que é, como não poderia deixar de ser, negação, logo, indeterminação determinada. Abandonemos a metafísica e a epistemologia que não nos interessam. A negação da negação não é uma necessidade do ser objetivo, determinado, a menos que sua existência objetiva seja negada. Essa negação é uma “prerrogativa” exclusiva do ser social (absolutamente impossível para o ser inorgânico e apenas possível como morte para o ser orgânico). A separação - objetiva e subjetiva -, que é resultado de um processo histórico, entre o trabalho e suas condições objetivas é essa negação - indeterminação/abstração do ser determinado/objetivo. Mas o homem não pode viver nessa abstração e, portanto, tem, necessariamente, de negar tal negação. O desenvolvimento das forças produtivas que põe as condições concretas dessa negação (portanto, também uma determinação) torna impossível retornar a roda da história. Mesmo em um possível retorno - sempre miserável, nunca idílico - jamais encontra a mesma totalidade do passado (não ser evolucionista não é o mesmo que dissolver a temporalidade). A necessária superação dessa abstração - a negação da negação - só encontra as determinações objetivas necessárias nas condições concretas de sua própria

indeterminação. Daí que, mesmo sem uma forma única, a negação da negação não é uma liberdade abstrata na história (*omnis determinatio est negatio*). Até hoje a negação da negação não alcançou sua forma efetiva. Escravidão, servidão, trabalho assalariado são formas “falsas” (inefetivas) de sua existência; bem como suas “falsas” expressões filosóficas e teológicas. Devo confessar que não tomo Hegel por nenhum “cachorro morto”, mas como um gigante de seu tempo; faço a crítica *com amore*. Desenvolvemos mais concretamente tal questão, da negação da negação, no *Prólogo* e no *Capítulo II*. Seguimos abertos às críticas e sugestões tanto nesse ponto quanto em todos os demais.

O modo de apropriação capitalista, que deriva do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação [ist die erste Negation] da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação [Es ist Negation der Negation]. Ela não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre a base daquilo que foi conquistado na era capitalista, isto é, sobre a base da cooperação e da posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho. (MARX, 2013c, p.832; MEGA2 II.6, p.683)

O segundo termo é “*materialismo histórico-dialético*”. Esse termo tem uma história sofrida e já ganhou uma conotação vulgar (não apenas, mas, principalmente, stalinista) quase impossível de descolar. No entanto, não encontramos um termo melhor para aquilo que é exposto nos dois primeiros capítulos. Tenho a impressão de que seria desonesto camuflar o termo sem alterar a exposição. Mesmo assim, quero ressaltar que não desejo convertê-lo em método, filosofia e, muito menos, em epistemologia, da matéria. Substância material, ou materialidade, é o objeto da atividade sensível humana, logo, ainda que tenha determinações naturais próprias estas tornam-se potências no processo histórico de internalização da exterioridade pelo ser social. Na atualização de tais potências pelo ser social a materialidade é sempre uma substância histórica, dinâmica - e não a matéria morta da sensibilidade contemplativa. Tanto quanto o ser social, a materialidade não possui nenhuma ontologia dialética, e, se é dialética, isso ocorre sempre como resultado da atividade sensível. Outros termos como abstração - que aqui só raramente faz referência à apreensão ideal e unilateral do concreto, sendo de resto a alienação concreta dos vínculos objetivos do ser -, generalidade, universal, etc, não são menos polêmicos. Em todos esses casos minha intenção não é confrontar críticas bem elaboradas, sérias e com as quais muitas vezes concordo. Mas, consideraria desrespeitoso com qualquer crítica séria adotar suas conclusões sem entender ou concordar com elas - seria impossível evitar distorções na crítica. Aqui, como antes, desejo sinceramente conhecer quaisquer falhas da presente exposição, uma vez que reconheço como justa a polêmica em torno dos termos.

Segunda observação. Sendo a exposição crítica da Economia Política o objeto da pesquisa - enquanto verdadeira *crítica*, i.e., *crítica* dos fundamentos concretos da *teoria* -, o conjunto dos escritos de Marx constitui não apenas a fonte primária da pesquisa como, também, o próprio objeto de exposição dessa dissertação. Vale ressaltar que o objeto é aquilo sobre o qual nos debruçamos em busca do nosso objetivo - aqui, algo menor que o objeto. Por motivo análogo a obra de Aristóteles assume algum papel no terceiro capítulo - porém, sem ser nem objeto nem objetivo. Dessa forma, não existe aparato teórico-metodológico de comentadores que precede a análise; as fontes são submetidas à leitura imanente. Isso não significa que ignoramos as contribuições, muitas vezes original, de pensadores como Lukács - que apenas com muita injustiça poderia ser chamado de comentador. O leitor acostumado com o debate entre valor e politicidade posto por Cornelius Castoriadis entenderá imediatamente porque o mesmo não figura aqui - são problemáticas que não se cruzam, sendo, aliás, estranhas uma à outra. Ainda assim, fazemos uma breve referência em momento oportuno. Sobre o conjunto da obra de Marx, a platitude que Althusser (e.g., *Sobre o Jovem Marx*) tenta passar como debate sério, i.e., que não se deve antecipar o Marx dos anos 1860 no Marx dos anos 1840, pode levantar uma questão sobre o tratamento da obra de Marx como um todo “homogêneo” (o mesmo valeria para a obra de Aristóteles). Deixamos esse falso debate de lado afirmando simplesmente que não são as resoluções que se arrastam continuamente pelo século XIX, mas, sim, as problemáticas reais que se arrastam continuamente até o nosso tempo. O leitor verá que não há dificuldade em reencontrar tais problemáticas tanto no jovem quanto no velho Marx. Também, as mudanças evidentes (e.g., a passagem da centralidade expositiva do Estado para a sociedade civil burguesa) não são jamais tratadas como um movimento crítico no interior da teoria, mas sim na história. Aliás, uma crítica da teoria só é possível onde a própria teoria apreende, ainda que “ideologicamente”, contradições reais e, portanto, já aponta para além de si própria. Esse é o caso da filosofia, da política e mesmo da atrasada (justamente por seu atraso ser expressão de uma contradição real) Economia Nacional alemã - algo que Marx explicita em suas críticas dos anos 1840. De resto, não ser um todo “homogêneo” é mera tautologia; o que realmente importa é ser um todo orgânico. Dito isso, abandonamos Althusser a algumas notas de rodapé sobre sua *Advertência aos leitores do livro I d’O Capital* na medida apenas em que suas observações se contrapõem a presente análise. Autores que trataram da presença de Aristóteles na obra de Marx e que, direta ou indiretamente, “inspiraram” o projeto de pesquisa são: Cornelius Castoriadis, George McCarthy, Harvey Mansfield Jr., G.E.M. de Ste. Croix e, principalmente, Scott Meikle. A relevância de alguns desses autores só será visível no capítulo III, que trata propriamente de algumas passagens em que Marx faz referência a Aristóteles. No

entanto, a pesquisa resultou em uma problemática bastante distinta daquela desenvolvida por tais autores (e.g., abandonamos totalmente a ideia de que existe uma influência da noção aristotélica de valor sobre Marx, ou uma antecipação incompleta da teoria do valor ricardiana em Aristóteles, ou de um essencialismo aristotélico não metafísico em Marx, etc). Resolvi poupar o leitor de um capítulo pedante sobre o debate bibliográfico que não contribui em nada para nosso objetivo. Exposição não é investigação, e referência bibliográfica que não é exposição do conteúdo é mero pedantismo acadêmico. O capítulo III pretende tomar a exposição marxiana da mercadoria e da forma do valor para localizar Aristóteles no interior da exposição e não, como é comum, relacionar externamente duas teorias. Essa relação externa entre o pensamento de Marx e Aristóteles simplesmente não existe nas passagens investigadas. Mas é normal que a pesquisa contradiga as hipóteses do projeto e que uma parte da bibliografia, embora importante para a investigação, não encontre lugar na exposição final. Novamente, essa dissertação é o resultado de um estudo introdutório de uma questão maior (apreender o lugar da história na crítica das expressões teóricas do presente) e não deve ser tomado como resultado acabado.

As observações biográficas são retiradas em sua maior parte dos escritos de Marx e Engels (obras publicadas, manuscritos, cartas e etc). No entanto, não deixamos de nos apoiar nos trabalhos de Franz Mehring e August Cornu - sem descuidar da aberta simpatia do primeiro por Lassalle e da crença no triplo amálgama do segundo. O jornalista inglês Francis Wheen se propôs à difícil tarefa de fazer uma biografia de *O Capital*. Falhou miseravelmente! Nem mesmo um vendedor de *Best-sellers* deveria buscar explicar os anos de estudo e composição de uma obra nos traços de personalidade - bastante duvidosos - do autor. Sinal da gravidade dessa metodologia é considerar os embates teóricos e políticos que Marx travou com os socialistas do seu tempo como uma fuga, um desvio menor e desimportante, da tarefa de escrever uma obra prima. A vida e o legado de Marx não se reduzem à escrita de *O Capital*, nem era sua “missão histórica” deixar para o proletariado futuro a “obra final” contra o capitalismo (sobre o enquadramento teleológico de alguns escritos de Marx ver a polêmica em torno da Seção II do projeto MEGA2, IN MARXHAUSEN, 2014, p.111). Isso é arrancar a crítica da práxis! É devolver Marx aos Jovens Hegelianos e prendê-lo eternamente às cadeias do criticismo crítico. Contra essa falsa imagem de Marx lutamos em todo o texto, colocando novamente o homem e sua crítica nas reais disputas do seu tempo. Mais recentes (2018) são as biografias de Michael Heinrich, ou pelo menos a primeira parte cobrindo de 1818 até 1841, e a de Marcello Musto, cobrindo os últimos anos de Karl Marx.

Sobre as passagens em grego, latim e alemão. A maneira mais honesta de colocar essa questão é também a mais direta. Não detenho o conhecimento dessas línguas. Conheço um ou outro termo pelo hábito da leitura e, pelo mesmo motivo, um ou outro conceito (e.g., *Bestimmtheit*). Todo o resto é trabalho de dicionário (Liddell-Scott-Jones [LSJ], Langenscheidt, etc). Portanto, o leitor é mais que convidado a corrigir - caso possa - ou duvidar - caso queira.

Contudo é tempo de encerrar essa “*Introdução*”; antes um último comentário sobre o *Prólogo* que segue. Ele é meramente um exercício que tenta desenvolver alguns pontos importantes da dissertação. Um exercício “livre”, sem rigor acadêmico, na forma de ensaio, que procura confrontar presente (de fundo) e passado em diferentes semelhanças que são também diferenças semelhantes. Trata-se de momentos da dissolução do homem como homem abstrato, em formas históricas de cisão violenta entre a existência e suas condições objetivas, e da expressão crítica (de fundo) e teológica dessa abstração. No entanto, não passa de um exercício que introduz a dissertação sem o compromisso expositivo do texto acadêmico.

Prólogo

Tais formas, em cuja testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo. Por essa razão, as formas pré-burguesas do organismo social de produção são tratadas por ela [a Economia Política, A.V.] mais ou menos do modo como as religiões pré-cristãs foram tratadas pelos Padres da Igreja

(MARX [1867/1872], 2013c, pp.155-156)

Qualquer um, caindo de paraquedas nos manuais de História Ocidental, teria o pleno direito de acreditar que a Grécia invadiu Roma. O mito de origem dos nossos valores, da nossa cultura e vida política são tão destrambelhados quanto aquele *pasticho* romano da Grécia Antiga. Não que Lucrécio tenha sido um vulgarizador de Epicuro, Ovídio de Hesíodo ou Plauto de Menandro, mas a tradição grega que nos foi transmitida por Roma foi aquela apropriação, bem ao gosto da espoliação autoritária, pelos santos teólogos da Igreja Cristã¹. Pergunte à Hipátia² ou ao patriarca São Cirilo de Alexandria. Cirilo, o “Pilar da Fé”, durante o Concílio de Éfeso, em 431, lutou até a vitória pelo título Theotokos (Mãe de Deus) contra o título Christotokos (Mãe de Cristo), defendido por Nestório de Constantinopla³. O argumento de Cirilo era preservar em Cristo a perfeita união da carne com o Verbo, ou seja, a longa

¹ “Aliás, que outra coisa fizeram muitos de nossos bons fiéis?” é o que diz St. Agostinho (Doutr. Cris. II.60-61, 2002, pp.144-146) lembrando o paralelo com Êxodo 3.21-22; “E eu farei este povo encontrar graça junto aos egípcios, do que se seguirá que, ao sairdes, não ireis com as mãos vazias, mas cada mulher pedirá à sua vizinha e à que vive em sua casa objetos de prata e ouro, e vestes que poreis sobre os vossos filhos e as vossas filhas; e despojareis os egípcios”.

² Hipátia teria testemunhado a possível destruição da Biblioteca do Serapeum em 391 pelo patriarca Teófilo de Alexandria, antecessor de Cirilo. Sobre o envolvimento de Cirilo de Alexandria e seus parabolani no brutal assassinato de Hipátia, despida, torturada, apedrejada, esquartejada e incinerada, ficou preservado o discurso condenatório de seu contemporâneo Sócrates de Constantinopla (séc. V). A polímata não foi vítima de suas ideias mas peça no jogo de poder entre Cirilo e Orestes, *praefectus augustalis*, no ano de 415. “she fell a victim to the political jealousy which at that time prevailed. (...) dragging her from her carriage, they took her to the church called *Cesareum*, where they completely stripped her, and then murdered her with tiles. After tearing her body in pieces, they took her mangled limbs to a place called Cinaron, and there burnt them” (SÓCRATES de Constantinopla, *Historia Ecclesiastica* VII.15; <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf202.ii.x.xv.html>> acesso em: 18 de Agosto, 2017). A controvérsia sobre se Sócrates acusa ou não Cirilo na passagem citada fica a critério do leitor.

³ “A heresia nestoriana via em Cristo uma pessoa humana unida à pessoa divina do Filho de Deus. Perante esta heresia, São Cirilo de Alexandria e o terceiro Concílio ecumênico, reunido em Éfeso em 431, confessaram que «o Verbo, unindo na sua pessoa uma carne animada por uma alma racional, Se fez homem». A humanidade de Cristo não tem outro sujeito senão a pessoa divina do Filho de Deus, que a assumiu e a fez sua desde que foi concebida. Por isso, o Concílio de Éfeso proclamou, em 431, que Maria se tornou, com toda a verdade, Mãe de Deus, por ter concebido humanamente o Filho de Deus em seu seio: «Mãe de Deus, não porque o Verbo de Deus dela tenha recebido a natureza divina, mas porque dela recebeu o corpo sagrado, dotado duma alma racional, unido ao qual, na sua pessoa, se diz que o Verbo nasceu segundo a carne».”, CATECISMO I.2.2.3.III, §466, IN <http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p1s2cap2_422-682_po.html>, acesso em: 03 de Agosto, 2017.

problemática da consubstancialidade trinitária⁴ que em sua variante filosófica é a questão das hipóstases de Plotino (séc. III) - relacionada a tripartite platônica do *anima* em racional, concupiscente e irascível (Rep. IV, 435Bss). Em certo sentido é justo dizer que a Grécia invadiu Roma⁵ já que as Doutrinas da Santa Igreja de Pedro e Paulo, um nascido na Palestina e o outro “renascido” em Jerusalém, só se organizaram durante a patrística ao redor de novas leituras de velhas filosofias e mitos.

Em resumo, seria muito mais exacto afirmar a existência de elementos platônicos no cristianismo do que o contrário, na medida em que os mais antigos padres da Igreja provêm historicamente, por um lado, da filosofia platônica; lembremo-nos, por exemplo, de Orígenes [o pagão, A.V.] e Herennius [discípulo, como Plotino e Orígenes, de Ammonius Saccas⁶, A.V.]. De um ponto de vista filosófico, é importante que, na República de Platão, o lugar primordial seja o dos sábios. O mesmo acontece com a relação entre as ideias platônicas e o Logos cristão, entre a reminiscência platônica e a renovação cristã do homem através da qual alcança a sua imagem eterna, entre a queda platônica das almas e a queda dos cristãos no pecado, que é um mito da pré-existência da alma. (MARX [1841], 1972, p.92)

Por certo, não se trata apenas da doutrina neoplatônica de ascensão e queda da alma quando liberta da matéria ou da rígida disciplina estoica. O gnosticismo que influenciou o cristianismo primitivo e foi alvo de disputa da ortodoxia possui, para além das origens judaicas,

⁴ Talvez originária do séc. II com o docetismo gnóstico, séc. III com o adocionismo de Paulo de Samósata e o arianismo do séc. IV (CATECISMO I.2.2.3.III, §465). Entre os seguidores de Arius de Alexandria (séc. III-IV) tornou-se famoso Úlfilas (séc. IV) pela conversão dos Godos e por fixar o alfabeto gótico em uma primeira tradução das escrituras sagradas a partir do grego (SÓCRATES de Constantinopla, Hist. Eccle. IV.33). Também, Irineu de Lyon (séc. II-III) em “*Adversus haereses*” combatendo o sincretismo gnóstico diz “Não se trata, portanto, de imaginar erradamente acima do Criador e Demiurgo uma Mãe para este e para aqueles, que seria a Etímese de um Éon degredado; e de chegar a tal excesso de blasfêmia e, mentindo, imaginar novamente acima dela o Pleroma que abrangeria ora os 30 Éões ora multidões inumeráveis deles.” (IRINEU, 1995, §10.3, p.64). Ou teria sido a origem de todas as heresias Simão, o Mago de Samaria, inimigo de Pedro (Atos dos Apóstolos 8.9-25), que comprando na Fenícia uma prostituta de nome Helena teria feito dela o primeiro Pensamento e a Mãe de todas as coisas, causadora da Guerra de Tróia e que transmigrou ao longo dos séculos em corpos de mulheres (IRINEU, 1995, §23.2, pp.99-100).

⁵ Muito embora o sentido mais esquecido dessa “invasão” pareça ser a introdução da cunhagem grega de prata (*dracma*) como padrão concorrente do tradicional bronze cunhado romano (*aes signatum*). Com a mesma grandeza heróica com que Roma invade as *provincias* também seus tesouros saqueados em metais preciosos invadem Roma e convertem-se rapidamente na usura dos patrícios e no débito dos plebeus, i.e., na separação entre propriedade e cidadania, entre o trabalho e suas condições objetivas (MARX [1857-1858], 2011a, pp.680-682; tb. pp.131-132).

⁶ De acordo com os editores de MECW 40 trata-se de um pensador conhecido por Marx; segundo referência à obra *Vita Aristoteles*: “Amicus Plato, Amicus Socrates, sed magis amica veritas” [Platão é meu amigo, Sócrates é meu amigo, mas a verdade é minha maior amiga] (MARX, “to Engels”, 25 de fevereiro de 1859, IN MECW 40, p.397 e p.397, nt. b). Tal frase seria uma paráfrase de Eth. Nic. I.6 1096a12ss e aparece (com variações) em algumas *Vitae Aristotelis* de onde é reproduzida por autores como Aquino, Newton e Cervantes (ver CHROUST, 1964; GUERLAC, 1978). No entanto, é provável que tal referência esteja errada por parte dos editores. A nota em MECW 40 não possui referência bibliográfica completa e parece, no mínimo, suspeita, já que das várias *Vitae Aristotelis* inexistente qualquer referência a uma de autoria de Ammonius Saccas. É possível que os editores tenham (reproduzindo o erro de Eusébio de Cesareia [séc. III-IV] em *Historia Ecclesiastica VI.19*) confundido Ammonius Saccas [séc. II-III, também de Alexandria] com Ammonius de Alexandria (o Cristão) [séc. III] a quem é atribuído uma *Vita Aristotelis Peripateticorum principii* - autoria também atribuída a João Filopono (de Alexandria) [séc. V-VI] (uma versão publicada em Leiden em 1621 pode ser consultada virtualmente em <<https://catalog.hathitrust.org/Record/009314980>>. Acesso em: 2 março 2018).

zoroastras ou do mitraísmo persa, forte matiz das cosmogonias arcaicas (e.g., Homero e Hesíodo), do misticismo pitagórico, a física de Anaxágoras e das tradições alexandrinas⁷. O fundamento do gnosticismo cristão parece ser o Prólogo do Evangelho de João⁸ onde a transmutação do Verbo (*Λόγος*) em carne, através da vinda do Messias, é a revelação do não revelado; “a graça e a verdade/ vieram por meio de Jesus Cristo./ A Deus ninguém jamais o viu;/ manifestou-no-lo o Unigênito de Deus,/ que está no seio do Pai.” (JOÃO, 1.17-18). É razoável imaginar que a história de Simão de Samaria (IRINEU, 1995, §23.1-4, pp.98-100) é uma alegoria do resgate de Sophia-Achamot pelos gnósticos (*Σοφία Αχαμώθ*; Sabedoria sincrética greco-judaica ou talvez síntese greco-siríaca para Mãe da Sabedoria). Simão desceu

⁷ Não cabe discutir aqui exaustivamente as relações entre os gnósticos e a filosofia grega, mas vale fazer alguns apontamentos. Para além de uma leitura questionável de Platão sobre a cognoscibilidade do Demiurgo reservada a poucos (Timeu 29C) apontaremos outros exemplos. A gnóstica descrita por Irineu recorda alguns pontos da crítica aristotélica da geração dos eternos, e.g., teogonia, (Met. XIV.4) ou da “numerologia” dos princípios (Met. XIV.6). Tratando daquilo que viria a ser uma característica central da gnóstica, i.e., a combinação da linguagem física com a linguagem mítica nas explicações cosmogônicas, diz Aristóteles: “De fato, aqueles entre eles que combinaram duas características ao não descreverem tudo em linguagem mítica - por exemplo Ferécides e alguns outros - fizeram do bem supremo o gerador primordial, do mesmo modo que fazem os magos [*Μάγοι*] e alguns dos filósofos posteriores como Empédocles e Anaxágoras, o primeiros fazendo do amor [*φιλίαν*] um elemento [*στοιχείον*], ao passo que o segundo faz da inteligência [*νοῦν*] um primeiro princípio [*ἀρχήν*]” (Met. XIV.4, 1091b8-13, 2012b, p.362) (sobre o *νοῦν* de Anaxágora ver, e.g., Anax. 59B12; Plat. Phed. 97C-98C; Cic. De Nat. Deor. I.11.26). O termo usado para mago, *Μάγος*, é, provavelmente, referente ao mazdeísmo zoroastra dos Persas (LSJ). Por outro lado, a célebre frase “creio porque é absurdo” (*credo quia absurdum*) condensa a crítica de Tertuliano de Cartago (séc. II-III) contra a aproximação entre filosofia e cristianismo (REALE e ANTISERI, 2003, pp.72-73) - não é a possível presença de fideísmo (desprezo pela razão) em Tertuliano que nos importa e sim o seu reconhecimento, por oposição, da influência da filosofia grega no cristianismo primitivo (vide TERTULLIANO, 2008, pp.363-373). E não seria Epicuro o alvo de Santo Agostinho em Solilóquios XIII? E antes de todos estes, não teria Fílon de Alexandria (séc. I) tomado o pneuma (“sopro de vida”) de Anaxímenes de Mileto, Aristóteles (G.A. II.3) ou dos Estóicos na composição tripartite do homem em corpo, alma-intelecto e espírito divino? (REALE e ANTISERI, 2003, p.33). O **Espírito** de Jesus Cristo é *πνεύματος ἰησοῦ χριστοῦ* (e.g., Ad Philippenses 1.19, Codex Vaticanus, gr.1209. p.1449). O “**espírito** de adivinhação” em Atos dos Apóstolos 16.16 é **pneuma** pythona [*πνεῦμα πύθωνα*] (Codex Vaticanus, gr.1209. p.1406); teria Paulo exorcizado o Oráculo e os tesouros de Delfos na Macedônia? Teria o discurso de Paulo no Areópago de Atenas abalado a ataraxia dos filósofos epicureus e estóicos que zombavam de sua fé? (Atos 17.18). Consulta ao Codex Vaticanus em <http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209>, acesso em: 23 de Agosto, 2017. Por fim, o argumento invertido de Ambrósio e repetido por St. Agostinho de que Platão teria aprendido a filosofia de Jeremias durante sua viagem ao Egito (Dout. Crist. II.43, 2002, pp.129-130; tb. São Justino Mártir [séc. II], “The First Apology” chap.LIX-LX; Clemente de Alexandria [séc.II-III], “Stromata” I.17, I.22, I.25; Pseudo-Justino [~séc. IV], “Exortação aos Gregos” chap.22 IN BRANDÃO, 2014, p.455; etc). Contra essa mixórdia apologeta repetimos Marx: “O conhecimento de si e o reconhecimento dos pecados estão entre si, sem dúvida alguma, como o universal está para o particular ou como a filosofia está para a religião. (...) Se portanto existir uma analogia entre Sócrates e Cristo, só poderá ser esta: Sócrates é a filosofia personificada, Cristo é a religião personificada” (MARX [1841], 1972, pp.90-91; ver São Justino Mártir [séc. II] “The Second Apology” chap.X). O possível fato dos filósofos gregos terem conhecido a teologia judaica (CANFORA, 2015, pp.87-91) não retira nada de sua originalidade; “A arte grega pressupõe a mitologia grega, i.e., a natureza e as próprias formas sociais já elaboradas pela imaginação popular de maneira inconscientemente artística (...). A mitologia egípcia jamais poderia ser o solo ou o seio materno da arte grega” (MARX [1857-1858], 2011a, p.63).

⁸ Gredos 59, p.50. A necessidade de construir uma tipologia “gnóstica” quase vinte séculos depois de sua existência concreta me parece um problema da historiografia positivista (Gredos 59, p.8). Aqui, a gnóstica e os gnósticos são as ideias e grupos assim taxados pela primeira Apologia cristã (e.g., Irineu de Lyon), i.e., para nosso propósito o gnosticismo é tratado como uma disputa de autoridade da Igreja na forma de uma heresia específica. Certamente, não porque assim eles o acreditavam, mas porque assim eles o fizeram.

como Messias para resgatar de um prostíbulo em Tiro, Helena de Tróia, que em sua transmigração de corpo em corpo teria, desde o início, sofrido constantes afrontas. Talvez uma promessa de recuperação da grandeza da Hélade, de sua origem heróica homérica até sua queda frente aos romanos. Os sacerdotes simonianos adoravam Simão e Helena através das figuras de Júpiter e Minerva (Zeus e Atena). Sobre os seguidores de Carpócrates de Alexandria diz Irineu (1995, §25.1, pp.104-105) acreditarem que Jesus era apenas um homem, mas a força e a pureza de sua alma recordava o que tinha visto na esfera do Pai ingênito (traço neoplatônico) e ainda (ibidem, §25.6, p.107):

Foi assim que Marcelina, seguidora desta seita, que foi a Roma nos tempos de Aniceto⁹, arruinou a muitos. Eles se chamam gnósticos. Possuem umas imagens, algumas pintadas outras feitas de materiais diversos, e dizem que reproduzem o Cristo e foram feitas por Pilatos quando Jesus estava com os homens. Coroam-nas e expõem-nas junto com aquelas de filósofos profanos, a saber, de Pitágoras, Platão, Aristóteles e outros e lhes prestam homenagem assim como fazem os pagãos.

Na atualidade o Museu do Vaticano guarda e expõe centenas, senão milhares, de esculturas gregas - em sua grande maioria réplicas romanas - de filósofos pagãos e deuses olímpicos. A Roma Cristã, completando o que já havia iniciado a República Romana¹⁰, se empenhou enormemente em destruir tudo aquilo que, roubando, não conseguia carregar. Não! A cultura grega não invadiu o Ocidente através de Roma ou da fé cristã, ela sobreviveu apesar do Ocidente em Alexandria, Pérgamo, Bizâncio, Damasco, Bagdá, etc. Desnecessário lembrar que Aristóteles teria se oposto à quase totalidade da patrística e da escolástica¹¹, e, por isso,

⁹ 11o. Papa, ~157-168 d.C.

¹⁰ “Os incidentes na captura de Corinto foram melancólicos. Os soldados não se importavam em nada com os trabalhos de arte e as estátuas consagradas. Eu vi com meus próprios olhos figuras lançadas no chão e soldados jogando dados sobre elas.” [“The incidents of the capture of Corinth were melancholy. The soldiers cared nothing for the works of art and the consecrated statues. I saw with my own eyes pictures thrown on the ground and soldiers playing dice on them”] (Plb. 39.13; Polybius Histories; trad. Nossa, IN <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0234%3Abook%3D39%3Achapter%3D13>> acesso em: 28 Agosto, 2017); também Pausânias sobre o saque de Corinto por Lucius Mummius (Paus. 7.16.8) e Estrabão (Geo. VIII.6.23). O Catálogo com esculturas de Policeto e Praxíteles na casa de Caio Heio, mamertino de Messina, roubadas por Caio Verres, então governador da Sicília (Cic. Ver. 2.4.4; CICERON, 1990, pp.134-135). A revolta de Cícero não é contra o compulsivo hábito de saquear de Caio Verres e sim contra o uso privado de um butim que deveria pertencer ao povo romano; “você, não obstante, acredito eu, não deveria ter levado embora as estátuas e tesouros que você tirou dessas cidades para sua casa ou a casa de campo de seus amigos, mas para Roma como posse pública” [“you nevertheless, I think, should not have carried away the statues and treasures that you lifted from these cities into your house or the country house of your friends, but to Rome as public possession”] (Cic. Ver. 2.1.54; 2011, p.175). Nesse mesmo Discurso Contra Verres, Cícero, nos brinda com uma rápida compilação de saqueadores mais honrados (Cic. Ver. 2.1.55; 2011, p.176). Um saque que se destaca, pelo nosso presente assunto, é o de Lucius Sulla em Atenas, pois foi deste saque que a biblioteca aristotélica herdada por Neleu encontrou seu caminho até Roma (STRABO, Geog. XIII.1.54, 1960, pp.109-113; PLUTARCH, Sull. 26, 1916, p.407; CANFORA, 1990, pp.34-66; 2013, pp.523-529; REALE, 1977, pp.173; KEAVENEY, 2005, p.105).

¹¹ Escolástica e neoaristotelismo não são Aristóteles. Não foi por ignorância e obscurantismo que a Igreja polemizou com o pensamento aristotélico até que o mesmo fosse purgado de suas partes heréticas por St. Tomás de Aquino. O primeiro motor imóvel de Aristóteles não assume a figura paterna da raça humana, não é demiurgo do eterno Cosmo, não escuta choros nem recebe prebendas e não guarda em seu seio um lugar para o retorno da

teria sido, se ainda vivo, refutado, censurado, preso e lapidado - não necessariamente nessa ordem - pelos neoaristotélicos e neoplatônicos Doutores da igreja.

O ano era 1974, 29 de outubro, ano do sétimo centenário da morte de Tomás de Aquino. O então Arcebispo de Recife e Olinda, Dom Hélder Câmara, palestrava para um grupo de acadêmicos e religiosos reunidos em volta do “Colloquy on the Thought of Aquinas and Bonaventure”¹². O tema que escolhera para falar foi “O que faria São Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx”. Provocativo, o Arcebispo se diz surpreso com o interesse, em pleno século XX, pela figura do *Doctor Angelicus* e lança um apelo:

[Temos] o direito de sugerir que a melhor forma de honrar o centenário do autor de *Summa theologiae* e *Summa contra Gentiles* deveria ser, para a University of Chicago, tentar, hoje, fazer com Karl Marx o que São Tomás, em seu tempo, fez com Aristóteles. (CAMARA, 1978, p.S182)

Dom Câmara procurou argumentar que como fez Aquino com Aristóteles era preciso “polir a ganga” do pensamento de Marx (1978, p.S175)¹³.

Nos tempos em que o dominicano siciliano lecionou em Paris o estudo comentado de Aristóteles era penalizado com a excomunhão¹⁴. Uma bula editada em 3 de Abril de 1231 pelo Papa inquisidor Gregório IX dizia que “aqueles livros sobre filosofia natural, que por certa razão estão proibidos pelo conselho provincial, não devem ser utilizados em Paris até que estes sejam examinados e purgados de todos os erros suspeitos”¹⁵. Vê-se que o “polir a ganga” é

boa alma. Em seu parto mundano, e isso é o principal, o cristianismo oficial não podia carregar as chagas de uma natureza hilemórfica.

¹² Evento organizado na cidade de Chicago, entre os dias 29 de Outubro e 22 de Novembro de 1974, pela University of Chicago em conjunto com a Catholic Theological Union e Jesuit School of Theology. Sobre o evento consultar CAMARA, 1978 e TRACY, 1978. Sobre o destino da publicação brasileira da palestra ver ZACHARIADHES, 2009.

¹³ Câmara (1978, p.S179), como tantos outros revisionistas (inclusive defendendo aquele prefixo “neo” como signo do avanço), insiste no argumento bastante batido de que preservar o pensamento de Marx, particularmente sua crítica da religião como alienação do gênero humano, é uma postura anti-marxista, porque dogmática. “Os marxistas que caminham para o neomarxismo, para uma revisão do marxismo, em vez de ficarem apenas repetindo o que Marx disse, o que Marx pensou, agindo como Marx agiu, procuram agir, agora, de acordo com a realidade que aí está” (entrevista ao semanário “Politika” em 1972 IN *Dom Hélder Socialista*, Fundação Perseu Abramo, 28/06/2007. <<http://csbh.fpabramo.org.br/artigos-e-boletins/arquivo/socialismo-em-discussao/dom-helder-socialista>> acessado em 28 de Julho, 2017. Outro objetivo defendido por Câmara é purgar do marxismo, via o famigerado “neo”, o materialismo! (CAMARA, 1978, p.S178; KIRBY, 1982, p.26).

¹⁴ As obras de filosofia natural (e.g., Física, De Anima) foram proibida em 1210 e a Metafísica em 1215. É possível que a leitura fosse proibida apenas em Paris (Robert Pasnau, “The Latin Aristotle” IN “The Oxford Handbook of Aristotle”, 2012, p.666 em: <<http://spot.colorado.edu/~pasnau/inprint/pasnau.latinaristotle.pdf>> acesso em: 21 de janeiro de 2017). Um século antes, Pedro Abelardo (1079-1142) tratava, na mesma Paris, o Estagirita como “o nosso príncipe Aristóteles” (ABELARDO, 2005, p.41).

¹⁵ “Those books on natural philosophy which for a certain reason were prohibited in a provincial council, are not to be used at Paris until they have been examined and purged of all suspicion of error”, *Parvens Scientiarum* IN Statutes of Gregory IX in Dana C. Munro, trans., University of Pennsylvania Translations and Reprints, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1897, trad. nossa), Vol. II: No. 3, pp. 7-11 em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/source/UParis-stats1231.html>> acesso em: 21 de janeiro de 2017. Ver também Robert Pasnau, “The Latin Aristotle” IN “The Oxford Handbook of Aristotle”, 2012, pp.666-667.

prática antiga na Igreja. Para Câmara, purgar Aristóteles de seus erros suspeitos é prova da coragem tomista em aceitar não apenas o desafio papal mas também o sacrifício de revelar a verdade profunda escondida, distorcida e aprisionada atrás de um pensamento *demente*¹⁶. O esforço de Aquino foi inegavelmente gigante, sua inteligência aguda produziu uma monumental obra e deu início à necessária reconciliação entre teologia e ciência que o momento histórico tanto exigia. Seu trabalho, embora um patrimônio da humanidade, foi dirigido ao interior da Igreja e guiado acima de tudo pela fé católica. O humanismo radical de Hélder Câmara não virou suas costas para o mundo¹⁷; uma frase sintetiza bem esse compromisso, “afortunadamente, hoje em dia, a Igreja já não tem poder contra hereges e anti-cristãos, mas há muitos homens poderosos que se defendem fingindo serem protetores da civilização cristã”¹⁸. Não obstante, tal como Aquino, Câmara foi um homem da Igreja e da fé. O apelo aos acadêmicos da University of Chicago faz pouco sentido em uma instituição que não tem como tarefa reformar teorias e pensadores segundo determinada Doutrina. Cabe a quem salvar Marx de seus “erros”? Basta recordar que o mesmo Câmara que reconhece a grandeza de Aquino é aquele que considera o trabalho de Avicena, Averróis e Ben Maimon distorções do Estagirita (1978, p.S174)¹⁹.

Quando na Igreja de Pedro e Paulo apareceu pela primeira vez o título grego “Católica” [καθολική] (καθ’όλου :: universal [LSJ])²⁰ não era a universalidade da salvação²¹ o que preocupava Santo Inácio de Antioquia (séc. I-II), mas que tal universalidade só poderia ocorrer na Igreja, na presença de um Bispo e livre das heresias do docetismo²². Apenas a submissão ao Evangelho [εὐαγγέλιον :: boa-nova (LSJ)] e às autoridades religiosas [ἐπίσκοπος] podiam

¹⁶ “To search for truth, no matter how hidden it might be, no matter how distorted, imprisoned, or even **demented**, Thomas did not measure his efforts and accepted all sacrifices” (CAMARA, 1978, p.S175. grifo nosso). Boécio já no século VI convocava à perscrutar a *dementiam* da impiedade de Êutiques sobre a unicidade da natureza de Cristo (“Contra Êutiques e Nestório” V.408-409; 2005, p.173 e p.289). Evidente que o termo não deve ser tomado em seu sentido coloquial.

¹⁷ Nem Aquino nem nenhuma Igreja têm as costas viradas para o mundo, o que muda é se para o teólogo o mundo é meio ou fim da escatologia.

¹⁸ “Fortunately, nowadays, the Church no longer has power against heretics and anti-Christians, but there are plenty of powerful men who defend themselves pretending to be protectors of Christian civilization” (1978, p.S175, trad. nossa).

¹⁹ Provavelmente ocasionada pela ausência da luz de fé cristã - *lumen infusum* -; mesmo mal que, segundo Câmara, impediu Aristóteles de alcançar a verdade revelada por Aquino (1978, p.S176).

²⁰ “ὅπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἦτω, ὡσπερ ὅπου ἂν ἦ Ἰησοῦς Χριστός, ἐκεῖ ἡ **καθολικὴ ἐκκλησία**” [Onde quer que o Bispo apareça que ali seja a congregação; assim como, onde quer que esteja Jesus Cristo, ali está a **Igreja universal**] (Ign. Smyrn. 8.2; IGNATIUS [de Antioquia], “To The Smyrnaeans” IN LOEB 24, pp.260-261, trad. nossa a partir do inglês). A edição paulina da Bíblia aponta a Terceira Epístola de S. João (3 JOÃO 9) como primeiro uso do termo *ecclesia* em duplo sentido, i.e., Igreja física e espiritual (edifício e congregação).

²¹ JOÃO 17.20-23; GÁLATAS 3.26-29; COLOSSENSES 3.11

²² O docetismo duvidava da Paixão (πάθος IN Ign. Smyrn. 5.3) de Cristo considerando a carne, i.e., a humanidade, de Jesus como mera aparência [δοκέω/δόξα].

garantir a universalidade da verdade revelada e impedir a divisão entre os cristãos. “Fuja da divisão como o princípio dos males [ἀρχὴν κακῶν]” (Ign. Smyrn. 7.2). Para que a Igreja pudesse tornar-se Católica, i.e., universal, toda opinião contrária [ἑτεροδοξοῦντας] tinha de ser purgada e o trigo isolado do joio. Em Inácio de Antioquia a universalidade de um mesmo Deus para todos os homens transforma-se na autoridade da Igreja de Pedro e Paulo sobre todos os homens²³.

Muitos usurparam a reverência da religião cristã, mas aquela fé que se chama católica ou universal [catholica uel uniuersalis] sobrepuja a todos, maximamente e sozinha [solitarie], tanto em função de prescrever regras universais, pelas quais se conhece a autoridade [auctoritas] dessa mesma religião, como pelo fato de o seu culto haver-se espalhado por quase todos os confins do mundo. (BOÉCIO, “A Santa Trindade” IN 2005, p.198 e p.312)

Entre os primeiros apologetas é comum²⁴ o recurso à unidade da ortodoxia teológica contra as heterodoxias filosóficas e mitológicas. Se a filosofia concebe o universo de muitas formas contraditórias então de pouco, ou nada, serve ao conhecimento da Verdade. O anátema das heterodoxias, a condenação das heresias, forja a autoridade do Evangelho e a universalidade da Igreja e, assim, a unidade não contraditória da Verdade teológica. Em seu duplo movimento a apologética produz uma mesma universalidade interna e externa - a ortodoxia interna pelo anátema e a autoridade externa pela ortodoxia. É na unidade não contraditória da Verdade teológica que a Igreja irá oferecer a universalidade aos gentios e a redenção - passiva - da submissão à Roma.

Boécio [séc. V-VI] certamente conhecia o mundo na extensão e variedade dos périplos do séc. I a.C.²⁵, mesmo assim reduz os confins do mundo às fronteiras da cristandade²⁶. Para tanto, era preciso ignorar não apenas todos os povos da costa do Mar Eritreu (Leste da África, Península Arábica, Índia, etc) como também os germânicos e os germânicos previamente convertidos ao arianismo de Úlfilas [séc. IV]²⁷. A universalidade interna da Igreja também determina os “confins do mundo” fazendo cumprir, ainda que só na apologética, a verdade do

²³ “ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσω τῷ διαβόλῳ λατρεύει” [Aquele que não submete seus feitos ao Bispo está a serviço do Diabo] (Ign. Smyrn. 9.1; IGNATIUS [de Antioquia], “To The Smyrnaeans” IN LOEB 24, pp.260-263, trad. nossa a partir do inglês). O termo grego διαβόλω pode ser vertido como “caluniador”, “malicioso”, “aquele que prejudica” (LSJ), permitindo uma leitura “terrena” da passagem.

²⁴ e.g., São Justino Mártir [séc. II], “*Hortatory Address to the Greeks*” chap.VIII; Atenágoras de Atenas [séc. II], “*A Plea for the Christians*” chap.VII; Taciano assírio [séc.II], “*Address to the Greeks*” ; Irineu de Lyon [séc. II-III], “*Adversus haereses*” I.X.2; Clemente de Alexandria [séc. II-III], “*Stromata*” I.7; Mathetes [μαθητής :: Discípulo (LSJ)] [-séc.III], “*Epístola a Diogneto*” chap.VIII; etc.

²⁵ e.g., “Périplo do Mar Eritreu”; ou posterior: Ptolomeu [séc. I-II], “*Geographia*”; etc.

²⁶ Idem Irineu de Lyon, “*Adversus haereses*” I.X.1.

²⁷ Boécio viveu, serviu e foi condenado a morte durante o reinado de Flavio Teodorico (séc. V-VI), rei ostrogótico de confissão ariana.

Evangelho²⁸. Mas a universalidade territorial da Verdade teológica também encarnou na universalidade territorial do Império Romano. Aquele duplo movimento - interno e externo - da universalidade que sustenta a autoridade da Igreja será tomado por Constantino como garantia da unidade do Império. A intervenção direta de Constantino contra a sedição no interior da cristandade fica patente por sua iniciativa em convocar o sínodo de Arles (314) sobre a heresia do donatismo e o Concílio Ecumênico de Niceia (325) que, entre outras coisas, buscou superar a sedição dos arianos²⁹.

Todo esse movimento Ideal, do teólogo agarrando tudo pelo seu rabo teológico³⁰, é o sintoma *post festum* do Império Romano. Muito se diz que Roma só foi Roma porque soube preservar o mundo antigo em sua antiguidade. Nada mais falso! Nada mais verdadeiro! Tal como os capitais antediluvianos preservam e corroem os modos de produção aos quais parasitam, também o Império Romano dissolve e desagrega aquilo que preserva - e dissolve justamente porque preserva.

Os fenícios, aparentemente, eram, desde os tempos mais antigos, espertos em fazer descobertas para seu próprio ganho, e os italianos são igualmente espertos em não deixar nenhum ganho para mais ninguém. (Diodoro Siculo [séc. I a.C.], Lib. Hist. V.38; trad. nossa)³¹

Mas ao contrário dos capitais antediluvianos que se perpetuam nas novas formas sociais, Roma negou a si própria na dissolução de suas *provincias*. O equívoco de fundar na virtude interna do romano o segredo de seu apogeu é o mesmo de apoiar na degeneração dessa virtude interna a sua queda - aqui também o teólogo agarra tudo pelo seu rabo teológico. A queda de Roma é uma conquista de Roma³², mas nem por isso um privilégio romano. Em sua existência tornou-se universal; assim foi também em sua queda. A perenidade e grandeza de sua arquitetônica testemunha essa existência universal. No entanto, não só a realização da

²⁸ “Depois disse-lhes: Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura” (MARCOS 16.15).

²⁹ Embora crê-se que o próprio Constantino tenha sido batizado por um bispo de confissão ariana (PANI & TODISCO, 2014, p.368). Em vários momentos o arianismo foi a posição oficial da Igreja Bizantina.

³⁰ Paráfrase de MARX & ENGELS, 2007, p.140. O trecho trata exatamente de desinverter a relação entre o cristianismo e Roma.

³¹ “For the Phoenicians, it appears, were from ancient times clever men in making discoveries to their gain [κέρδος], and the Italians [Ἰταλίας] are equally clever in leaving no gain to anyone else [μηδὲν μηδενὶ τῶν ἄλλων καταλιπεῖν]”. Texto em inglês IN <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/home.html>; original em grego IN <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0060,001:5:38>>. Acesso em 15 de jan. de 2018.

³² Por “conquista de Roma” se deve entender o oposto de “força espontânea das leis econômicas”. Esperamos que o leitor mantenha sempre em mente que Roma, com seu expansionismo em forma de *provincia*, é responsabilizada aqui como um sujeito histórico da dissolução em pauta. “Ao ler as histórias das comunidades primitivas escritas pelos burgueses, é preciso precaver-se. Eles não recuam nem mesmo diante dos fatos. Sir Henry Maine, por exemplo, que foi um colaborador ardente do governo inglês em sua violenta operação de destruição das comunas indianas, assegura-nos hipocritamente que todos os nobres esforços da parte do governo para manter essas comunas fracassaram contra a força espontânea das leis econômicas” (MARX, 2013b, p.101; tb. p.108).

impossível queda de Roma - repetida até a falsidade de sua existência bizantina -, mas, também, a ascensão da religião dos “pobres³³ e escravos³⁴” servem de testemunho da força universal das contradições presentes.

Nesse sentido, a universalidade da Igreja cristã é a expressão da desagregação universal de formas sociais particulares e, como tal, faz sede universal em Roma mesmo tendo berço particular na Palestina. Aliás, em seu berço particular ela era negada pela tradição conservadora da qual também era negação. Daí a contradição entre a Igreja e o Império não significar o antagonismo radical³⁵ de correntes conservadoras como a dos zelotes. Os mais de três séculos de martírio e perseguição estão apoiados nessa contradição não antagônica entre o Império e os cristãos e no antagonismo entre os cristãos e as formas sociais particulares - Roma inclusa. Ora, a universalidade alcançada pela ortodoxia é também a negação radical das alteridades particulares, uma universalidade que aparece como - e de fato é - prática antissocial³⁶.

Se o mundo vos odeia, ficai sabendo que, primeiro do que a vós, odiou a mim. Se fôsseis do mundo, o mundo amaria o que é seu; mas, porque não sois do mundo, ao contrário, eu vos separei do meio do mundo, por isso é que o mundo vos odeia.” (JOÃO 15.18-19)

Embora não seja suficiente é no mínimo necessário reconhecer a sinceridade da profissão de fé das populações pagãs que se enfrentaram com a negativa dos primeiros cristãos. Daí ser razoável que a ortodoxia cristã, que também era a negação universal da alteridade religiosa, fosse percebida como o *ateísmo* da tradição grega³⁷. O cristianismo gnóstico parece

³³ MATEUS 19.20-24; MARCOS 10.17-31; LUCAS 4.18-19 e 18.22-30; TIAGO 1.9-11, 2, 5.1-6. Ste. Croix (1981, p.431) aponta a curiosa discrepância entre MATEUS, que faz da admoestação para vender tudo e doar aos pobres uma **escolha** de perfeição e MARCOS e LUCAS como algo que falta **fazer** para alcançar a vida eterna. Atento, Ste. Croix (1981, p.434) percebe que a versão de MATEUS é a única reproduzida e comentada pelos Padres da Igreja (e.g., Clemente de Alexandria, “Who is the Rich Man that Shall Be Saved?”). Na *Edições Paulinas*, dirigida pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma, aqui consultada regularmente, apenas a versão de MATEUS é comentada; onde se lê (p.1239, nt.19.21, grifo nosso): “**Além** dos caminhos **dos preceitos**, afirma Jesus, há o dos **conselhos** e da perfeição, para as **pessoas generosas**, prontas a tudo renunciar para seguirem a Jesus **mais de perto**”. Mas é Marcos e Lucas que correspondem com ATOS DOS APÓSTOLOS 2.44-46 e 4.32-36 onde todos, sem exceção, têm de abrir mão de qualquer propriedade.

³⁴ A escravidão possui uma forma bastante ambígua nos Evangelhos: a submissão ao trabalho escravo parece se dissolver na condição de liberto da escravidão da carne (pecado) e da lei (judaica) pela ressurreição do batismo, LUCAS 4.18-19; 1 CORÍNTIOS 7.20-24; FILEMÓN; 1 PEDRO 2.18-20; ROMANOS 6-7. Ver MARX & ENGELS, 2007, p.292.

³⁵ ROMANOS 13; 1 PEDRO 2.13-17.

³⁶ O monoteísmo judaico aparecia aos romanos como a religião antissocial por excelência, mas podia contar com o atenuante do respeito à ancestralidade e a tradição (Ste. CROIX, 1963, p.25). O Imperador Juliano, o Apóstata [séc. IV], via na exclusividade do Deus dos Hebreus [Εβραίων θεοῦ] a mesma “exclusividade” dos deuses de cada pólis [πολιούχος θεοῖς] ou “nação” [εθνῶν εθνάρχαις], ou ainda, quiçá, como Zeus, um Deus entre deuses; uma espécie de compreensão politeísta do monoteísmo (“Against the Galilaeans” IN LOEB 157, pp.344-345).

³⁷ São Justino Mártir [séc. II], “The First Apology” chap.V-VI; Atenágoras de Atenas [séc. II], “A Plea for the Christians” chap.IV; Ste. CROIX, 1963, p.26. Juliano, o Apóstata, último imperador pagão (séc.IV) ainda ecoava essa acusação (ἀθεότητα) contra os cristãos: e.g., “To Arsacius” (LOEB 157, pp.68-69), também considerava o ateísmo dos cristãos uma absorção irrefletida do judaísmo (“Against the Galilaens” IN LOEB 157, p.321).

ter escapado das perseguições (Ste. CROIX, 1963, pp.28-29) justamente por seu caráter sincrético, i.e., por não negar - ao menos de maneira radical - a existência dos deuses pagãos (e será também por isso que a ortodoxia irá taxá-los de heréticos e perseguí-los).

O contraste entre o individualismo cristão, do ser arrancado do mundo, cuja salvação ou perdição recaí individualmente segundo os atos pessoais, e as religiões públicas da Grécia e de Roma é notável³⁸:

Cada um colherá aquilo que tiver semeado: quem semeia da carne da carne colherá a corrupção, e quem semeia no espírito, do espírito colherá a vida eterna. (GÁLATAS 6.8, grifo nosso)

A quem agrada a malvada insolência e as funestas ações,
a esse destina a justiça de Zeus Crónida de vasto olhar.
E muitas vezes **toda cidade [πόλις] carrega o castigo do homem malvado**
que se torna culpado e maquina loucuras.
Sobre esses, do céu, manda uma grande desgraça [πῆμα] o Crónida:
a fome e a peste ao mesmo tempo; as pessoas perecem,
não dão à luz as mulheres, e entram em ruína as casas,
por vontade de Zeus Olímpico; outras vezes ainda
aniquila-lhes o Crónida o vasto exército, ou então as muralhas,
ou causa a destruição dos seus barcos no mar.

...

Existe ainda uma virgem, a Justiça [Δίκη], nascida de Zeus,
gloriosa e respeitada pelos deuses que habitam o Olimpo,
e quando alguém a ofende, insultando-a de modo iníquo,
de imediato, sentada junto de Zeus pai, filho de Cronos,
denuncia o espírito dos homens injustos, **para que pague**
o povo [δῆμος] as loucuras dos reis [βασιλέων] que, maquinando enganos,
para outro lado desviam as sentenças, com tortuosas palavras.
(Hes. Op. vv.238-262; HESÍODO, 2005, pp.101-102; 2013, pp.44-46; grifo nosso)

Um marco da dissolução das formas sociais particulares sob o domínio de Roma - e da própria urbe romana - é a *Constitutio Antoniniana de Civitate* (212) que estendia a cidadania romana (*civitas*) à todas as pessoas livres do Império (Ste. CROIX, 1981, p.454) esvaziando por completo a relação entre a comunidade e a propriedade da terra. Como aponta Ste. Croix (1981, pp.461-462) tal esvaziamento tinha de expressar a dissolução da forma social antiga de propriedade³⁹ pelo amadurecimento da propriedade individual apoiada majoritariamente em

³⁸ “Canta, ó deusa, a cólera [μῆνιν] de Aquiles, o Pelida / mortífera!, que tantas dores trouxe aos Aqueus” (HOMERO, *Ilíada* I.1). Licáon e o dilúvio, Deucalião e Pirra (OVÍDIO, *Metamorfoses* I.163-415), etc, etc, etc. “I believe that it is the very thing which among other peoples is an object of reproach, I mean **superstition [δεισιδαιμονίαν]**, which **maintains the cohesion of the Roman State**” (Polyb. VI.56.7, LOEB, 138, pp.394-395. grifo nosso). Mesmo em sua miopia pró-romana de fundo e frente elitista, Políbio, confessa na mesma passagem: “as every multitude is fickle, full of lawless desires, unreasoned passion, and violent anger, **the multitude must be held in by invisible terrors [ἀδήλοισ φόβοις]** and suchlike pageantry [τῆ τοιαύτη τραγῳδία]”. Não menos importante era a *sacra gentilitia* na qual atendia toda *gens* específica.

³⁹ e.g., *quiritária* romana (MARX, 2011a, p.392). *Quirites* eram chamados aqueles nascidos da união entre romanos e sabinos após o lendário rapto das sabinas (VIRGÍLIO, *Aen.* VII.706-710 e VIII.635-638; TITO LÍVIO, *Hist.* I.9-13; em LOEB 141, p.48, nt.1, lê-se: “*Quirites* probably comes not from Cures, nor (as Varro thought) from the Sabine word *quiris* (*curis*), ‘spear’, but from curia; it would then mean ‘wardsmen’ [guerreiros]”).

relações de classes - i.e., a diferenciação por classes tornava desnecessário o privilégio das linhagens (a *Constitutio Antoniniana* é o marco de um processo iniciado muito antes e já visível na época de Cícero; ver MARX, 2011a, p.394). É visível que a emergência do individualismo religiosos ocorre no mesmo solo da dissolução universal das formas sociais particulares. Por outro lado, a “nova comunidade” cristã traduzia à sua maneira a desvinculação entre a comunidade e as condições objetivas de sua reprodução (a impossibilidade material de tal desvinculação exige concebê-la apenas como alienação). E que outra coisa nos conta a transformação da *ἐκκλησία* de Atenas (Assembleia de cidadãos na Pnyx) em *καθολικὴ ἐκκλησία* (Igreja Católica, congregação dos fiéis no corpo de Cristo)? O acentuado declínio da *cúria* no século IV⁴⁰ foi enfim coroado na Constituição Justiniana de 531:

Uma [lei, A.V.] emitida por Justiniano em 531 (CJ I.iii.52.pr.1) que põe estritamente todos os *curiales* de tronarem-se bispos ou sacerdotes, com base no fato de que “não é correto para um homem que foi criado no prazer em extorquir com violência, e nos pecados que certamente decorrem disso, e cujas ações de extrema dureza feitas como *curialis* ainda são recentes, tomar repentinamente as ordens sagradas aconselhando e instruindo sobre benevolência e pobreza! (Ste. CROIX, 1981, p.474; trad. nossa)⁴¹

O Império Romano do Oriente, i.e., o Império Bizantino, mostra bem a relação entre a falsa universalidade da Igreja e do Império. A violenta imposição de uma ortodoxia cristã, o sonho universal da apologética, nunca suplantou as tendências particulares e serviu para

⁴⁰ Engels (1984, p.145), talvez por desconsiderar a patronagem (ibid., p.143), antecipa o declínio da *curia* em cerca de 8 séculos (ao fim do período Régio, ~ séc. VI-V a.C.) com o advento da *comitia centuriata*. De fato, a adoção do *census* (divisão social por propriedade e riqueza) na mesma época enfraqueceu a *curia* gentílica fortalecendo os plebeus ricos na *comitia centuriata*. O ponto defendido por Engels, a inversão da ordem gentílica, mas não o seu desaparecimento, em ordem de propriedade e riqueza, é acertado. No entanto, se como assembleia a *curia* perde relevância ela não desaparece enquanto instituição - o que Engels reconhece como existência vegetativa -, menos ainda em sua futura existência não-gentílica. A sobrevivência da *curia* (sem critério de *gens*) irá se apoiar naquilo que o próprio Engels reconhece do período da República, i.e., na luta entre patrícios e plebeus por cargos públicos. Ainda no séc. I a.C. vemos Ovídio lastimando que a *curia* tinha sido fechada para os pobres: “**Curia** pauperibus clausa est; dat **census** honores” [a *cúria* foi fechada aos pobres; é a riqueza que confere as honras] (OVÍDIO, Amores III.8.55; 2011, p.194). Marx, tratando dos últimos tempos do Império diz o seguinte sobre os decurhões provinciais: “deixaram suas casas, abandonaram suas terras e até se venderam como escravos, e tudo isso para se desembaraçar de uma propriedade que não passava de um pretexto oficial para oprimi-los sem dó nem piedade” (2013b, p.96; tb. p.102). Por tratar-se dos últimos tempos do Império a fonte não pode ser Dio Crisóstomo [séc. I-II] (D. Chr., *Discursos* XV.23), mas talvez CJ VII.xvi.10 no Digesto [séc. VI] (ou Pandecta) que Marx conhecia bem desde os tempos da faculdade.

⁴¹ “one issued by Justinian in 531 (CJ I.iii.52.pr., 1), which strictly prohibits all *curiales* from ever becoming bishops or priests, on the ground that it is 'not right for a man who has been brought up to indulge in extortion with violence, and the sins that in all likelihood accompany this, and is fresh from deeds of the utmost harshness as a *curialis*, suddenly to take holy orders and to admonish and instruct concerning benevolence and poverty!’”. Ver tb. Just. Nov. CXXIII.15 [546 d.C.] IN <https://droitromain.univ-grenoblealpes.fr/Anglica/N123_Scott.htm>. Compare com “12. *The Same to Eutychianus, Praetorian Prefect*. When any member of a *curia* receives holy orders, and, after having been warned, is not returned to his former condition, he can immediately be reduced to it by the power and authority of the judges, through the employment of force; for we do not permit the clergy to profit by the former law which did not forbid decurions to become ecclesiastics, provided they had given up their property. Given on the sixth of the *Kalends* of August, during the Consulate of Honorius, Consul for the fourth time, and Eutychianus, 398.” (CJ I.iii.12).

insuflar nas cismas da Ásia Central, Palestina e Egito um apoio inusitado - ou, no mínimo, uma indiferença - aos invasores *infieis* vindos da Pérsia e Arábia no século VII (Ste. CROIX, 1981, pp.483-484; idem para o *arianismo* gótico no Império Ocidental e o *donatismo* nas invasões vândalas no Norte da África). A Sé universal, seja ela Roma, Bizâncio ou a cabeça de Cristo, é a universalidade negativa que dissolve a si própria pela dissolução dos particulares.

Caiu, caiu a grande Babilônia, aquela que deu a beber a tôdas as nações o vinho da ira, provocada pelas suas devassidões. (APOCALIPSE 14.8)

E uma luz de candeia
Não mais brilhará em ti;
E uma voz de noivo e de noiva
Não mais será ouvida em ti:
Porque os teus comerciantes foram os grandes da terra;
Porque pela tua feitiçaria todas as nações foram enganadas. (APOCALIPSE 18.23)

O próprio caso do expansionismo romano esclarece a natureza do tema⁴². Como demonstra cuidadosamente Ste. Croix (1981, Appendix IV, pp.518-537) a expansão do domínio romano ainda durante a República encontrou maior resistência das classes mais baixas e, não raro, maior anuência das classes aristocratas e oligárquicas nas províncias recém ocupadas (sob influência direta ou indireta)⁴³. Por mais que as antigas formas sociais do mediterrâneo estivessem revolvendo em suas próprias transformações desde Alexandre Magno - ou, mesmo antes, na expansão comercial das colônias gregas e fenícias - o vínculo objetivo entre comunidade e propriedade ainda teimava em se opor à dominação romana⁴⁴. A “queda” de Roma não viu nada parecido com o sentimento anti-romano de sua “ascensão”.

⁴² Como já foi dito antes (ver aqui nt.32) a queda de Roma é uma conquista de Roma, ou seja, a *provincia* foi imposta por Roma contra as formas sociais particulares, ainda que em alguns casos com a anuência das aristocracias locais, e não um desenvolvimento natural-espontâneo do mundo mediterrâneo, germânico ou britânico.

⁴³ A aliança de algumas regiões da Itália com o cartaginês Anibal, no final do séc. III a.C., demonstra a amplitude do sentimento antiromano (CORASSIN, 2008, p.16).

⁴⁴ As aceleradas mudanças na Grécia do Período Arcaico (séc. VIII-V a.C.) - o rápido desenvolvimento do comércio, o processo de concentração de terras, crescimento do trabalho forçado, formação de poleis e, conseqüentemente, colonização - deu origem às Legislações como forma de resistência ao processo interno de desintegração social (e.g., Sólon em Atenas, consolidação das leis de Licurgo em Esparta; *ἐκκλησία* :: assembleia atenienses, *ὄμοιοι* :: “iguais” espartanos; etc). Com a perda parcial da autonomia da pólis após a ocupação macedônia surge na filosofia helenista um alargamento da identidade para além do cidadão (uma nova forma de individualidade). Ainda assim, os gregos aderiram amplamente à campanha antiromana do Rei do Ponto, Mitrídates VI [séc. II-I a.C.], mesmo depois deste invadir a Grécia (PANI & TODISCO, 2014, p.201). Sobre a citação de Políbio feita à frente não nos importa tomar o partido dos romanos, como ele faz (Polyb. XXXVIII.9 IN LOEB 161), ou da Liga Acaia como apresentada por Pausanias (“The senate also commissioned Gallus to separate from the Achaean confederacy as many states as he could”, Paus. VII.11.3). Nos valem os da passagem de Políbio para confirmar o sentimento antiromano da plebe (*ὄχλος*, Polyb. XXXVIII.11.9, 12.10, etc IN LOEB 161) grega. Políbio acompanha a tradição elitista da antiguidade e considera o estrategista da Liga, Critolao de Megalópolis [séc. II a.C.], com suas promessas de suspender a cobrança de devedores, a prisão por dívida e os empréstimos por garantia, um populista (ruína de um povo [*λυμαινόμενοι τὸ ἔθνος*] XXXVIII.10.8). Essa tradição sempre acredita que pode reduzir o movimento da “plebe” aos interesses pessoais de um herói ou de um patife. Aqui, os motivos de Critolao interessam muito menos que o movimento concreto da “plebe”. Ste. Croix faz o mesmo apelo aos historiadores sobre os *populares* [~populistas] romanos; “As I have already indicated, their role

Quando Quintus Caecilius Metellus ouviu na Macedônia sobre a comoção e distúrbio ocorrendo no Peloponeso, ele enviou para lá seus embaixadores (...) para impedir os aqueus de romperem definitivamente com Roma (...). Mas as pessoas reunidas não os ouviram; palavras de insulto eram lançadas contra os enviados, e em meio a gritos e tumulto eles foram expulsos da assembleia. O fato era que uma **multidão de trabalhadores e artesãos** [*πλήθος ἐργαστηριακῶν καὶ βαναύσων ἀνθρώπων*] se juntou como nunca antes; pois todas as cidades estavam em estado de loucura, e mais que todos os demais os coríntios em massa; e eram poucos os que aprovavam cordialmente as palavras dos enviados. (Polyb. XXXVIII.12, grifo nosso; LOEB 161, pp.417-419; trad. nossa)⁴⁵

Mas a negação universal das formas sociais particulares, i.e., o expansionismo romano que transformava todas as relações de produção em *provincia*, tinha necessariamente de negar também sua própria particularidade para tornar-se Sé universal. A universalidade esvaziada da *civitas* e a degradação da *curia* não precisaram aguardar a universalidade negativa da ressurreição de Cristo para rejeitar o mundo material.

Foi contra ti mesma, ó natureza humana, que cultivaste tuas artes
e demasiado engenhosa te tornaste, para teu dano.
De que te serve rodear de muralhas e torres as cidades?
De que te serve levar mãos inimigas a engrossar os exércitos?
Que tens tu a ver com o mar? Estivesses tu satisfeito com a terra!...
Por que não fazes, também, do céu um terceiro reino?
Até onde te for possível, ambiciona, ainda, o céu; possuem os seus templos
Quirino e Líber e o filho de Alceu e, desde há pouco, César.
Escavamos na terra o ouro rijo, em vez de frutos;
possui o soldado riquezas, alcançadas à custa de sangue;
a cúria foi fechada aos pobres; é a riqueza que confere as honras;
é daí que sai, com sua gravidade, o juiz; é daí que sai, com sua pompa, o
cavaleiro.

Pois que sejam donos de tudo; que o Campo de Marte e o foro
lhes obedeçam; que eles façam a paz e as guerras cruéis;
ao menos, não venham licitar, na sua ganância, nossos amores,
e deixem (isso me basta) que os pobres sejam donos de alguma coisa.
(OVÍDIO, Amores III.8.45-60 [séc. I a.C.]; 2011, pp.193-194)

...e é exatamente essa rejeição do mundo material, essa universalidade negativa, essa abstração transcendental, a marca na testa⁴⁶ das formações sociais em que o processo de

motives, which have so often been minutely scrutinised, are of very secondary importance” (1981, p.353). Por fim, uma aliança, implícita ou explícita, entre Roma e a aristocracia grega soterrou com violência e servidão os séculos de conflito de classes cuja forma mais visível tinha sido a democracia.

⁴⁵ “When Quintus Caecilius Metellus heard in Macedonia of the commotion and disturbance going on in the Peloponnese, he despatched thither his legates (...) to prevent the Achaeans from proceeding to an open breach with Rome (...). But the assembled people would not hear them; insulting words were loudly uttered against the envoys, and in the midst of a storm of yells and tumult they were driven from the assembly. The fact was that such a **crowd of workmen and artisans** had been got together as had never been collected before; for all the cities were in a state of drivelling folly, and above all the Corinthians en masse; and there were only a very few who heartily approved of the words of the envoys”.

⁴⁶ “[De] tal maneira que ninguém possa comprar ou vender senão aquele que tem a marca, o nome da bête ou o número de seu nome” (APOCALIPSE 13.17). “Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias, ou seja, como valores, e, nessa forma reificada [sachlich], confrontar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo etc.” (MARX, 2013c, pp.153-154).

produção domina os homens. A alienação transcendente dos primeiros apologetas soube expressar a imaterialidade da vida social, ou seja, que sua vida material é mediada pelo outro... ainda que esse outro tenha de ser grafado como *Ele*. Uma vez rompida universalmente a relação entre o homem e as condições objetivas de sua existência, uma vez que a relação com tais condições aparece mediada por relações sociais estranhas, uma vez que a existência objetiva aparece ela mesma alienada, o homem aparece a si próprio como homem abstrato e o concreto como falsa existência e sacrifício. A apologética dos Padres da Igreja se diferencia pela absoluta vulgaridade de um Taciano assírio (da heresia *enkratista*), pelo estilismo literário de um Irineu de Lyon ou pela sofisticação de um Clemente de Alexandria, mas converge na crítica das antigas crenças por estas desenvolverem o lado ativo da vida na matéria⁴⁷.

No princípio era o Verbo / e o Verbo estava junto de Deus, / e o Verbo era Deus.⁴⁸ / Êle estava, no princípio, junto de Deus. / Tôdas as coisas foram feitas por meio dêle, / e, sem êle, coisa alguma foi feita de quanto existe. / Nêle estava a vida / e a vida era a luz dos homens. / (...) / O Verbo estava no mundo, / e o mundo, por meio dêle, foi feito, / mas o mundo não o conheceu. / (...) / E o Verbo fêz-se carne / e habitou entre nós; / e nós fomos espectadores de sua glória, / (...) / A Deus ninguém jamais o viu; / manifestou-no-lo o Unigênito de Deus, / que está no seio do Pai. (JOÃO 1.1-18)

Aquela universalidade concreta, portanto, particular, da *ἐκκλησία* ateniense ou da *curia* pré-republicana desapareceu do mundo Antigo na falsa existência da *civitas* romana do *Caesar* Caracalla (Marco Aurélio Antonio [séc. III]; *Constitutio Antoniniana*)⁴⁹. Roma foi o apogeu e a carcaça do Mundo Antigo. Apogeu, porque desenvolveu ao máximo a unidade *urbe* e *ager* (cidade e campo) até o *urbi et orbe* (Roma e o mundo)⁵⁰; carcaça porque - e o que é realmente decisivo - um novo estágio histórico não pode surgir da dissolução de um único particular, mas

⁴⁷ Também os primeiros economistas políticos travaram uma luta encarniçada e confusa “contra o conteúdo material de seu tema” (MARX [1859], 2008, p.87; ver tb. MARX [1844], 2004a, pp.99-100). Se brigavam entre si em benefício desta ou daquela forma particular de trabalho concreto convergiam na crítica da materialidade ingênua de seus predecessores monetaristas e mercantilistas (a história de tal “ingenuidade” bem como seu fundamento concreto pode ser lida em MARX, 2008, p.199ss). A Economia Política científica não escapa dessa confusão, e isso ocorre menos pelo seu viés apologeta que pelo fetichismo em uma sociedade onde a riqueza aparece como mercadoria universal (MARX, 2017c, p.157). Basta contrapor, como faz Marx (2013c, pp.835-837), a Economia Política com a “colonização sistemática” que o caráter material do capital se desvela como relação social. “Ele [Wakefield] descobriu [nas colônias] que o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, intermediada por coisas” (MARX, 2013c, p.836).

⁴⁸ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Codex Vaticanus, Vat.gr.1209 p.1349 em <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209>. Acesso em 14 de Janeiro de 2018. O λόγος (*Verbum*; Palavra) como hipótese diversa de Deus - porque junto de Deus - é Jesus. Não nos interessa em nada nenhuma das fantasias sobre a verdade da Trindade - Nestório, Arius, Cirilo, Boécio, monofisistas, diofisistas, miafisistas, etc, etc, etc -, cismas, heresia e ortodoxias sobre a Trindade são autoridades vazias. O que nos importa aqui é que o λόγος é o princípio [ἀρχή] e a vida [ζωή], portanto, a *atividade*.

⁴⁹ O evento, é claro, apenas marca o processo histórico como um agudo sintoma.

⁵⁰ Eco papal do império romano.

somente do universal⁵¹. E foi com Roma que a comunidade universal aboliu o vínculo real sobre o qual ela se fundamenta (MARX, 2011b, p.398); onde os cidadãos já não eram mais proprietários.

Ora, nenhum Tratado Teológico pode dar conta das profundas transformações que separam os primeiros cristãos⁵² da forma desenvolvida da Igreja de Roma⁵³. A Igreja Católica medieval é o produto próprio - ora romano, ora europeu - da reestruturação que segue à dissolução do Mundo Antigo. A brutal concentração de terras promovida pelo Império romano foi o processo histórico de separação violenta - objetiva e subjetiva - entre produtores e condições objetivas da produção. E essa separação é, de fato, a única base concreta do homem abstrato, cuja existência livre é puramente negativa; existência apenas temporária que tem de ser superada na negação universal da liberdade ou singular da existência. A dimensão universal⁵⁴ dessa separação pôs fim às formas sociais da antiguidade. A universalidade obtida na forma de *provincia* tornou-se um sem número de particularidades, cada qual reorganizando a relação entre o trabalho e suas condições objetivas em formas sociais específicas. Em grande parte, essas novas formas sociais fizeram do antigo produtor uma parte do complexo de condições objetivas da produção - superação da existência abstrata como *instrumentum vocale*. Em síntese, nem o trabalho nem suas condições objetivas tornaram-se capital. Não foi somente a falta de uma série de determinações específicas⁵⁵ o que impossibilitou o desenvolvimento de

⁵¹ e.g., Gênova e Florença não se dissolveram em capitalismo (MARX, 2011b, pp.415-416). Pelo mesmo motivo a dissolução da Grécia Clássica não pôs fim à Antiguidade.

⁵² No espaço desse texto seria impossível tratar com o cuidado devido o artigo de Engels “Sobre a História do Cristianismo Primitivo” [1894] (MECW 27, pp.445-469). Esse artigo é repleto de armadilhas, ironias e paralelismos complexos que qualquer leitura leviana transforma imediatamente em paralelismos vulgares. Sua análise exige retomar tanto a crítica da filosofia alemã (particularmente Bauer) quanto a crítica dos primeiros socialistas (utópicos ou messiânicos, românticos “e os vários gêneros de curandeiros sociais”; em ENGELS [jan. 1888] IN MARX & ENGELS, 2010, p.77) - é um retorno maduro ao período de juventude do autor. Não confundir o período de juventude do autor com a própria juventude do autor, o processo histórico com a trajetória biográfica; a chave da última está antes no primeiro (sobre a trajetória pessoal de Engels, que vai da mística anti-pietista ao socialismo, passando pelo supranaturalismo e o liberalismo, ver CORNU, 1965; tb. August Cornu aponta que em tal artigo Engels teria utilizado suas notas do curso [1842] de Ferdinand Benary sobre as origens do cristianismo, *ibidem*, p.267). Michael Heinrich dá atenção especial ao papel político do debate teológico na Alemanha durante o final do século XVIII e início do XIX (2018, cap.3).

⁵³ Embora a *Rerum Novarum* anuncie: “Sabemos que nas primeiras idades da Igreja lhe imputavam como crime a indigência dos seus membros, condenados a viver de esmolas ou do trabalho: Mas, despidos como estavam de riquezas e de poder, souberam conciliar o favor dos ricos e a protecção dos poderosos. Viam-nos diligentes, laboriosos, modelos de justiça e principalmente de caridade. Com o espectáculo duma vida tão perfeita e de costumes tão puros, todos os preconceitos se dissiparam, o sarcasmo caiu e as ficções duma superstição inveterada desvaneceram-se pouco a pouco ante a verdade cristã”. IN <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 24 de janeiro de 2018.

⁵⁴ Universalidade da forma social e não simples totalidade.

⁵⁵ Para ficar apenas com uma, porém, decisiva: o desenvolvimento do modo de produção na antiguidade jamais rompeu as relações orgânicas entre o trabalhador e o instrumento de trabalho (algo que exige o desenvolvimento avançado da manufatura mas só se efetiva com o maquinário). Marx desenvolve o tema tomando a Roma antiga como exemplo (2011a, p.416; tb. 2013b, pp.68-69; tb. 2017b, p.858).

uma forma social fundada no assalariamento, mas, também, as determinações internas já existentes. A servidão e a escravidão - sem distinção por cidadania ou natureza, ou seja, uma servidão do homem abstrato (mesmo tipo de abstração feita pelo capital) - já haviam se desenvolvido em formas novas e já constituíam as novas bases da riqueza⁵⁶. Aqui opera aquilo que Marx e Engels apresentaram muito bem como a forma desmistificada da negação da negação, i.e, contra o eterno retorno da dissolução sem positividade, uma positividade não determinista, não teleológica, a negação concreta da negação do homem concreto, i.e., a negação de sua existência abstrata⁵⁷ (livre das condições objetivas de sua existência). No entanto, a passagem da Antiguidade ao Medievo não completou a negação do homem abstraído e tornou-se, em sua aparência incompleta, a negação da negação em sua forma cristã-mistificada da autorrenúncia e da servidão redimida⁵⁸, qual seja, a escatologia da criação *in statu viae*⁵⁹.

⁵⁶ A formação dos *latifundia* e *villae* durante a expansão no tempo da República (séc. III-I a.C.) absorveu não apenas uma massa de populações estrangeiras como escravos, mas, também, reabsorveu uma parte substancial dos pequenos agricultores italianos na forma de *colonus* [arrendatário] (relações parecidas também ocorreram nas *provincias*). A participação (obrigatória) em prolongadas guerras de expansão deixou a pequena propriedade sem braços para se reproduzir, a superexploração da produção nas *provincias* (Itália inclusa) tornava a pequena propriedade ineficiente na realização de excedentes, o capital comercial e usurário fizeram, como sempre, a sua parte, etc, etc, etc. Não se trata de tomar a posição do *latifundium*, ou da *villa* ou ainda da pequena propriedade no debate historiográfico sobre a estrutura agrária italiana do fim da República (ou do início do Império). Tratar a *villa*, o *latifundium* ou a pequena propriedade como quer tal debate é colocar ao lado um do outro e de forma desconexa o que só existiu em unidade orgânica. A destruição e ruína da pequena propriedade não implica no seu desaparecimento e sim na dissolução da organização social fundada nela. Ou teremos de aceitar a imobilidade e isolamento histórico de uma série de Romas dentro de Roma? A “nova” solução historiográfica consiste em tratar a estrutura agrária romana como um açougueiro trata a anatomia de um boi?... Por complexidade alguns autores parecem entender a coexistência estática de diversas formas sociais (vide CORASSIN, 2008, p.31). Mas desde quando as metragens em pequena, média ou grande propriedade são formas sociais se deixamos de fora justamente as relações nas quais elas se reproduzem? E seus diferentes produtos, azeite, vinho, cereais, carnes, etc, são apenas diferentes ou também complementares e suplementares?

⁵⁷ Althusser é coerente em sua fantasia com a recusa desse “hegelianismo”, afinal, o homem de Althusser é mero *ponto de vista* de uma existência abstrata (“Advertência aos leitores...” IN MARX, 2013c, p.54).

⁵⁸ MARX & ENGELS, 2007, p.292.

⁵⁹ “302. A criação tem a sua bondade e a sua perfeição próprias, mas não saiu totalmente acabada das mãos do Criador. Foi criada «em estado de caminho» («*in statu viae*») para uma perfeição última ainda a atingir e a que Deus a destinou. Chamamos divina Providência às disposições pelas quais Deus conduz a sua criação em ordem a essa perfeição (...) // 307. Aos homens, Deus concede mesmo poderem participar livremente na sua Providência, confiando-lhes a responsabilidade de «submeter» a terra e dominá-la (142). Assim lhes concede que sejam causas inteligentes e livres, para completar a obra da criação, aperfeiçoar a sua harmonia, para o seu bem e o dos seus semelhantes. Cooperadores muitas vezes inconscientes da vontade divina, os homens podem entrar deliberadamente no plano divino, pelos seus actos e as suas orações, como também pelos seus sofrimentos (143). Tornam-se, então, plenamente «colaboradores de Deus» (1 Cor 3, 9)(144) e do seu Reino(145). // 308. Esta é uma verdade inseparável da fé em Deus Criador: Deus age em toda a acção das suas criaturas. É Ele a causa-primeira, que opera nas e pelas causas-segundas: «É Deus que produz em nós o querer e o operar, segundo o seu beneplácito» (Fl 2, 13)(146). Longe de diminuir a dignidade da criatura, esta verdade realça-a. Tirada «do nada» pelo poder, sabedoria e bondade de Deus, a criatura separada da sua origem, nada pode, porque «a criatura sem o Criador esvai-se» (147). Muito menos pode atingir o seu fim último, sem a ajuda da graça (148).” (CATECISMO da Igreja Católica I.2.1.§4.V). Em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2c1_198-421_po.html>. Acesso em: 5 jun. 2018.

O cristianismo primitivo é a expressão da dissolução do Mundo Antigo, a Igreja Católica é a expressão de uma nova organização social - que, enquanto expressão, aparece como uma Nova Ordem. A parábola agostiniana do saque dos egípcios é inadequada. Santo Agostinho tenta antecipar a dissolução do Mundo Antigo como forma de afirmar a eternidade da Verdade teológica. O saque da filosofia grega pelos Padres da Igreja, regularmente apresentado como o inverso, i.e., o saque dos filósofos gregos da teologia de Moisés, Jeremias e etc, seria tão inapropriado como manter o cristianismo como uma seita judaica. O cristianismo primitivo foi a expressão da dissolução da antiguidade e, como tal, tinha de fazer do mundo antigo a falsa existência do mundo novo. O exercício tomista de purgar Aristóteles não fez diferente, sua principal função apologética foi dar falsa existência antecipada às “novas” Verdades teológicas. Nesse sentido, Averróis, Avicenas e Ben Maimon não seriam nem mais nem menos distorções do Estagirita que o próprio Aquino. Se a filosofia grega sobreviveu no Oriente foi principalmente porque algo da Antiguidade sobreviveu seja na recuperação de um helenismo - renovado - em Bizâncio seja nos antigos impérios asiáticos (e.g., Persa; onde a universalidade alienada esteve sempre encarnada no indivíduo singular, i.e., o soberano; MARX, 2011a, p.396). Não menos distorcidas foram as antecipações suprahistóricas do republicanismo moderno nas democracias do mundo clássico (e.g., girondinos, etc; cuja falsa existência no passado vai muito além das rígidas condição de cidadania e a naturalização da escravidão. MARX, 2011b, p.19 e pp.26-27; CANFORA, 1980, pp.11-19; 2015, pp.17-24).

Quem não compreende a generalidade que relaciona a queda de Roma e o fim do feudalismo não apreende a *differentia specifica* entre um modo de produção que desaparece e um novo que surge. Faz da diferença a generalidade e da generalidade a falsa existência. Por essa razão que, como vimos, religiões, mitos e filosofias pré-cristãs nada mais eram para os Padres da Igreja que a sua própria existência como falsa existência; “por essa razão, as formas pré-burguesas do organismo social de produção são tratadas por ela [a Economia Política, A.V.] mais ou menos do modo como as religiões pré-cristãs foram tratadas pelos Padres da Igreja” (MARX, 2013c, p.156).

Os economistas têm uma maneira singular de proceder. Para eles, só existem duas espécies de instituições: as da arte e as da natureza. As instituições feudais são artificiais, as da burguesia são naturais. Nisso, eles se parecem com os teólogos, que também estabelecem dois tipos de religião: toda religião que não é a deles é uma invenção dos homens, ao passo que a deles é uma emanção de Deus. (...) Assim, houve história, mas não há mais. (MARX [1847], 2017a, p.110; [1867] 2013c, p.156, nt.33)

I. O “método” de citações

Por fim, uma última palavra sobre o método, pouco compreendido, que Marx emprega na realização de citações. Quando se trata de dados e descrições puramente factuais, as citações – como, as dos Livros Azuis ingleses, servem evidentemente como simples referências comprobatórias. O mesmo não ocorre quando são citadas teorias de outros economistas. Nesse caso, a única finalidade da citação é a de estabelecer onde, quando e por quem foi enunciado claramente, pela primeira vez, um pensamento econômico mencionado no decorrer da exposição. A única coisa que importa, nesses casos, é que a ideia econômica em questão tenha relevância para a história da ciência, que seja a expressão teórica mais ou menos adequada da situação econômica de sua época. Mas o fato de ser citado não implica de modo algum que esse enunciado tenha valor absoluto ou relativo do ponto de vista do autor, ou que já se encontre historicamente ultrapassado. Tais citações, pois, não constituem mais do que um comentário ao texto, tomado da história da ciência econômica, e registram cada um dos progressos mais importantes da teoria econômica, de acordo com a data e o autor. E isso era muito necessário numa ciência cujos historiadores até hoje se destacam apenas pela ignorância tendenciosa, quase digna de arrivistas. Compreender-se-á, então, por que Marx, em sintonia com o posfácio da segunda edição, apenas muito excepcionalmente cita economistas alemães. (ENGELS, “Prefácio da Terceira Edição Alemã” [1883] IN MARX, 2013c, p.99)

Talvez ainda convenha dizer uma palavra sobre o método empregado pelo autor na realização de citações. Na maioria das vezes, as citações servem, como é usual, de evidência documental em apoio às asserções feitas no texto. Em muitos casos, porém, transcrevem-se passagens de autores economistas a fim de indicar quando, onde e por quem determinada proposição foi enunciada claramente pela primeira vez. Isso ocorre quando a proposição citada é importante como expressão mais ou menos adequada das condições sociais de produção e de troca prevalentes numa dada época, independentemente do fato de Marx aceitá-la ou mesmo de sua validade geral. Tais citações, portanto, suplementam o texto com um comentário corrente extraído da história da ciência. (ENGELS, “Prefácio da Edição Inglesa” [1886] IN MARX, 2013c, p.103)

Poucos possuem tamanha autoridade para falar de Karl Marx quanto seu amigo próximo de quatro décadas Friedrich Engels. Se a presente pesquisa iniciasse por contradizê-lo estaríamos em sérios apuros teóricos. É fora de dúvida que Engels e Marx não foram pensadores siameses e que diferenças não só de estilo mas também de conteúdo já foram apontadas em trabalhos diversos⁶⁰. Até mesmo porque Engels foi um pensador próprio e original⁶¹ qualquer juízo sobre suas diferenças teóricas com Marx não se expande sem mais à

⁶⁰ José Paulo Netto (ENGELS, 2015, pp.23-26), por exemplo, apresenta sinteticamente o exemplo da crítica de Lukács ao anti-Dühring.

⁶¹ Engels dava grande importância às críticas de Marx ao seu trabalho, algo que só comprova a inexistência de uma imediata identidade de conteúdo. E.g., enquanto elaborava os rascunhos de “A Marca” Engels submetia suas ideias constantemente ao juízo de Marx; “The point by which I set most store - because of the dissentient view you once expressed - is the almost total recession - de jure or de facto - of serfdom in the 13th and 14th centuries” (ENGELS, “To Marx” [16 de dezembro de 1882] IN MECW 46, p.403). Valia também a recíproca: “I was delighted to hear that you liked the first instalment [Contribuição à crítica da economia política], for your opinion is the only one I value in this matter. To my wife's considerable AMUSEMENT, I awaited WITH SOME ANXIETY YOUR JUDGMENT” (MARX, “To Engels” [07 de junho de 1859] IN MECW 40, p.457). Toda e qualquer dúvida sobre o respeito teórico que Marx tinha por Engels é imediatamente dissipado quando lemos, após convidar Engels para escrever um apêndice para O Capital, “You will appreciate what great pleasure it would give me if you were also to appear in my principal work (...) as a direct collaborator, and not just in quotation!”

todas as suas observações sobre, e - o que é o mais importante - com, Marx. Somente a má fé ou o descuido podem reduzir injustamente o esforço original de Engels - com seus erros e acertos, tanto faz - em mero comentário acadêmico das cátedras marxológicas⁶². Para criticar comentários teórico-metodológicos de Engels sobre Marx é preciso muita bagagem e longa argumentação. Não é impossível e já foi feito por pensadores competentes, mas já dissemos que, aqui, não faremos nada parecido. Por outro lado, não podemos ignorar o contexto que move Engels a acrescentar essa “última palavra” sobre o “método” por trás das citações de Marx. Tal contexto é explicitado pelo próprio Engels em seu “*Prefácio da Quarta Edição Alemã*” quando diz “vejo-me aqui forçado a voltar a uma velha história” (ENGELS [1890] IN MARX, 2013c, p.106. O assunto ocupa 5 das 6 páginas do prefácio, pp.106-110). A “velha história” trazida de volta por uma carta publicada no *Times*, em 29 de novembro de 1883⁶³, é a acusação anônima (autoria posteriormente assumida por Lujo Brentano) publicada no jornal *Concórdia*, em 7 de março de 1872, alegando que Marx teria interpolado e deturpado uma fala proferida pelo então Chanceler do Tesouro Britânico William E. Gladstone em 16 de abril de 1863. Brentano acusava Marx de ter falsificado a fala de Gladstone durante a “mensagem inaugural da A.I.T.” em 1864 (MECW 20, p.7) e repetido a mesma falsificação em *O Capital* (MARX, 2013c, p.727, nt.103). A fofoca, anônima e assinada, foi reduzida a pó por Marx, Engels e Eleanor Marx e, por fim, a questão foi posteriormente compilada por Engels em “*In the Case of Brentano Versus Marx*” [1891] (MECW 27, pp.95-176). Bem sabem os acadêmicos o caráter destrutivo desse tipo de acusação contra qualquer trabalho que se pretende científico, mas na querela rasteira e vil de fofoqueiros como Lujo Brentano e Sedley Taylor visualizamos algo muito mais importante. Não poderia ser um problema menor - simples rigor acadêmico -

(MARX, “To Engels” [7 de julho de 1866] IN MECW 42, p.291]; Engels responde em 12 de julho que irá tentar, *ibidem*, p.295). Sobre a parceria teórica Engels diz: “Desde o começo, cultivamos o hábito de auxiliar-nos mutuamente em disciplinas especializadas” (ENGELS, 2015, p.36). A questão sobre possíveis divergências teóricas entre Marx e Engels gerou, entre 1990 e 1994, um debate no projeto MEGA2 relativo à edição conjunta ou separada dos autores (MARXHAUSEN, 2014, pp.103-104).

⁶² Ninguém deveria se sentir confortável fazendo uso mesquinho da reverência que Engels faz à inteligência de Marx (e.g., ENGELS, “To Franz Mehring” [14 de julho de 1893] IN MECW 50, pp.163-167. Carta, aliás, que tem uma importância própria por suas considerações sobre a ideologia*). José Paulo Netto, na apresentação de anti-Düring (2015, p.26, nt.54), encontrou a fórmula perfeita para expressar a atitude de Engels sobre sua parceria teórica com Marx: uma “generosa sobriedade”. [* “(...) Hand in hand with this goes the ideologists’ fatuous conception that, because we deny independent historical development to the various ideological spheres which play a role in history, we also deny them any *historical efficacy*. Underlying this is the ordinary, undialectical conception of cause and effect as rigidly opposite poles, quite regardless of any interaction. The gentlemen forget, often almost deliberately, that an historical element, once it is ushered into the world by other, ultimately influence on its environment and even upon its own causes”].

⁶³ A diferença entre a data do primeiro Prefácio de Engels (7 de novembro de 1883) e a carta de Taylor no *Times* (29 de novembro de 1883) pode ser antecipada pelos “misteriosos rumores [vindos da Universidade de Cambridge] acerca de um inominável crime literário que teria sido cometido por Marx em *O Capital*” (ENGELS IN MARX, 2013c, p.108).

algo que aparece em tantos prefácios. A contenda registra uma das tantas “batalhas” (1872-1891) na longa “guerra” contra posições equivocadas no interior do socialismo⁶⁴. Não é mera curiosidade que Engels e Kautsky tenham tido que lidar com difamação semelhante por parte de Anton Menger [1887] (ENGELS & KAUTSKY, 2012, pp.42-44). É importante destacar que o cerne da disputa orbitava dois pontos fundamentais das contendas socialistas; a saber: contra a lei de bronze lassalliana dos salários⁶⁵ e sobre a concentração de capital (portanto, tratava-se de recolocar a centralidade da luta de classes⁶⁶ contra as posições que viam nas tendências do capital o motor da dissolução de suas contradições internas e ao mesmo tempo desmascarar o voluntarismo distributivo do socialismo moralista... tão atual!). Repetimos o óbvio - que existe um contexto por trás dos prefácios - para destacar que não se deve tomar os prefácios como receituários metodológicos para uma ciência marxológica.

Marx poderia se referir ao relatório estenográfico desse discurso no *Hansard's Parliamentary Debates*, e é o costume sempre citar um discurso feito ao Parlamento a partir do relatório estenográfico (BRENTANO IN MECW 27, p.143; trad. nossa)⁶⁷

Contra todos eles [os oito jornais que corroboram a citação de Marx, A.V.], em uma posição de grandeza isolada - *Hansard*. Mas o *Hansard* não é irrepreensível como os jornais matutinos. Os relatórios do *Hansard* estão sujeitos à censura, a censura dos próprios oradores. E precisamente por isso “é o costume” citar de acordo com o *Hansard* (ENGELS IN MECW 27, p.106; trad. nossa)⁶⁸

A ironia final de Engels mostra que nenhuma citação é tão inocente quanto suas palavras, em ambos os prefácios, podem fazer parecer. No entanto, a inocência aparente não é sequer culpa de Engels, mas dos olhos desatentos do leitor estranho ao debate sobre tais citações. Por detrás de tal aparência vemos uma cuidadosa limitação aos difamadores e um rigor sintético. As “simples referências comprobatórias” das citações factuais (e.g., *Blue Books*)

⁶⁴ A “Carta de Marx a J. B. Schweitzer” sobre Proudhon, publicada em fevereiro de 1865 pelo jornal *Social-Demokrat*, é um outro registro dessa “guerra”. Ciente das diferenças contextuais entre a Paris de 1847 e a Berlim de 1865 Marx dispara contra Proudhon mirando intencionalmente Lassalle (por conseguinte o próprio Schweitzer, “herdeiro” político de Lassalle na presidência da Associação Geral dos Trabalhadores Alemães) “Yesterday, I sent *Article on Proudhon* to Schweitzer, in response to his urgent request (and also to make up to him for having bitten his head off instead of Liebknecht’s for the BLUNDER in the Soc.-Dem.). **You will see from it that several very savage blows, ostensibly aimed at Proudhon, strike home at our ‘Achilles’ [Lassalle**] and were intended to do so**” (MARX, “To Engels” [25 jan. 1865] IN MECW 42, p.67. grifo nosso; tb. MARX, 2017a, p.197, nt.*; ** Que Aquiles seja Lassalle é o que indica a carta de Marx para a Condessa Sophie von Hatzfeldt [12 de setembro de 1864] logo após sua morte: “He died young, at a time of triumph, **as an Achilles**” IN MECW 41, p.563).

⁶⁵ E.g., MARX, 2013c, pp.696-697; ibidem, pp.712-713.

⁶⁶ E.g., MARX, 2013c, pp.715-716.

⁶⁷ “Marx could refer to the shorthand report of this speech in *Hansard’s Parliamentary Debates*, and it is the custom to always quote a speech to Parliament from the shorthand report”.

⁶⁸ “Against them all, in isolated grandeur stand - *Hansard*. But *Hansard* is not irreproachable like the morning papers. *Hansard’s* reports are subject to censorship, the censorship of the speakers themselves. And precisely for this reason ‘it is the custom’ to quote according to *Hansard*”.

comprovam o que? As “asserções feitas no texto”. Mas o leitor não deve julgar que as citações factuais dos *Blue Books* são ilustrações sentimentalistas das péssimas condições de trabalho do operariado inglês⁶⁹. Quem acredita que o agradável nome de Elise⁷⁰, proprietária da manufatura onde morreu a modista Mary Anne Walkley, esconde o retrato desagradável da ganância não entendeu nada do item intitulado “*Ramos da indústria inglesa sem limites legais à exploração*” (MARX, 2013c, pp.317-329). Em um capítulo sobre a jornada de trabalho Elise e Mary Anne manifestam as **personificações** do capital e do tempo de trabalho e demonstram o fato de que sem sujeitos sociais concretos a lógica do capital desconhece até mesmo os limites físicos do sobretrabalho - “o trabalhador, aqui, não é mais do que tempo de trabalho **personificado**”...“diante do capital, todos os seres humanos são iguais” (p.317 e p.327 respectivamente)⁷¹. Mas se tais sujeitos concretos não existem **para o capital** - que os toma unicamente como *trabalho abstrato* - ainda assim **eles existem** e não podem ser transcendidos em abstrações abstratas (MARX, 2017a, pp.193-194); é exatamente isso que Marx faz ver nos demais itens através de uma ampla coletânea de citações factuais sobre a jornada de trabalho.

⁶⁹ Muito menos que são “ilustrações” que revelam *aos sentidos do espírito* aquelas abstrações invisíveis, mas terrivelmente mais reais que a própria realidade, do Evangelho de Althusser. Alerta contra todas as tentações e provações prega o Apóstolo: “não devemos pensar que Marx analisa a situação concreta da Inglaterra quando fala dela. Marx fala dela apenas para ‘ilustrar’ sua teoria (abstrata) do modo de produção capitalista” (ALTHUSSER, “Advertência aos leitores do Livro I d’O Capital” [1969] IN MARX, 2013c, p.43). Poderia ter dito, e seria o mesmo, “*dixitque Marx fiat lux et facta est Inglaterra*” [Então disse Marx: “Haja luz”. E houve a Inglaterra] (paráfrase de GÊNESIS 1.3); mais de uma vez no texto de Althusser tem-se a impressão que Marx é O Logos, O Verbum, A Palavra, i.e., a atividade do mundo.

⁷⁰ “Quanto a ti, Menelau, prole de Zeus, os deuses decidem que não cumpras teu destino em Argos nutriente de cavalos: aos confins do **plaino Elísia** [**Ἠλύσιον πεδίον**; tb. Campos Elísios], onde Radamanto, o louro, está, te enviam os nubes. O homem vive fácil lá: não há nevasca, inverno frio, nem chuva; o Oceano expede sempre o sopro musical de Zéfiro que, no expirar, reanima a ânsima dos homens” (HOMERO, Odisseia, Canto IV, vv.563-570; 2014, p.127). Marx não deixa passar a trágica ironia entre a troca “justa” da lei do valor - lei de Talião do capital - e a desmedida do consumo na oficina de Elise; “Entre direitos iguais, quem decide é a força” (MARX, 2013c, p.309). Lembramos também como Aristóteles aponta a interpretação equivocada da justiça de Radamanto; “Sofresse alguém o que fez e a reta justiça passaria a existir” (Eth. Nic. V.5, 1332b26-27; ARISTÓTELES, 2014b, p.192). A referência não é desconexa, no parágrafo imediatamente anterior Marx destaca Mary Anne da “variegada multidão de trabalhadores de todas as profissões, idades e sexos que nos atropelam com mais sofreguidão do que as almas dos mortos a Ulisses”. Trata-se da incursão de Ulisses pelo Hades narrada no Canto XI da Odisseia, onde ele escuta de sua mãe que dos mortos “nervos não mais retêm a ossatura e a carne, (...) e, feito sonho, a ânsima, volátil, voa” (vv.219-222); em seguida é Aquiles quem pergunta assombrado “Como ousaste baixar ao Hades, onde os mortos restam vazios de tino, imagens de alijados?” (vv.475-476) e contrapõe à glória imortal de seu nome a fatídica sentença “preferiria lavar a terra de um ninguém depauperado, que quase nada tem do que comer, a ser o rei de todos os defuntos cadavéricos” (vv.488-491). A imagem do *trabalho abstrato*, do tempo de trabalho personificado, da igualdade abstrata dos seres humanos para o capital é o ser desprovido do senso, da carne, ossos e nervos, um fantasma, uma imagem, um sonho volátil. Mas esse *trabalho abstrato* foi alguém antes da acumulação primitiva e agora reclama a miséria afortunada de seu passado *concreto*. O elogio inigualável da cultura é fazer da história do gênero a substância do homem; o rústico camponês de Asca preenchido de seus mitos, o mujique russo e suas histórias fantásticas, o servo alemão com suas canções populares... e o *trabalho abstrato* um vazio repleto de memória.

⁷¹ Não é Marx quem ilustra teorias abstratas, mas sim o capital que personifica, objetivamente, suas abstrações.

Para a exposição de Marx as “simples referências comprobatórias” das citações factuais são tão importantes quanto a transcrição de “passagens de autores economistas”. No entanto, seria de uma miséria analítica sem propósito se tais “passagens” fossem meros registros “tomados da história da ciência econômica” com a intenção de elaborar um calendário dos santos economistas e suas idéias. Em meio a uma terminologia científica engelsiana “estranha” a Marx é o próprio Engels quem termina por confirmar que a transcrição de passagens de autores economistas “ocorre quando a proposição citada é importante como expressão mais ou menos adequada das condições sociais de produção e de troca prevalentes numa dada época, independentemente do fato de Marx aceitá-la ou mesmo de sua validade geral”⁷². De qualquer maneira, Marx e Engels estavam cientes das complexas formas com as quais determinadas condições sociais de produção se deixam expressar.

Seu exemplo [William Petty, A.V.], doutro lado, é uma prova concludente de que se pode, ao mesmo tempo, reconhecer o trabalho como fonte da riqueza material e desconhecer a forma social particular sob a qual o trabalho é origem do valor de troca (MARX, 2008, p.83; MECW 29, p.294).

Se, hipoteticamente, foi Kautsky quem escreveu a passagem⁷³ sobre Anaximandro em “*O Socialismo Jurídico*” [1887] ao menos temos a certeza que Engels assinou em baixo.

No século VI antes de nossa era, o filósofo jônico Anaximandro já expunha a concepção de que o homem se desenvolvera a partir do peixe. Como se sabe, essa é também a opinião da ciência natural evolucionista de hoje. Mas, se alguém se apresentasse declarando que ali já se reconhece a linha de raciocínio e mesmo o modo de expressão de Darwin, que este se limitou a plagiar Anaximandro, ocultando com cuidado sua fonte, estaria procedendo em relação a Darwin e Anaximandro do mesmo modo que o sr. Menger efetivamente procede em relação a Marx e Thompson. O sr. professor tem razão – “Apenas no campo da ciência social” se pode contar com tal ignorância, que torna “concebível que pesquisas dessa espécie sejam bem-sucedidas”. (ENGELS & KAUTSKY, 2012, p.41)

Com esse comentário podemos compreender melhor a contraposição, feita por Engels no prefácio [1883], aos historiadores que se destacam pela “ignorância tendenciosa”. Porém, o problema dos economistas alemães - do qual Menger é uma pálida expressão jurídica - como apresentado por Marx no “*Posfácio da Segunda Edição*” [1873], e referenciado por Engels no *Prefácio* de 1883, guarda um sentido bem mais profundo que a “ignorância tendenciosa” dos historiadores⁷⁴. Basta darmos a devida atenção ao próprio reconhecimento de Engels de que as

⁷² Sobre a terminologia “estranha”, basta retirarmos aquela “relevância para a história da ciência” que a própria citação de Engels se mostra livre de qualquer intenção epistemológica vazia.

⁷³ “it is impossible to ascertain which part of the work was written by Engels, and which by Kautsky” (dos editores sobre “*O Socialismo Jurídico*” IN MECW 26, nt.510, p.696). Desconheço os avanços do MEGA2 sobre tal questão.

⁷⁴ Engels sabia disso muito bem e chegou a tal conclusão de maneira independente de Marx: “The nearer the economists come to the present time, the further they depart from honesty. With every advance of time, sophistry necessarily increases, so as to prevent economics from lagging behind the times. This is why Ricardo, for instance, is more guilty than Adam Smith, and McCulloch and Mill more guilty than Ricardo” (ENGELS, “*Outlines of a*

reflexões da economia burguesa citadas têm de figurar “como expressão mais ou menos adequada das condições sociais de produção e de troca prevalentes numa dada época” que a questão “particular” da economia alemã torna-se uma questão “universal” da economia burguesa. O que expressa o silêncio de Marx sobre os economistas alemães? Primeiro o atraso alemão e, depois, a decadência geral da economia burguesa. Ou seja, a ausência das condições sociais da qual a economia burguesa - mas não sua apologética - é expressão.

Na Alemanha, a economia política continua a ser, até o momento atual, uma ciência estrangeira.

(...) Enquanto podiam praticar a economia política de modo imparcial, faltavam à realidade alemã as relações econômicas modernas. Assim que essas relações surgiram, isso se deu sob circunstâncias que já não permitiam seu estudo imparcial dentro do horizonte burguês. Por ser burguesa, isto é, por entender a ordem capitalista como a forma última e absoluta da produção social, em vez de um estágio historicamente transitório de desenvolvimento, a economia política só pode continuar a ser uma ciência enquanto a luta de classes permanecer latente ou manifestar-se apenas isoladamente.

(...) Tal como na época clássica da economia burguesa, também na época de sua decadência os alemães continuaram a ser meros discípulos, repetidores e imitadores, pequenos mascates do grande atacado estrangeiro.

O desenvolvimento histórico peculiar da sociedade alemã excluía, portanto, a possibilidade de todo desenvolvimento original da economia “burguesa”, mas não a sua... crítica. (MARX, 2013c, pp.84-87)

O que valia na época do *Posfácio* [1873] não prescreveu - ao contrário -, em sua atualidade é ainda mais profundo. Portanto, não se trata de questões sobre o “*ponto de vista*”, o dobre fúnebre da economia científica burguesa soou ainda no século XIX⁷⁵. Isso não é dito

Critique of Political Economy” [1843/1844] IN MECW 3, p.420). Não só essa passagem, mas toda a exposição historiográfica das primeiras páginas do artigo (ibid., pp.418-421) mostram claramente que Engels não toma como equivalentes imediatos a expressão e as condições sociais de uma dada época - o que ele chama alí de *materialismo abstrato*. Porém, as condições sociais de cada época impõem suas próprias formas de expressão e aquele que observa apenas seu conteúdo mais aparente - como no exemplo sobre Darwin e Anaximandro - vulgariza a história. Nos “Manuscritos econômico-filosóficos” [1844] (2004a, pp.99-102) Marx desenvolve a questão a partir do mesmo artigo de Engels. O argumento sobre o atraso alemão também já se encontrava desenvolvido em “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução” [1843/1844] (MARX, 2013a, pp.153-155) sem, no entanto, elaborar a Economia Política como centralidade da questão. Esse “ponto de virada” tem de ser tratado socialmente, i.e., como totalidade, e não apenas na cientificidade da economia (vide o ensaísmo inglês de Carlyle, MARX & ENGELS [1850] IN MECW 10, pp.301-310; a historiografia francesa de Guizot, *ibidem*, pp.251-256; etc). Lukács desenvolveu a questão em um artigo de 1938 intitulado “Marx e o problema da decadência ideológica” (2016, pp.99-156) e, posteriormente, fez a análise, ainda não superada, de seu impacto na filosofia e ciências sociais modernas em “A Destruição da Razão” [1954].

⁷⁵ “O que acontece é que os intelectuais burgueses ou pequeno-burgueses têm um ‘instinto de classe’ burguês (ou pequeno-burguês), ao passo que os proletários têm um **instinto** de classe proletário. (...) Para compreender O capital e, portanto, seu Livro I, é preciso ‘adotar as posições de classe proletárias’, isto é, situar-se no único **ponto de vista que torna visível a realidade** da exploração da força de trabalho assalariada, que forma todo o capitalismo” (ALTHUSSER, “Advertência aos leitores do Livro I d’O Capital” [1969] IN MARX, 2013c, p.57. grifo nosso). “I said to him: ‘Lord, now does he who sees the vision (ὄραμα) see it <through> the soul (ψυχή) <or> (through) the spirit (πνεῦμα)?’ The Saviour (σωτήρ) answered and said: ‘He does not see through the soul (ψυχή) nor (οὐδέ) through the spirit (πνεῦμα), but the mind (νοῦς) which is between the two **is what sees the vision** (ὄραμα)’” (Gospel of Mary [BG8502 10.16:23] IN TUCKETT, 2007, p.73. grifo nosso). Ao proletariado o *lumen infusum*! Ao intelectual burguês o martírio da consciência! “Toda a história intelectual de Marx pode e deve ser compreendida deste modo: como uma longa, difícil e dolorosa ruptura para passar do instinto de classe pequeno-burguesa para posições de classe proletárias, que ele próprio contribuiu para definir, de modo decisivo,

em benefício de uma razão universal indiferente às condições com as quais o mundo é apreendido - i.e., vivido, praticado. Não evitamos aqui o erro de introduzir dois pontos de vista abstratos apenas para recair no mesmo erro, só que agora, como razão abstrata única. É na gênese de classes antagônicas, e não na Arcádia espiritual, que germina a crítica. Vemos assim que citações e referências a economistas - ou reflexões econômicas - não apenas expressam condições sociais de produção de uma determinada época, mas, também, revelam as formas pelas quais, em determinada época, as condições sociais de produção se fazem expressar teoricamente⁷⁶.

Tudo isso não é um mero detalhe - para ninguém e particularmente para nós. Todo o esforço em compreender o lugar das reflexões econômicas aristotélicas em uma obra que não se pretende uma História da ciência econômica seria um exercício fútil se tal referência tivesse como única finalidade “a de estabelecer onde, quando e por quem foi enunciado claramente, pela primeira vez, um pensamento econômico mencionado no decorrer da exposição”. Novamente o contexto ganha importância central se desejarmos compreender o *Prefácio* (os Prefácios) como algo mais que banalidades historiográficas. Não foi a vaidade o que moveu

n’O capital” (ALTHUSSER, op.cit., p.58). “João dá testemunho dêle, e clama nestes termos: <<É dêste que eu dizia: ‘O que vem depois de mim é mais do que eu, porque era antes de mim’>>” (JOÃO 1.15). Althusser se esqueceu de meditar sobre a “história intelectual” de David Ricardo e da ciência burguesa do século XVIII - algo de podre no novo Éden do “Continente-História”. Para Althusser somente Marx tem história, ou melhor, apenas o *intelecto* de Marx, já o mundo não; as classes têm pontos de vista, mas também não têm história; tudo é apenas “um ao lado do outro” e nada é “um após o outro” (ENGELS, 2015, p.39). “Assim como para Rodolfo todos os homens se situam no ponto de vista do bem ou no do mal, e são sentenciados a partir dessas duas ideias fixas, assim também para o senhor Bruno Bauer e consortes os homens se situam ou no ponto de vista da *crítica* ou no da *massa*. Mas ambos – Rodolfo e a Crítica crítica – transformam os *homens reais* em *pontos de vista abstratos*” (MARX & ENGELS, 2011, p.216). O *ponto de vista* althusseriano também atropela as contradições de classe em sua historicidade repetindo o erro lassalliano apontado por Marx em “Crítica do Programa de Gotha” [1875] (2012, pp.33-34). Para a episteme estrutural uma classe só pode constituir em um ponto de vista abstrato; dessa forma o proletário é posto pela abstração como ser pré-reflexivo, ingênuo e moral - essa imediatidade universal (o instinto para a universalidade) é uma hipóstase, e, como tal, sem mediações objetivas, i.e., um não-ser. “[Quando] as atividades dos agentes sociais são mediadas por coisas, então todas as coisas assumem propriedades sociais. Todas as classes sociais estão sujeitas a esse fetichismo que emerge das práticas sociais. / Consequentemente, não há um lugar privilegiado que ofereça uma visão penetrante acerca do funcionamento do capitalismo: nem dos capitalistas, que se preocupam com a valorização do capital, nem dos trabalhadores, que são diretamente explorados pelo capital. Nada ganhamos ao assumirmos o ‘ponto de vista dos trabalhadores’. Lutas de classes se desenvolvem inicialmente dentro de um modelo capitalista” (HEINRICH, 2014, p.37).

⁷⁶ Quando o feudalismo era ainda uma lembrança viva na Inglaterra de Petty a propriedade fundiária era ainda a principal condição de produção (mas já separada do produtor). Nessa época a análise da renda fundiária tinha necessariamente de se embaralhar com o mais-valor. Onde a propriedade fundiária é, de fato, a principal condição de produção a renda fundiária não aparece ainda como momento específico do mais-valor mas como o mais-valor em geral. Ali, o ponto de vista da produção capitalista ainda não podia existir para os economistas - e isso independente de sua boa fé (ver MARX, 2017b, pp.844ss; tb, MARX [1844], 2004a, pp.101-102). “Mas o que dizer de novos escritores econômicos como Daire, Passy etc., que no crepúsculo de toda a economia clássica, em seu leito de morte, limitam-se a repetir as noções mais primitivas sobre as condições naturais do mais-trabalho (...). A economia vulgar se caracteriza precisamente por repetir aquilo que, num certo estágio já superado do desenvolvimento, era novo, original e justificado, numa época em que isso se tornou raso, maçante e falso.” (MARX, 2017b, p.847).

Marx (e Engels) a defender a originalidade de sua crítica da Economia Política contra as constantes acusações de plágio. Ao menos dois fatores jogam aqui um peso fundamental na questão: o primeiro deles é a disputa pelos fundamentos teóricos do socialismo, e, nesse caso, não é a originalidade que está em debate, mas sim a diferenciação e o afastamento das vias programáticas utópicas e reformistas dos setores organizados do proletariado e da pequena burguesia. O segundo fator - em absoluta relação com o primeiro - é a coerência com a exigida fundamentação concreta das expressões teóricas. Aqui também o caso alemão não poderia faltar:

Esse panfleto [“The Source and Remedy of the National Difficulties...” (1821), citado em O Capital (2013c, p.663, nt.26)] não passa do preposto mais avançado de toda uma literatura que, nos anos 1820, fez com que a teoria ricardiana do valor e do mais-valor se voltasse para o interesse do proletariado, contra a produção capitalista, combatendo a burguesia com suas próprias armas. O comunismo inteiro de Owen, quando assume sua forma econômico-polêmica, baseia-se em Ricardo.

(...)

Confesso que, ao escrever estas linhas, sinto um pouco de vergonha. Que a literatura anticapitalista inglesa dos anos 1820 e 1830 seja totalmente desconhecida na Alemanha, apesar de Marx já tê-la referido diretamente na *Miséria da filosofia* e tenha citado grande parte dela – o panfleto de 1821, Ravenstone, Hodgskin etc. – em vários pontos do primeiro livro de O capital, é algo ainda aceitável. Mas que não apenas o literatus vulgaris [escritor vulgar], que se agarra desesperadamente à casaca de Rodbertus e que “não aprendeu realmente nada”, mas inclusive o professor catedrático e “jactante de erudição” [R. Meyer e A. Wagner] tenha esquecido sua economia clássica ao ponto de lançar seriamente sobre Marx a acusação de ter copiado de Rodbertus coisas que já se podem ler em A. Smith e em Ricardo – isso demonstra a que nível chegou, hoje, a decadência da economia oficial. (ENGELS, “Prefácio da Primeira Edição de O Capital II” [1885] IN MARX, 2014, pp.93-94)

Mais de uma vez Marx e Engels apontaram o caráter utópico e moralista dos primeiros socialistas. As primeiras críticas da economia política fizeram muito com o pouco que tinham. No entanto, comprometidas em desenvolver as contradições internas da teoria ricardiana⁷⁷, encontravam-se necessariamente presas ao problema distributivo - a justa parte, ou até mesmo a totalidade, do produto do trabalho em sua forma assalariada⁷⁸ (Marx analisa essa crítica nos manuscritos econômicos de 1861-1863 em “*Proletarian Opposition on the Basis of Ricardo*” IN MECW 33, pp.253-371).

Tal como Lavoisier para Priestley e Scheele, assim está Marx para seus predecessores na teoria do mais-valor. A existência da parte do valor-produto [Produktenwert] que agora chamamos mais-valor fora detectada muito tempo antes

⁷⁷ e.g., sobre a 2a. polêmica dos economistas sobre Ricardo e sua apropriação pelos antigos socialistas ver, por exemplo, MARX [1859], 2008, p.92 e p.92, nt.63; tb. [1857-1858] 2011a, pp.495-496; etc.

⁷⁸ Sobre a justa parte do salário há ainda uma inversão da economia burguesa pelos antigos socialistas que vale destacar por seu caráter duplamente inusitado. Primeiro, trata-se de inverter um argumento dos apologetas e não dos economistas científicos; segundo, o objetivo desse argumento é determinar a justa parte do salário do capitalista como organizador e administrador da produção. ver MARX, 2017b, p.438. O “salário” do industrial foi não apenas defendido por Nassau Senior (antes da 11a. hora estar “em perigo”) mas também por John Stuart Mill (MARX, 1975, pp.416-417).

de Marx; do mesmo modo, revelara-se com maior ou menor clareza em que ela consiste, a saber, no produto do trabalho pelo qual o apropriador não paga equivalente algum. Mas não se sabia mais do que isso. Uns – os economistas clássicos burgueses – investigavam, no máximo, a proporção de grandeza na qual o produto do trabalho se distribui entre o trabalhador e o possuidor dos meios de produção. Outros – os socialistas – achavam essa distribuição injusta e buscavam meios utópicos para eliminar tal injustiça. Ambos permaneciam presos a categorias econômicas tal como as haviam encontrado, já prontas. (ENGELS, “Prefácio da Primeira Edição de O Capital II” [1885] IN MARX, 2014, p.96)

Ou seja, o que o debate em torno da originalidade coloca como central - em absoluta unidade com as disputas entre correntes socialistas - é a diferenciação entre os momentos em que as condições sociais se expressam como *teoria* ou como *crítica*. Diferença irreduzível aos “*pontos de vista*” de classes porque traz em si a própria gênese das classes (o que supera de uma única tacada - revelando as faces da mesma moeda - a inversão teológica da profecia que anuncia a vinda do Messias e a estigmatização da história em escatologias apocalípticas; respectivamente a ortodoxia e a apostasia da consciência). Somente depois da decadência da economia oficial é que *teoria* e *crítica* se desembaralham até o ponto do aparecer fenomênico das contradições em suas expressões teóricas; esse é também o momento de mistificação do fenômeno em *pontos de vista* da intuição⁷⁹, onde o momento positivo da contradição aparece como antediluviano. Daí o socialismo utópico e moral dos primeiros críticos ocupar um lugar progressista em seu tempo e o aventureirismo, o fraseologismo e o revisionismo da economia burguesa já serem um claro sinal de deterioração dessas correntes “críticas” no tempo de Marx. Como enfatiza Engels na citação anterior isso era inaceitável não porque Marx já havia exposto a superação crítica da economia burguesa, mas porque a nova “crítica” já não era sequer capaz de repetir a crítica dos anos 1820 e 1830. O revisionismo em sua forma original (revisionismo “crítico” da economia burguesa e não revisionismo do marxismo) já era uma “crítica” da economia burguesa apologética que tem como produto a apologia do proletariado, ou seja, não

⁷⁹ Os dois termos aparecem em Marx, sem, no entanto, qualquer conotação de abstrações místicas. Ponto de vista é utilizado literalmente em referência ao que é visível em uma determinada posição; e.g., em D-M (compra) o que do ponto de vista de um é uma compra do outro é uma venda (e.g., MARX, 2013c, p.232; obviamente isso não é um relativismo, mas uma tautologia, pois a compra É de fato uma venda e vice-versa - evidente que a identidade não abole a não-identidade, e.g., compra futura, mas a passagem da unidade imediata da troca em fases antitéticas da circulação é resultado do processo histórico). Intuição é apreensão da forma mais aparente do concreto, e não corresponde em nada com uma misteriosa apreensão imediata da verdade epistemológica. A anterioridade do intuir frente ao conceituar (MARX, 2011a, pp.54-55) é ao mesmo tempo a negação da apreensão imediata do objeto pelo empirismo ingênuo, i.e., a autodeterminação do objeto na consciência, bem como a negação da faculdade inata que põe o objeto como mero fenômeno da razão, i.e., a autodeterminação do objeto pela consciência. A intuição é a apreensão objetiva do concreto pela atividade sensível do sujeito, logo, é tão social e histórica quanto as demais faculdades humanas. Não se trata, portanto, da falsidade - ou impossibilidade - da relação entre o intuir e o raciocinar, mas, sim, da adequação entre o intuir e o agir. Tal adequação, i.e., a relação concreta entre sujeito e objeto posta pela atividade sensível, é, também, o ponto de partida efetivo do conceituar. Enfatizamos isso, que o conceituar não revela imediatamente seu ponto de partida comum com o intuir, para afastar aquela tendência epistemológica moderna que procura colocar a intuição “no reino nebuloso da *irratio*” (LUKÁCS, 2012, p.250).

a superação das classes, mas sua reprodução em um novo patamar moral. Tudo isso permanece extremamente atual, as novas “críticas” da economia dificilmente escapam da mera “crítica” da economia já deteriorada e, portanto, incapazes de superar a economia burguesa rastejam na altura da apologética trocando farpas, tapas e sinais morais.

Aquele primeiro momento da crítica que ainda se movia inteiramente no interior da economia política foi a expressão do proletariado como sujeito político não-autônomo até a década 40 do século XIX⁸⁰. Depois de 1848, toda e qualquer crítica que permanecesse no interior da economia burguesa já poderia, acertadamente, ser taxada de atraso. A década de 1840 abriu um ciclo histórico onde a contradição de classes tornou-se um antagonismo efetivo; onde os sinais morais da teoria ricardiana se anulam e se equivalem. Na Inglaterra, a luta em torno da jornada de trabalho já havia alcançado um ponto de antagonismo tal que as disputas entre proprietários fundiários e industriais serviam aos trabalhadores mais do que os trabalhadores à algum dos lados. O proletariado inglês passava assim a assumir papel autônomo em temas de seu próprio interesse. Entre eles, nenhuma “lei natural” da economia servia como fundamento da luta, mas, sim, o movimento real que ao desenvolver a relação capital trabalho desenvolvia também inevitavelmente o seu antagonismo. Com as derrotas dos *Tories* e as vitórias dos “livre cambistas” nos anos de 1846-1847 o capital industrial virou-se integralmente contra o proletariado⁸¹, prendendo lideranças e desarticulando o movimento cartista. No continente, as insurreições proletárias de 1848 levaram a “união de todas as frações das classes dominantes”⁸² contra o proletariado e suas organizações.

As lutas em torno da jornada de trabalho são a prova definitiva do antagonismo. Em seu desenvolvimento “espontâneo-natural” o capital atenta contra a existência física do trabalhador. E isso nada tem a ver com um passado trágico, e “infelizmente necessário”, do capitalismo. O aumento da produtividade permite mudanças distributivas (aliás, é mudança

⁸⁰ Já em 1842 Engels anunciava na *Gazeta Renana* que após a Reform Bill (1832) que fortaleceu os Whigs a questão que passou a dominar a vida política - inclusive entre radicais e cartistas - na Inglaterra era a Anti-Corn Law e que o fim das tarifas dos cereais significava a corrosão definitiva do poder econômico dos Tories. “The nobility knows that its power, apart from the constitutional sphere of the House of Lords, lies mainly in its wealth. With free import of corn, the nobility would be forced to conclude new contracts with the tenant farmers on less advantageous terms” (ENGELS, “The Position of the Political Parties”, 24 dez. [1842] IN MECW 2, p.376; ver tb. p.380). Nesse mesmo artigo também já antecipa que a ascensão de cartistas e radicais conduziria a uma aliança entre Whigs e Tories (*ibidem*). Ver o “corte” temporal até 1845 e após 1848 apresentado por Marx e remetendo a obra de Engels “A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra” [1845] (MARX, 2013c, p.314, nt.48).

⁸¹ Pedimos gentilmente ao leitor que recorde a disputa entorno do discurso de Gladstone que ilustra a lei geral da acumulação capitalista. Pois bem, na abertura desse mesmo item, em O Capital I, Marx diz: “o estabelecimento do reino milenar do livre-câmbio, a partir de 1846, privou a economia vulgar de seu último refúgio” (MARX, 2013c, p.723). Eis, portanto, o contexto da disputa.

⁸² MARX, 2013c, p.357. É imediato que nos utilizamos amplamente em toda essa passagem do Item 6 do capítulo 8 de O Capital I.

distributiva enquanto alteração na composição orgânica do capital), mas de forma alguma supera a tendência desmedida de apropriação do mais-valor, i.e., o próprio capital é apropriação do mais-valor e, portanto, só reconhece a apropriação integral de todo aumento da produtividade (MARX, 2017c, pp.646-648)⁸³. Enquanto perdurar o capital também seguirá válida a necessidade de impor externamente o limite da jornada de trabalho. Nenhuma teoria econômica burguesa, desde que científica, pode demonstrar o contrário - ela se recolhe solenemente, entre uma crise e outra, no paraíso perdido da circulação. Apologetas como Senior⁸⁴ tentaram antes provar a impossibilidade dessa determinação externa, mas foi com Andrew Ure que a legislação foi vista como atentado contra a “liberdade plena do trabalho”, i.e., que a “escravidão das leis fabris” não possui nenhum lastro teórico na lei “natural-espontânea” da economia burguesa (MARX, 2013c, p.371). Ou seja, a jornada de trabalho não pode ser internalizada pela economia científica⁸⁵ (embora seja objeto da apologia do maquinário) e, portanto - o que também vale para a questão distributiva⁸⁶ -, é uma contradição que ultrapassa a *teoria* e só se explicita como *crítica* (i.e., como *práxis*)⁸⁷. Com tudo isso é bastante óbvio que também o Estado tinha de assumir definitivamente sua feição burguesa. Portanto, nesse período ruia por todos os cantos a noção de que o pleno desenvolvimento do

⁸³ Nem estamos tratando aqui da forma social mais grotesca do reconhecimento do aumento da produtividade apenas na parte em que ele é apropriado pelo capital, ou seja, da conversão de uma parte do proletariado em superpopulação na medida em que a realização do trabalho excedente não acompanha a redução na proporção do trabalho necessário. Isso significa que para o capital, por consequência para o capitalismo, o aumento da produtividade que não se realiza em trabalho excedente é imediatamente população desnecessária (MARX, 2011a, p.270) - para a sociedade essa população devém lúmpen, para o capital devém reserva, i.e., força de trabalho que o capital não reproduz (ibidem, pp.507-508). No entanto, vale notar que a luta de classes não tem aqui um peso menor que a própria lei “natural-espontânea” do capital (MARX, 2013c, p.696) e que “como todas as outras leis, ela [a lei geral da acumulação capitalista, A.V.] é modificada, em sua aplicação, por múltiplas circunstâncias” (ibidem, p.720).

⁸⁴ “O sinal da ‘última hora’, descoberto por Senior em 1836, voltou a soar no *London Economist*, em 15 de abril de 1848, por um dos principais mandarins da economia, James Wilson, num ataque à ‘lei da jornada de 10 horas’” (MARX, 2013c, p.303). Não à toa o inspetor de fábrica Leonard Horner, tantas vezes referenciado no capítulo sobre a jornada de trabalho, já aparece polemizando contra Senior no capítulo sobre a taxa de mais-valor (ibidem, p.300, nt.32). O mesmo Horner já aparecia nos manuscritos de 1857-1858 (MARX, 2011a, p.265).

⁸⁵ “A jornada de trabalho é, pois, determinável, mas é, em verdade, indeterminada” (MARX, 2013c, p.306).

⁸⁶ Não à toa Marx tem de recorrer ao exemplo da corveia nos Principados do Danúbio para revelar o que o sistema fabril inglês esconde, i.e., a relação entre trabalho necessário e trabalho excedente. Também, a distribuição perde sua internalidade na economia científica na medida que o maquinário é ele próprio capital constante, i.e., trabalho morto que se apodera do trabalho vivo, e, assim, converte-se em instrumento do mais-valor relativo e do prolongamento da jornada de trabalho. “Se a maquinaria é o meio mais poderoso de incrementar a produtividade do trabalho, isto é, de encurtar o tempo de trabalho necessário à produção de uma mercadoria, ela se converte, como portadora do capital nas indústrias de que imediatamente se apodera, no meio mais poderosos de prolongar a jornada de trabalho para além de todo limite natural. Ela cria, por um lado, novas condições que permitem ao capital soltar as rédeas dessa sua tendência constante e, por outro lado, novos incentivos que aguçam sua voracidade por trabalho alheio” (MARX, 2013c, pp.475-476).

⁸⁷ “[Assim] a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como uma luta em torno dos limites da jornada de trabalho - uma luta entre o conjunto dos capitalistas, i.e., a classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, i.e., a classe trabalhadora” (MARX, 2013c, p.309).

modo de produção capitalista faria cumprir por si mesmo os mais altos ideais do Iluminismo. O capital mostrava claramente os limites de sua força civilizatória. Não passa de uma meia-verdade aquele nosso apontamento sobre as referências aos *Blue Books* como manifestação impessoal do capital ou dos sujeitos de carne e osso com os quais essa manifestação se prova irrealizável em identidade com o conceito. Os *Blue Books* são também expressões da crítica da economia política em seu tempo e, portanto, devem ser considerados como parte central de qualquer “História do pensamento econômico”. Ou melhor, em todos os momentos onde se manifestam as contradições que tornam irrealizável a impessoalidade do conceito - ou seja, onde o homem objetivo recupera a centralidade -, a teoria já sucumbiu à crítica como sujeito da história, como *práxis*.

Assim, em ambos os lados do Oceano Atlântico, o movimento dos trabalhadores, tendo crescido instintivamente a partir das próprias relações de produção, endossou as palavras do inspetor de fábrica inglês R. J. Saunders: “nenhum passo adiante em direção à reforma da sociedade pode ser dado com qualquer perspectiva de sucesso a menos que a jornada de trabalho seja limitada e o cumprimento do limite prescrito seja estritamente forçado”.

Temos de reconhecer que nosso trabalhador sai do processo de produção diferente de quando nele entrou. No mercado, ele, como possuidor da mercadoria “força de trabalho”, aparece diante de outros possuidores de mercadorias: possuidor de mercadoria diante de possuidores de mercadorias. O contrato pelo qual ele vende sua força de trabalho ao capitalista prova – por assim dizer, põe o preto no branco – que ele dispõe livremente de si mesmo. Fechado o negócio, descobre-se que ele não era “nenhum agente livre”, que o tempo de que livremente dispõe para vender sua força de trabalho é o tempo em que é forçado a vendê-la, que, na verdade, seu parasita [Sauger] não o deixará “enquanto houver um músculo, um nervo, uma gota de sangue para explorar”. Para “se proteger” contra a serpente de suas aflições, os trabalhadores têm de se unir e, como classe, forçar a aprovação de uma lei, **uma barreira social intransponível** que os impeça a si mesmos de, por meio de um contrato voluntário com o capital, vender a si e a suas famílias à morte e à escravidão. No lugar do pomposo catálogo dos “direitos humanos inalienáveis”, tem-se a modesta Magna Charta de uma jornada de trabalho legalmente limitada, que “afinal deixa claro quando acaba o tempo que o trabalhador vende e quando começa o tempo que lhe pertence”. Quantum mutatus ab illo! [Quanto se mudou do que era!] (MARX, 2013c, pp., grifo nosso)

Tal momento de inflexão na história da luta de classes não se converte como que por milagre em um Mundo Novo. A abertura histórica para o desenvolvimento da crítica é o movimento concreto do real, mas a expressão desse movimento na forma da crítica não é o mesmo que sua realização efetiva. A crítica não é de maneira alguma o concreto efetivo. Não são apenas os trabalhadores organizados que levantam barreiras sociais intransponíveis. Por outro lado, esse momento de inflexão significou para os socialistas uma divisão sem retorno. Onde a invenção de novos sistemas mirabolantes e utópicos tornou-se impossível muitos passaram a se agarrar em erguer barreiras externas onde a contradição se apresentava como antagonismo. Uma crítica inteiramente política floresceu nos ramos da teoria econômica sem querer admitir que a vinha seguia doente desde a raiz. Pior, esse *politicismo* sustenta a aparência

enganosa de uma existência extraeconômica do Estado e do Direito. A artimanha dos capitalistas já podia ser comprovada pelo sistema de revezamento, mas como essas barreiras externas são frágeis é algo que apenas as crises econômicas (portanto internas) podem demonstrar. Contra a nova “utopia” reformista da paz entre capital e trabalho por uma força exterior⁸⁸ desenvolveu-se a crítica da superação do capitalismo. Enfim, atentos ao fato que a crítica expressa condições sociais concretas, portanto históricas, e não o inverso, voltemos ao nosso tema.

Mesmo “como expressão mais ou menos adequada das condições sociais de produção e de troca prevalentes numa dada época” não iremos muito longe. O que atende as intenções de Engels nos prefácios não tem de atender as nossas, uma vez que sua preocupação era delimitar cuidadosamente a *mala fides* de arrivistas e apologetas burgueses e a nossa é compreender⁸⁹ “onde a análise histórica tem de ser introduzida, ou onde a economia burguesa, como simples figura histórica do processo de produção, aponta para além de si mesma, para modos de produção anteriores” (MARX, 2011a, p.378). Portanto, não discordamos em nenhum momento dos comentários feitos por Engels nos prefácios de 1883, 1886 e 1890, apenas

⁸⁸ Da qual nem mesmo Deus foi deixado de fora! Leão XIII e sua *Rerum Novarum*, anti-socialista na íntegra, possuem um pé no futuro e o outro na Idade Média. Sua antropologia: “o que nos faz homens, nos distingue essencialmente do animal, é a razão ou a inteligência, e em virtude desta prerrogativa deve reconhecer-se ao homem não só a faculdade geral de usar das coisas exteriores, mas ainda o direito estável e perpétuo de as possuir. (...) a autoridade das leis divinas vem pôr-lhe o seu selo, proibindo, sob perla gravíssima, até mesmo o desejo do que pertence aos outros: «Não desejarás a mulher do teu próximo, nem a sua casa, nem o seu campo, nem o seu boi, nem a sua serva, nem o seu jumento, nem coisa alguma que lhe pertença» (...) Não é das leis humanas, mas da natureza, que emana o direito de propriedade individual; a autoridade pública não o pode pois abolir”. Sua doutrina social: “assim como no corpo humano os membros, apesar da sua diversidade, se adaptam maravilhosamente uns aos outros, de modo que formam um todo exactamente proporcionado e que se poderá chamar simétrico, assim também, na sociedade, as duas classes estão destinadas pela natureza a unirem-se harmoniosamente e a conservarem-se mutuamente em perfeito equilíbrio. Elas têm imperiosa necessidade uma da outra: não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital”. Do salário: “o salário não deve ser insuficiente para assegurar a subsistência do operário sóbrio e honrado”. Do Estado: “Intervenha portanto a autoridade do Estado, e, reprimindo os agitadores, preserve os bons operários do perigo da sedução e os legítimos patrões de serem despojados do que é seu”. Das corporações: “É a nossos olhos feliz prognóstico para o futuro, e esperamos destas corporações os mais benéficos frutos (...). Proteja o Estado estas sociedades fundadas segundo o direito; mas não se intrometa no seu governo interior e não toque nas molas íntimas que lhes dão vida; pois o movimento vital procede essencialmente dum princípio interno, e extingue-se facilmente sob a acção duma causa externa”. IN: <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> acesso: 24 de janeiro de 2018. “Das cómodas ilusões, segundo as quais o capitalista e o trabalhador formam uma associação e etc., nem a história nada sabe nem há qualquer vestígio no desenvolvimento conceitual do capital” (MARX, 2011a, p.415).

⁸⁹ Compreender não é um fim em si mesmo. A falsa prerrogativa da Ciência Primeira aristotélica não vale em lugar algum, ainda menos aqui. Delimitar a *mala fides* de revisionistas e apologetas, diferenciar e afastar as vias programáticas, etc, permanece uma necessidade atual, mas o velho motivo exige um esforço novo em um novo contexto. Porém, nenhum esforço vale apenas por sua intenção ou “intuição” se falha na correta compreensão do problema. “Certamente o sr. dr. Stiebeling é movido por boas intenções, mas, quando alguém quer ocupar-se com questões científicas, esse alguém tem de aprender, em primeiro lugar, a lidar corretamente com os escritos que se pretende empregar, lendo-os tal como o autor os escreveu e, acima de tudo, sem lhes imputar coisas que ali não constam” (ENGELS, “Prefácio de O Capital III” [1894] IN MARX, 2017b, p.49).

destacamos o que neles aparece escondido por nossa ignorância contextual e a diferença entre o nosso propósito e o dele. Contudo, vale destacar a atualidade de tal contexto; afinal, com novos nomes e novas teorias os arrivistas, apologetas e reformistas permanecem ativos nas disputas entre capital e trabalho.

Também nossa exposição não tem a intenção mesquinha de livrar-se de uma embaraçosa contraposição com a autoridade de Engels através do escapismo das intenções. Ao contrário, o que nosso esforço para restaurar, ainda que apenas parcialmente, a riqueza de conteúdo dos prefácios procura mostrar é que a diferença de intenções não permite prestidigitações hermenêuticas. Portanto, mesmo os diferentes propósitos devem se apoiar na imanência do texto, “lendo-os tal como o autor os escreveu e, acima de tudo, sem lhes imputar coisas que ali não constam” (ver aqui nt.89). Com efeito, as intenções de Engels em delimitar a *mala fides* permanecem integralmente válidas para os *homens de boa vontade*. No entanto, o que distingue os propósitos aqui desenvolvidos não é tanto o conteúdo e sim a forma - i.e., explicitar as relações entre as expressões pré-capitalistas e o momento específico da exposição marxiana onde ela aparece. O problema de “onde a economia burguesa aponta para além de si mesma” tem como ponto de partida a relação, complexa e não imediata, entre as condições sociais de produção e suas expressões teóricas. Isso implica que devemos levar em conta os diferentes momentos em que tais condições se expressam como *teoria* ou como *crítica*. Uma primeira lição que a análise dos prefácios nos deixou foi não confundir a naturalização categorial feita pela economia burguesa - que ao invés de apontar para além de si mesma submete todas as condições sociais à sua própria expressão - com a crítica que tem de desvelar tal naturalização - que tem de explicar como tal expressão submete os particulares à uma única generalidade. E, como Engels já deixou bastante claro, não se trata da validade ou não da expressão frente à condição social de produção que ela expressa.

Você mostrou que a adoção do testamento romano está apoiada originalmente em um equívoco (...). Mas de maneira alguma decorre disso que o testamento em sua forma moderna (...) seja o testamento romano mal concebido. Se assim fosse, poderia ser dito que toda a conquista de uma época anterior adotada por uma época posterior seria uma má compreensão do passado. (...) eles [os dramaturgos franceses da época de Luis XIV, A.V.] **entendiam os gregos de uma maneira que correspondia exatamente com suas próprias necessidades** artísticas. Daí sua contínua aderência ao assim chamado drama “clássico” bem depois de Dacier e outros fornecerem a eles uma interpretação correta de Aristóteles. (...) A forma mal compreendida é precisamente a forma geral. É a que se presta ao **uso** geral em um certo estágio no desenvolvimento da sociedade. (MARX, “To Lassalle” [22 julho de 1861] IN MECW 41, pp.317-318, grifo nosso; trad. nossa)⁹⁰

⁹⁰ “You have shown that the adoption of the Roman will originally rested on a misconception (and still does, so far as the sagacity of learned jurists is concerned). But it by no means follows from this that the will in its modern form - no matter with what misconceptions of Roman law modern jurists may construe it - is the misconceived

Se a leitura adequada - i.e., aquela que evita hipostasias metodológicas - dos prefácios apresenta as determinações das condições sociais de produção na forma como elas se expressam então o problema hermenêutico dos anacronismos se esvazia e cede lugar ao problema muito mais concreto da permanência não por identidade mas sim por diferença, ou seja, o retorno do passado ocorre em uma forma adequada para o presente, e é nessa forma que ele é necessário⁹¹. Em nenhum momento histórico a categoria tem sua objetividade fundada - ou negada - na correspondência imediata entre o conceito e o concreto (e como vimos isso não é dirigido contra Hegel, mas contra Lassalle [e o caso é, como não poderia deixar de ser, uma divergência política; ver MECW 40, pp.634-635, nt.445]). Em todos os casos a prioridade é o concreto.

Esse ponto é a chave para algo muito importante da nossa pesquisa: a permanência não deve ser buscada na identidade da essência, ou semelhança, mas sim na diferença essencial - *differentia specifica*. No entanto, trata-se de recuperar a substância, agora em sua diferenciação e dinâmica, contra os mais diversos relativismos que rompem a unidade do processo em ilhas de história (eventos). Nenhum exemplo é melhor que as categorias antediluvianas dos capitais usurário e comercial, em ambos encontramos referências a Aristóteles. Mas o que a *crítica* vê como a hora da coruja que anuncia categorias antediluvianas aparece para a *teoria* como o “rebentar de uma rã que tenha inchado” (MARX, 1972, p.136; 2018, p.30)⁹².

Roman will. If this were so, it might be said that every attainment of an earlier age adopted by a later one is a misunderstanding of the past. It is certain, for instance, that the 3 unities, as theoretically construed by the French dramatists in Louis XIV's day, rest on a misconception of Greek drama (and of Aristotle as the exponent thereof). On the other hand, it is equally certain that they understood the Greeks in a way that corresponded exactly to their own artistic needs. Hence their continued adherence to this so-called 'classical' drama long after Dacier and others had provided them with a correct interpretation of Aristotle. It is also certain that all modern constitutions are largely based on a misconception of the English constitution, adopting as essential precisely that which appears to be declining in the English constitution—and which continues to exist in England in name only per abusum - e.g. a so-called responsible cabinet. The misunderstood form is precisely the general one. It is the one that lends itself to general USE at a certain stage in the development of society”. Lukács (2012, pp.387) também comenta a mesma passagem.

⁹¹ Em nenhuma hipótese estamos negando a cognoscibilidade dos fatos históricos. O tema em questão cuida de reconhecer que o passado é objeto do presente, mas que tal objeto não se encontra **imediatamente** disponível ao presente de modo adequado. Anacronismo não é um erro teórico, mas o passado em um modo adequado ao presente.

⁹² “Epicurus’ attitude to the social environment may indeed be described as a highly sublimated egocentric hedonism or eudaemonism; and though his hedonism and eudaemonism was something very different from the hedonism and eudaemonism of later ages and in particular defined pleasure and pain quite differently, **there is still a connecting line that leads from Epicurus to Helvetius and Bentham**. Bentham’s boisterous and vulgar utilitarianism would no doubt have shocked the old sage. But, much as we may dislike associating them, we must call both of them hedonists in a wider sense.” (SCHUMPETER, 2006, p.63. grifo nosso). Se não bastasse a diferença de conteúdo nas definições de prazer e dor o austríaco ignora as diferentes finalidades entre a ataraxia e a moderna apologia do existente - “nada disso tem importância quando se trata de *Jacques le bonhomme*” (MARX & ENGELS, 2007, p.144). Compare com MARX, 2013c, p.685, nt.63: “Jeremy Bentham é um fenômeno puramente inglês...”. Mesmo em 1845-1846 Marx já apontava o conteúdo econômico do utilitarismo de Bentham como uma transformação essencial do utilitarismo de Helvétius (MARX & ENGELS, 2007, pp.397-399).

Ele [Aristóteles] nem ao menos classifica os empréstimos de acordo com os vários propósitos que eles são capazes de servir, e não parece ter percebido que, um empréstimo que financia o consumo é algo muito diferente de um empréstimo que financia o comércio naval (*foenus nauticum*). Ele condenava o juro – que ele igualava à “usura” em todos os casos – apoiando-se na inexistência de justificativa para o dinheiro, um simples meio de troca, aumentar quando passa de mão em mão (o que ele com certeza não faz). Mas ele nunca perguntou o motivo pelo qual o juro era pago mesmo assim [9] [nt.9: Para deixar esse ponto bastante claro, **vamos comparar a atitude de Aristóteles contra o juro com aquela de Karl Marx**, que condenava o fenômeno ao menos tão fortemente quanto Aristóteles. Mas a questão analítica do juro era muito mais importante para ele] (SCHUMPETER, 2006, p.62; p.62, nt.9. grifo nosso; trad. nossa)⁹³

O pior é que Schumpeter está no seu melhor quando lança bravatas no vento contra a petulância do passado em ignorar a eternidade do presente, pois quando se põe a fazer análise termina por confundir Anaximandro com Darwin.

Platão observa de passagem que o dinheiro é um “símbolo” (σύμβολον) concebido com o propósito de facilitar a troca (...). Mas deve ser observado que **seus cânones em política monetária** (...) concordam atualmente com as consequências lógicas de uma teoria para quem o valor do dinheiro é em princípio independente da coisa da qual ele é feito. Desse modo me parece que estamos no nosso pleno direito se considerarmos **Platão como o primeiro defensor conhecido de uma dentre duas teorias fundamentais do dinheiro, exatamente como Aristóteles pode ser considerado como o primeiro defensor conhecido da outra** (...). é certo que eles pensaram essas teorias e que **atribuíram a elas exatamente o mesmo significado que os autores que as recuperaram da Idade Média tardia em diante**. Podemos assumir isso com confiança pois tais autores mostravam claramente influências tanto platônicas quanto aristotélicas. De fato, a filiação pode ser strictamente provada. (SCHUMPETER, 2006, p.53. grifo nosso; trad. nossa; essa “ignorância tendenciosa” está apoiada na teoria de von Mises, p.60)⁹⁴

Mala fides, bona fides, o resultado da *teoria* é o mesmo. O propósito de Schumpeter era escrever uma História, mas tudo o que ele conseguiu foi fazer uso patético do presente como régua de medida de todos os tempos. Ao juro ou ao dinheiro é permitido apenas uma

⁹³ He [Aristotle] did not even classify loans according to the various purposes they are capable of serving and does not seem to have noticed that a loan that financed consumption is something very different from a loan that financed maritime trade (*foenus nauticum*). He condemned interest - which he equated to ‘usury’ in all cases - on the ground that there was no justification for money, a mere medium of exchange, to increase in going from hand to hand (which of course it does not do). But he never asked the question why interest was being paid all the same[9] [nt.9: In order to make this point quite clear, **let us compare Aristotle’s attitude toward interest with that of Karl Marx**, who condemned the phenomenon at least as strongly as did Aristotle. But the analytic problem of interest was all the more important to him].

⁹⁴ Plato remarks in passing that money is a ‘symbol’ devised for the purpose of facilitating exchange (*Politeia II*, 371; Jowett translated σύμβολον by ‘money-token’). Now such an occasional saying means very little and does not justify the attribution to Plato of any definite view on the nature of money. But it must be observed that his canons of monetary policy—his hostility to the use of gold and silver, for instance, or his idea of a domestic currency that would be useless abroad—actually do agree with the logical consequences of a theory according to which the value of money is on principle independent of the stuff it is made of. In view of this fact it seems to me that we are within our rights if we claim Plato as the first known sponsor of one of the two fundamental theories of money, just as Aristotle may be claimed as the first known sponsor of the other (sec. 5b below). It is highly unlikely, of course, that these theories originated with them, but it is certain that they taught them and that they attached exactly the same meaning to them as did the authors who again took them up from the late Middle Ages on. We may assume this with confidence because those authors display both Platonic and Aristotelian influences clearly enough. In fact, filiation can be strictly proved.

História teórica já que tais categorias econômicas teriam de existir, desde sempre, em plena *potencialidade* desenvolvida. É um caso claro do desinteresse da *teoria* pela *intentio recta* uma vez que o existente, dado como está dado desde tempos imemoriais, não se apresenta como um mistério e o único segredo a ser revelado é o seu movimento conceitual. Já para a *crítica* o movimento conceitual reflete - mas não espelha - a processualidade dos complexos categoriais, i.e., tem a substância mesma como processo. A universalização do particular pela *teoria* é, no entanto, apenas a redução formal de todas as condições sociais de produção à forma adequada de expressão de uma época particular - adequação que não é uma correspondência epistemológica entre a expressão e o expressado, mas a forma com a qual dada condição se faz expressar (logo, até a inadequação epistemológica tem de ser entendida como forma adequada de expressão). Assim, a própria naturalização das categorias pela *teoria* já indica onde a *teoria* aponta para além de si mesma.

Tanto a teoria quanto a crítica, no entanto, possuem seu tempo histórico entrelaçado. À crítica cabe desvelar os limitantes, e os fundamentos, da teoria mais adequada de seu tempo em busca não de ajuizar verdade ou falsidade, mas sim apreender as contradições concretas que nela se expressam - logo, a crítica é sempre do presente, ainda que necessariamente seja maior que ele (aponte para além dele); e de nada vale se apenas repete como sua os avanços da própria teoria criticada. Mesmo a Economia Política de Adam Smith já trazia parcialmente desenvolvida à crítica das fantasias de Hume sobre o dinheiro. Quando Ricardo retorna às confusões humenianas, Marx (2008, pp.199-233; ver tb. MECW 40 pp.394ss) não se contenta em repetir Steuart ou Smith e se esforça para mostrar que apenas a forma plenamente desenvolvida do dinheiro é o que sustenta a separação fenomênica entre dinheiro e mercadoria. Ou seja, ambas as posições - smithianos e ricardianos - não desenvolviam o dinheiro a partir da mercadoria, mas assumiam como natural a contradição historicamente desenvolvida entre estas. Ao tomar a massa de moeda em contraposição a massa de mercadorias os ricardianos acabaram por considerar que o valor do dinheiro corresponde a soma geral dos preços e, assim, o dinheiro é exposto como sem valor. Ora, deveria ser evidente o caráter fantasioso da redução do dinheiro em mera moeda circulante sempre que sua função como meio de pagamento não se deixa apagar. Mas todo esse movimento entre as teorias do dinheiro dos séculos XVII-XIX nada significa, pois, a linha imaginária de Schumpeter corre apenas no interior do espírito analítico da razão científica. Platão e Aristóteles nunca viveram na antiguidade grega, flutuam no século XX como escolas monetárias. Recolocar Aristóteles no mundo que ele pertenceu, compreender o fundamento concreto de suas reflexões sobre o dinheiro e analisar o porque e como elas reaparecem no capital (e em *O Capital*) é algo que faremos mais adiante.

No exemplo schumpeteriano do juro, acima citado, vislumbramos a diferenciação entre empréstimo de consumo e empréstimo produtivo. Mas essa diferenciação, apreendida pela teoria econômica moderna como universal, exige, justamente, compreender a processualidade histórica que submete tal categoria econômica à produção. Na forma de empréstimo de consumo o juro é uma categoria econômica externa ao modo de produção e funciona como uma forma de apropriação e acumulação dos produtos (e meios de produção - inclusive do *instrumentum vocale*), mas não como crédito produtivo, ou seja, como forma produtiva de apropriação dos produtos - algo próprio do capitalismo (e.g., MECW 34, p.118). É claro que na antiguidade existia o empréstimo para a produção, mas este se apropriava de uma parte do valor produzido, i.e., mais-valor, sem produzir mais-valor⁹⁵. Ou seja, se apropria de um valor sem equivalente (mais-valor), mas isso era feito apenas na circulação - o que é o mesmo que o empréstimo para consumo. Onde antes o usurário se apresentava como um inimigo da produção ele agora (no capitalismo) se vê, no sistema de crédito, como parte fundamental e subsumida da produção (força de trabalho e meios de produção são capitais na forma de mercadorias). O moderno capital portador de juros não se apropria de uma parte do produto sem antes participar na produção como capital (embora, como parte da massa de capital bruto, ele é indiferente à determinadas contingências, i.e., nada muda se um capitalista toma capital emprestado, mas não faz uso dele como capital). Essa forma de juro não poderia ter sido antecipada pela cabeça filosófica de um grego antigo como Aristóteles, e seu juízo negativo da usura é muito mais concreto que moral (aliás, a moral tem aqui o seu fundamento concreto). O juro se desenvolve e se diferencia em diferentes formas de crédito não por seu movimento interno, mas sim pelo movimento histórico dos modos de produção. O juro não tem outro propósito senão o ganho; como isso ocorre não depende de mecanismos financeiros e sim das condições de produção e troca vigentes. Portanto, seria impossível expor o próprio movimento categorial do juro apenas em seus nexos lógicos imanentes. A exposição do juro em sua forma desenvolvida como crédito produtivo aponta para o momento de subordinação dessa categoria a um todo econômico novo - o crédito produtivo é o juro posto pelo capital como sistema de crédito. Mas, também, sua forma antediluviana é um pressuposto de sua forma desenvolvida e torna-se, portanto, necessária na exposição do capital - o capital usurário é o juro pressuposto pelo capital como acumulação primitiva (MARX, 2013c, p.579).

⁹⁵ Ver MARX, 2013c, pp.309-310; 2017b, p.863.

Para Schumpeter parece absolutamente natural que o “crédito naval” (*nauticum foenus* IN Digestio XXII.2)⁹⁶ tenha um propósito distinto do empréstimo de consumo, afinal seria impossível imaginar que em ambos os casos o propósito fosse apenas o ganho - não! nunca! o crédito naval tinha de ter um propósito edificante. Pois bem, o que diz Plutarco dessa maravilha tecnológica das finanças?

No entanto, à medida que ele se dedicava com maior afinco em fontes de ganho [πορισμοῦ], passou a considerar a agricultura mais como um passatempo [διαγωγὴν] que como uma renda [πρόσοδον], colocando seus recursos em negócios firmes e seguros, na aquisição [εἰς δ' ἀσφαλῆ πράγματα καὶ βέβαια κατατιθέμενος τὰς ἀφορμὰς ἐκτᾶτο] de lagos, termas, lugares para cardagem (...), tudo aquilo que lhe trouxesse grandes aquisições [χρήματα] (...). Ele também **costumava emprestar dinheiro [δανεισμοῶν] da maneira mais desonrosa [διαβεβλημένῳ μάλιστα] de todas, com navios [ναυτικοῖς]**, e seu método era o seguinte. Ele exigia daqueles que faziam empréstimo [δανειζομένων] formarem uma grande associação [κοινωνία], e quando houvessem cinquenta parceiros e tantos navios para sua segurança, ele tomava parte na associação e era representado por Quintio, um ex-escravo seu libertado [ἀπελευθέρου], que navegava com os demais [δανειζομένοις συμπραγ]. Dessa forma ele não arriscava tudo, mas apenas uma pequena parte e seus ganhos eram grandes. Ele também costumava emprestar dinheiro [ἐδίδου ... ἀργύριον] aos seus escravos que desajassem comprar crianças [ἐωνοῦντο παῖδας]. Depois de treiná-las e ensiná-las por um ano, custiado [ἀναλώμασι] por Catão, elas eram devolvidas [ἀπεδίδοντο]. Muitas então eram retidas [κατεῖχεν] por Catão levando em conta a oferta mais honrosa [ὄσσην ὁ πλείστην διδοὺς ἐωνεῖτο τιμὴν ὑπολογιζόμενος]. (Plut. Cat. Ma. XXI.5-8; LOEB 47, pp.367-369; grifo nosso; trad. nossa)⁹⁷

⁹⁶ e.g., “There are certain contracts by which interest [*usurae*] is due, just as in the case of a stipulation. For if I give ten *aurei* [moeda de ouro romana] to be transported by sea, on condition that if the ship arrives safely I will be entitled to the principal together with a certain amount of interest [*sortem cum certis usuris recipiam*], it must be held that I can receive the principal and interest [*sortem cum usuris recipere*]” (Digestio XXII.2.7). Em latim: <<http://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest22.shtml>>. Em inglês: <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/D22_Scott.htm>. Acesso em 24 de janeiro de 2018. Encontramos algo semelhante na Grécia Clássica nos *Discursos* de Demóstenes [séc. IV a.C.], “I, men of the jury, have by now been for a long time engaged in foreign trade, and up to a certain time risked the sea in my own person; it is not quite seven years since I gave up voyaging, and, having a moderate capital [μέτρια δ' ἔχων], I try to put it to work by making loans on adventures overseas [πειρώμαι ναυτικοῖς ἐργάζεσθαι]” (*Against Apaturius* IN Dem. 33.4; para um exemplo desse tipo de “contrato” ver *Against Lacritus* IN Dem. 35.10-13). Em inglês: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg.0014.033:4&lang=original>>. Em grego: <<http://perseus.uchicago.edu/perseus/cgi/citequery3.pl?dbname=GreekFeb2011&getid=0&query=Dem.%2033.4>>. Acesso em 5 de junho de 2018.

⁹⁷ “However, as he applied himself more strenuously to money-getting, he came to regard agriculture as more entertaining than profitable, and invested his capital in business that was safe and sure. He bought ponds, hot springs, districts given over to fullers, pitch factories, land with natural pasture and forest, all of which brought him in large profits, and ‘could not,’ to use his own phrase, ‘be ruined by Jupiter’. He used to loan Money also in the most disreputable of all ways, namely, on ships [ναυτικοῖς], and his method was as follows. He required his borrowers [δανειζομένων] to form a large company [κοινωνία], and when there were fifty partners and as many ships for his security, he took one share in the company himself, and was represented by Quintio, a freedman [ἀπελευθέρου] of his, who accompanied his clients [δανειζομένοις συμπραγ] in all their ventures. In this way his entire security was not imperilled, but only a small part of it, and his profits were large. He used to lend money [ἐδίδου ... ἀργύριον] also to those of his slaves [οἰκετῶν] who wished it, and they would buy boys [ἐωνοῦντο παῖδας] with it, and after training and teaching them for a year, at Cato's expense [ἀναλώμασι], would sell [ἀπεδίδοντο] them again. Many of these boys Cato would retain [κατεῖχεν] for himself, reckoning to the credit of the slave the highest price bid for his boy [ὄσσην ὁ πλείστην διδοὺς ἐωνεῖτο τιμὴν ὑπολογιζόμενος]. He tried to incite his son also to such economies, by saying that it was not the part of a man, but of a widow woman, to lessen his substance. But that surely was too vehement a speech of Cato's, when he went so far as to say that a man was to be admired and glorified like a god if the final inventory of his property showed that he had added to it more than he had inherited”. Não é preciso ser versado em grego para estranhar tal tradução. Uma rápida olhada no dicionário

A pergunta que Schumpeter deveria ter feito é de onde provinha o ganho do credor, ou melhor, do usurário. Certamente vem do comerciante e este retira seu ganho da arbitragem sobre os preços (i.e., justamente da troca de não equivalentes)⁹⁸. Fato é que em nenhum momento o capital usurário ou comercial criou valor, e, ainda que fosse válido o ditado “ladrão que rouba ladrão tem cem anos de perdão”⁹⁹, o “crédito naval” permaneceria tão improdutivo quanto o empréstimo de consumo.

Por todo o tempo em que o capital comercial medeia a troca de produtos de comunidades não desenvolvidas, o lucro comercial não só aparece como logro e vantagem abusiva, mas, em grande parte, resulta realmente destes últimos. Além de explorar a diferença entre os preços de produção de diferentes países (contribuindo, assim, para nivelar e fixar os valores das mercadorias), aqueles modos de produção contam com o fato de que o capital comercial se apropria de uma parte predominante do mais-produto, por um lado, como intermediário entre comunidades cuja produção ainda se encontra fundamentalmente orientada para o valor de uso e para cuja organização econômica a venda da parte do produto que entra realmente na circulação – isto é, em geral, a venda dos produtos por seu valor – tem uma importância secundária; por outro lado, pelo fato de que naqueles modos de produção mais antigos os principais possuidores do mais-produto, com os quais o comerciante negocia – o proprietário de escravos, o senhor feudal e o Estado (por exemplo, o déspota oriental) –, representam a riqueza frutiva que o comerciante busca abocanhar, como já pressentira corretamente Adam Smith com relação à época feudal, na passagem citada. Portanto, onde quer que o capital comercial exerça um poder preponderante, ele constitui um sistema de saqueio, do mesmo modo que seu desenvolvimento nos povos comerciantes, tanto dos tempos antigos como dos mais recentes, vincula-se diretamente à pilhagem violenta, à pirataria, ao roubo de escravos e ao subjugamento nas colônias; assim foi em Cartago, em Roma e, mais tarde, entre venezianos, portugueses, holandeses etc. (MARX, 2017b, pp.374-376)

(e.g., LSJ) mostra que o desconforto tem fundamento. Onde se lê “...invested his capital in business.... He bought” podemos ler “colocando seus recursos em negócios firmes e seguros, na aquisição de...”. Também, verter *κοινωνία* (comunidade, associação) como “company” é lançar sombra sobre o passado. Outra distorção grave é quando traduz como “Many of these boys Cato would retain for himself, reckoning to the credit of the slave the highest price bid for his boy” onde deveria estar “muitos então eram retidos por Catão levando em conta o maior preço ofertado” (também pode ser traduzido como “levando em conta a oferta mais honrosa”). Nada na frase original sugere qualquer determinação quantitativa entre crédito e preço. Ao contrário, o que o texto de Plutarco sugere é que Catão se dava o direito de usura na quantidade que bem entendesse e que fosse possível. Ou seja, ainda que estendêssemos ao tradutor a condescendência que Marx faz à terminologia de Mommsen (MARX, 2017b, p.848, nt.43) ainda restaria uma questão de conteúdo. Uma observação: na mesma página Marx faz referência à economia agrária praticada por Catão (*ibidem*, nt. 42a). Para a tradução cotejamos com a versão em grego IN: <www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0013%3Achapter%3D21%3Asection%3D5>. Acesso em: 26 jun. 2018.

⁹⁸ MARX, 2017b, pp.373-374.

⁹⁹ “Da parte dos mercadores, ouve-se agora uma grande queixa contra cavaleiros ou ladrões. Reclamam de ser obrigados a comerciar em condições muito perigosas e de, além disso, ser aprisionados, golpeados, despojados e saqueados. Mas, se padecessem tudo isso por amor à justiça, os mercadores certamente seriam gente muito santa [...]. Considerando-se que no mundo inteiro grandes injustiças como essas e muitos furtos e roubos anticristãos são cometidos pelos próprios mercadores, inclusive uns contra os outros, quem poderia ficar surpreso se Deus cuidasse que tais e tais bens, tendo sido obtidos com injustiça, voltassem a ser perdidos ou roubados e que, ainda por cima, seus próprios possuidores fossem golpeados nas cabeças ou aprisionados?” (LUTERO apud MARX, 2017b, p.375, nt.48).

Mas como o nobre Marco Pórcio Catão¹⁰⁰ [séc. III-II a.C.], o Censor, parece ter desenvolvido uma bela “fazenda” de escravos endividados que exploravam jovens comprados como escravos, pareceria justo atribuir aqui um propósito mais nobre que o do empréstimo de consumo. Se Schumpeter tivesse escolhido esse exemplo ficaria tão evidente que não ocorreu uma troca de equivalentes que o ridículo que ele tenta imputar em Aristóteles seria dele. Catão adiantou seu “capital” para um escravo, digamos que seja um ex-escravo como Quintio, que por sua vez comprou matéria-prima, ou seja, jovens escravos, e produziu com seu trabalho educador e edificante escravos bem treinados. Quintio é agora o feliz proprietário do produto de seu trabalho, mas antes de consumí-lo (o escravo ou o valor de sua venda) deve primeiro devolver o principal e o juro do “capital” adiantado por Catão. Certamente Catão se apropriou de trabalho alheio, o trabalho de Quintio, mas onde está a troca de equivalentes para além do principal? Não há! Quintio foi “roubado”!¹⁰¹ Como aponta Plutarco, não raro, Catão toma para si o principal e o trabalho inteiro de Quintio como juro. Embora aqui o escravo, ou ex-escravo, tenha gentil e previamente concordado com o “roubo”. Ou seja, para além do principal não há nenhuma parte fixada correspondente ao trabalho de Quintio (por exemplo, o equivalente na forma de trabalho necessário). O trabalho de Quintio criou valor, e é parte arbitrária desse valor criado por Quintio que Catão se apropria sem dar nada em troca pelo simples fato de ter circulado seu dinheiro entre quatro mãos, por ter adiantado seu “capital” - que, aliás, como se vê, não é nenhum capital, mas tão somente dinheiro (o dinheiro transforma-se em capital usurário, mas não era capital em sua origem). Dito de maneira mais “marxiana”: o dinheiro de Catão nada produziu como faria o capital efetivo, porque comprando apenas meios de produção, mas **não força de trabalho**, foi **o trabalho** de Quintio e não o dinheiro de Catão quem produziu valor - o dinheiro de Catão nunca foi aqui uma forma do trabalho de Quintio, e o trabalho de Quintio nunca foi aqui uma forma do capital. A usura de Catão não participa na produção como trabalho, não põe valor e, assim, é apenas uma forma de apropriação de mais-trabalho inteiramente contida na circulação. Enfim, o principal da usura funciona meramente como dinheiro já que compra apenas meios de produção, e meios de produção não autovalorizam o valor. Não há nenhuma fantasia aristotélica em duvidar do direito natural do

¹⁰⁰ Famoso não apenas por seu comportamento “exemplar”, também escreveu o consagrado *De Agri Cultura*.

¹⁰¹ “[Nas] economias agrícolas da Antiguidade, que mostram uma **analogia** maior com a agricultura capitalista, principalmente as de Cartago e Roma, a semelhança é maior com relação à economia de plantação do que com a forma que corresponde ao modo de exploração realmente capitalista” (MARX, 2017b, p.848, grifo nosso; exatamente neste ponto Marx faz referência a Catão em nota de rodapé).

dinheiro em se tornar mais dinheiro apenas por ter mudado das mãos de Catão para as de Quintio¹⁰².

Mas para quem já fez tanta confusão sobre o dinheiro em Platão não surpreende atribuir função de capital ao dinheiro onde ele figura tão somente como dinheiro.

O exemplo de Schumpeter revela todo o mistério de nossa exposição. O tratamento oferecido por ele às reflexões de Aristóteles e aquele feito por Marx (que Schumpeter compara de maneira igualmente vulgar¹⁰³) expressam o momento em que a Economia Política se esgota na dupla existência da teoria e da crítica. A fórmula geral do capital D-M-D', e sua forma sintética D-D', expressam tanto o capital quanto suas formas antediluvianas. Mas sem produção de mais-valor pelo capital a fórmula apenas expressa a apropriação de valor sem contrapartida equivalente¹⁰⁴ (MARX, 2013c, pp.231ss). Ou seja, na época de Aristóteles os capitais antediluvianos correspondiam às suas próprias formas, substância e fenômeno correspondiam, e a apropriação de trabalho alheio¹⁰⁵ sem contrapartida era tão perceptível quanto condenável. Ao serem subsumidos ao capital produtivo, i.e., suas existências no modo de produção capitalista como momentos do capital que gera mais-valor, preservam suas formas aparentes, mas em um novo conteúdo (o do capital em sua existência efetiva) - logo só preservam a aparência das formas em geral, já que como formas do capital efetivo não estão

¹⁰² “Todos los paganos sabios, razonables, también atacaron la usura como algo perverso en demasía. De tal modo Aristóteles, en su *Política*, dice que la usura va contra la naturaleza, y por este motivo: siempre toma más de lo que da” (LUTERO apud MARX, 1975a, p.440).

¹⁰³ Não existe um único momento em que Marx considera o juízo moral contrário à usura como simples preconceito. Ao contrário, Marx sempre se esforça para demonstrar o fundamento concreto do juízo.

¹⁰⁴ Que no capitalismo a troca de equivalentes na forma de salário seja mera aparência (MARX, 2013c, p.659; 2011a, pp.252-253) nada tem a ver com a apropriação sem equivalentes da antiguidade. No capitalismo a troca de equivalentes ocorre de fato na circulação, mas sua aparência (concretamente apoiada no salário) é desvelada na reprodução simples pelo fato do próprio consumo da força de trabalho ser, também, trabalho necessário (MARX, 2013c, pp.643-644; onde fica visível que semelhança não é identidade); ou seja, é troca aparente, mera aparência de troca (e.g., MARX, 2011a, p.426); e tal aparência se expressa na economia burguesa como fator do capital, i.e., o salário como parte componente do valor (MARX, 2014, pp.482-485). No entanto, a apropriação sem equivalente, i.e., o trabalho excedente, fica velado justamente pela troca aparente do salário. No exemplo de Catão, como vimos, o *principal* é apenas o adiantamento dos meios de produção sem relação alguma com o trabalho necessário. Também, no final da produção e na sua realização como mercadoria não existe nenhuma partilha do trabalho adicional em necessário e excedente, i.e., a relação é totalmente arbitrária e livre de determinação econômica imediata. Nas formas sociais precapitalistas onde a mercadoria já se encontra relativamente desenvolvida, a reprodução do trabalhador livre, do servo ou do escravo é exterior aos capitais antediluvianos. Logo, a contradição entre capital e trabalho, e sua expressão particular na luta de classes, é uma característica única do capitalismo. Vemos assim quão absurda era a tentativa ricardiana de pôr os três fatores de produção e, consequentemente, a existência das três classes fora da história.

¹⁰⁵ Recordamos que o escravo não era trabalho vivo, mas condição objetiva da produção; daí que a apropriação do trabalho do escravo era a própria apropriação da pessoa do escravo. Difícil conceber um exemplo concreto mais direto que o negócio de Catão, onde jovens comprados como escravos serviam precisamente como matéria prima e não como força de trabalho.

em identidade com suas formas antediluvianas¹⁰⁶. A substância se move sem trocar de pele e os modernos metafísicos só acreditam na existência da pele! Como Schumpeter aceita, corretamente, a preservação da forma, mas não pode, do mesmo modo, considerar o capital como simples roubo (aquilo que suas formas antediluvianas de fato eram) então tem de estender, erroneamente, seja lá qual for o conteúdo do capital à totalidade da história. De resto, a diferenciação entre empréstimo de consumo e empréstimo produtivo é apenas a consequência imediata da universalidade do conceito schumpeteriano de empreendedorismo.

Marx disse muitas vezes que a falha da Economia Política vinha desta privilegiar o conteúdo (por isso seria uma economia científica) e dar pouca ou nenhuma importância à forma¹⁰⁷. Com isso Marx queria chamar a atenção justamente para o modo como a forma esconde o conteúdo. A economia vulgar das teorias pós-ricardianas ignora o conteúdo, ou melhor, toma imediatamente a forma aparente por conteúdo, sem investigar nem uma nem outra (por isso não é uma economia científica). Dito isso, é imediato que a primeira coisa a ser abandonada pelos neoclássicos tinha de ser o valor-trabalho.

O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento (...) capital é dinheiro, capital é mercadoria. (...) **por debaixo de sua constante variação de forma**, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, **altera sua própria grandeza** (...)

Como sujeito usurpador de tal processo, no qual ele assume ora a forma do dinheiro, ora a forma da mercadoria, porém conservando-se e expandindo-se nessa mudança, **o valor requer, sobretudo, uma forma independente por meio da qual sua identidade possa ser constatada. E tal forma ele possui apenas no dinheiro.** Este constitui, por isso, o ponto de partida e de chegada de todo processo de valorização.

(...)

Comprar para vender, ou, mais acuradamente, comprar para vender mais caro, **D-M-D'**, parece ser apenas um tipo de capital, a forma própria do capital comercial. Mas também o capital industrial é dinheiro que se transforma em mercadoria e, por meio da venda da mercadoria, **retransforma-se em mais dinheiro. Eventos que ocorram entre a compra e a venda, fora da esfera da circulação, não alteram em nada essa forma de movimento.** Por fim, **no capital a juros, a circulação D-M-D' aparece abreviada**, de modo que seu resultado se apresenta sem a mediação ou, dito em estilo lapidar, **como D-D'**, dinheiro que é igual a mais dinheiro, ou valor que é maior do que ele mesmo.

¹⁰⁶ A financeirização do capital torna essa aparência ainda mais dominante e confusa. No sistema bancário desenvolvido, onde a massa de mais-valor converte-se em massa de crédito, o capital aparece socializado e já é indiferente a sua personificação de origem. Assim, o capital se autonomiza até mesmo de seu proprietário individual que é convertido em uma espécie de rentista da produção em geral. Contudo, é evidente que o capital autonomizado de seu proprietário individual ainda é subsumido ao processo produtivo de valorização. Essa socialização do capital não implica nenhuma contradição entre acumulação e centralização, ao contrário, é resultado “natural-espontâneo” da lei geral da acumulação capitalista (MARX, 2013c, pp.72-703).

¹⁰⁷ “A concepção inteiramente defeituosa dessa mudança de forma se deve, desconsiderando-se a falta de clareza sobre o próprio conceito de valor, à circunstância de que toda mudança de forma de uma mercadoria se consuma na troca entre duas mercadorias, uma mercadoria comum e a mercadoria-dinheiro. Se nos concentramos exclusivamente nesse momento material, na troca de mercadoria por ouro, ignoramos justamente aquilo que se deve ver, a saber, o que se passa com a forma. Ignoramos, assim, que o ouro, como simples mercadoria, não é dinheiro e que, em seus preços, as outras mercadorias relacionam-se com o ouro como com sua própria figura monetária.” (MARX, 2013c, pp.178-179). Ou ainda, *ibidem*, pp.154-156; *ibidem*, nt.32.

Na verdade, portanto, D-M-D' é a fórmula geral do capital **tal como ele aparece imediatamente** na esfera da circulação. (MARX, 2013c, pp.230-231)

Não surpreende que logo antes dessa passagem Marx (ibidem, p.228, nt.6) faça uma longa citação de Aristóteles sobre a crematística. Afinal, as formas sob as quais o capital se efetiva, i.e., sob as quais o valor se valoriza, são tomadas daquelas formas antediluvianas dos capitais comercial e usurário. Pelo mesmo motivo Marx volta a citar Aristóteles e a crematística logo adiante (ibidem, pp.239-240) para explicitar a contradição da fórmula geral e concluir que:

[O] capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem na circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela. Temos, assim, um duplo resultado.

Por debaixo daquelas mesmas peles, dinheiro e mercadoria, não encontramos a mesma substância ontem e hoje. O que se esconde na fórmula geral do capital, e que ela é incapaz de revelar exceto como contradição, são relações sociais de apropriação de mais-trabalho distintas uma da outra; substâncias diversas. Nos desculpamos pela repetição, mas essa é a chave para algo muito importante da nossa pesquisa: a permanência não deve ser buscada na identidade da essência, mas sim na diferença essencial - *differentia specifica* -, i.e., trata-se de recuperar a substância, agora em sua diferenciação e dinâmica.

A circulação, que aparece, portanto, na superfície da sociedade burguesa como o imediatamente dado, existe somente à medida que é incessantemente mediada. Considerada em si mesma, a circulação é a mediação de extremos pressupostos. Mas não põe esses extremos. Por conseguinte, ela própria tem de ser mediada não só em cada um de seus momentos, mas como totalidade da mediação, como processo total. É por isso que seu ser imediato é pura aparência. *A circulação é o fenômeno de um processo transcorrendo por trás dela.* (MARX, 2011a, p.196)

O problema da relação entre as esferas econômicas é o problema da interdeterminação entre a substância e o fenômeno. A mediação da substância consigo própria é o seu pôr fenomênico, a relação entre forma e conteúdo. Por isso é a origem das ilusões da Economia Política e da vulgaridade da apologética burguesa. É também o momento concreto que fundamenta a alienação como determinação externa e põe a história como “falsa” substância e teleologia. No próximo capítulo tentaremos desenvolver o processo de trabalho em geral e a mediação consigo próprio que é tanto a totalidade das esferas quanto o pôr fenomênico de tal totalidade.

II. Ontologia, história e gênese na exposição crítica do presente

[O] nosso método indica os pontos onde a análise histórica tem de ser introduzida, ou onde a economia burguesa, como simples figura histórica do processo de produção, aponta para além de si mesma, para modos de produção anteriores. Por essa razão, para desenvolver as leis da economia burguesa não é necessário escrever a história efetiva das relações de produção. Mas a sua correta observação e dedução, como relações elas próprias que devieram históricas, levam sempre a primeiras equações - como os números empíricos, p.ex., nas ciências naturais¹⁰⁸ - que apontam para um passado situado detrás desse sistema. Tais indicações, juntamente com a correta apreensão do presente, fornecem igualmente a chave para a compreensão do passado - um trabalho à parte, que esperamos também poder abordar. Por outro lado, esse exame correto também leva a pontos nos quais se delinea a superação da presente configuração das relações de produção - e, assim, o movimento nascente, a prefiguração do futuro. (MARX, 2011a, p.378)

Uma grande “ilusão” do capitalismo é preservar a forma da antiga propriedade e inverter completamente seu conteúdo.

Originalmente, o direito de propriedade apareceu diante de nós como fundado no próprio trabalho. No mínimo esse suposto tinha de ser admitido, porquanto apenas possuidores de mercadorias com iguais direitos se confrontavam uns com os outros, mas o meio de apropriação da mercadoria alheia era apenas a alienação [Veräußerung] de sua mercadoria própria, e esta só se podia produzir mediante o trabalho. Agora, ao contrário, a propriedade aparece do lado do capitalista, como direito a apropriar-se de trabalho alheio não pago ou de seu produto; do lado do trabalhador, como impossibilidade de apropriar-se de seu próprio produto. A cisão entre propriedade e trabalho torna-se consequência necessária de uma lei que, aparentemente, tinha origem na identidade de ambos. (MARX, 2013c, p.659)

O fato dos contratualistas britânicos baterem cabeça sobre essa questão nada significa para os modernos apologetas que apenas ignoram tal contradição (contradição que se explicita na teoria moderna da colonização; MARX, 2013c, pp.835-844). O caminho da riqueza é vendido como acúmulo de trabalho árduo, parcimônia e frugalidade desse acúmulo, criatividade, mérito e virtù empreendedora na transformação desse tesouro em mais-tesouro. A origem dessa aparência é a propriedade sobre o produto do trabalho. Mas em que consiste a propriedade em sua forma originária e primitiva? Não na propriedade do produto do trabalho, mas sim de suas condições objetivas (MARX, 2011a, p.424). É evidente que a propriedade moderna preserva essa forma dado que é o proprietário dos meios de produção quem torna-se

¹⁰⁸ Comentário típico de um manuscrito; aparentemente escrito para o próprio autor e de difícil compreensão para qualquer um que não o próprio autor. Um outro comentário ainda mais obscuro sugere uma relação: “Assim, se o universal [capital em geral, A.V.], por um lado, é somente *differentia specifica pensada*, por outro, é forma real *particular* ao lado da forma do particular e do singular [capitais particulares, A.V.]. (Nós retornaremos mais adiante a esse ponto, que, apesar de [possuir] um caráter mais lógico do que econômico, provará ser de grande importância no desenvolvimento de nossa investigação. Assim como na álgebra. Por exemplo, a, b, c são números; números em geral; contudo, são números inteiros em relação à a/b, b/c, c/b, c/a, b/a, etc., que, todavia, os pressupõem como elementos gerais.)” (MARX, 2011a, pp.370).

proprietário do produto do trabalho. No entanto, seu conteúdo foi negado uma vez que a propriedade já não é a relação entre o trabalho e suas condições objetivas, mas sim uma mercadoria. Ou seja, a propriedade é negada pela socialização do trabalho e a não-propriedade do trabalho socializado - a propriedade de poucos é a não-propriedade de muitos (dissolução da propriedade privada fundada no próprio trabalho: MARX, 2013c, pp.830ss).

Portanto, assim que essa forma contraditória deixa de existir, aparece que eles possuem esses meios de produção socialmente, e não como indivíduos privados. A propriedade capitalista é apenas uma expressão contraditória de sua propriedade social – i.e., sua propriedade individual negada – das condições de produção. (MARX, MECW 34, p.108)¹⁰⁹

A aparência burguesa da propriedade sobre o produto do trabalho tem seu fundamento concreto na forma social onde as condições objetivas tornam-se, **predominantemente** (forma geral do produto), produtos do trabalho na forma de mercadorias (não mercadoria simples, indeterminada, mas como **momento do capital**); em contraste com a aparência antiga cujo fundamento concreto era a relação, mediada pela comunidade, entre o trabalho e suas condições objetivas - vê-se claramente como formas equivalentes (em abstrato) permanecem em conteúdos sociais tão diferentes (portanto, em sua forma genérica, abstrata, a propriedade nada diz quando separada de sua substância, i.e., uma relação social específica entre trabalho e condições objetivas)¹¹⁰. O resultado do processo histórico que desenvolve as forças produtivas para além de suas primeiras determinações naturais é a própria história das relações de propriedade - o descolamento da terra como condição objetiva predominante do trabalho é o fundamento da riqueza móvel cuja substância é o trabalho (abstrato). A forma móvel e social mais desenvolvida das condições objetivas de produção é o capital¹¹¹. O dinheiro só pode assumir sua função como momento do capital efetivo nesse atual estágio de desenvolvimento das forças produtivas; estágio que faz sua estréia no palco da história como manufatura (quando a subsunção formal possibilita o mais-valor absoluto; embora como momento unilateral do capital, como pressuposto que não é ainda seu resultado).

¹⁰⁹ “Therefore, as soon as this contradictory form ceases to exist, it emerges that they own these means of production socially, not as private individuals. Capitalist property is only a contradictory expression of their social property- i.e. their negated individual property—in the conditions of production”.

¹¹⁰ A aparência de que a propriedade burguesa consiste na propriedade em geral decorre do caráter universal da relação entre o trabalho e suas condições objetivas. Posta nessa simplicidade genérica a substância formal é imediatamente universal, como relação necessária do metabolismo ontológico, e seu conteúdo material é a potência sobre a qual se realiza a atividade sensível. No entanto, a comunidade é sempre um pressuposto das formas (pré-capitalistas) historicamente determinadas da propriedade (MARX, 2011b, pp.388ss).

¹¹¹ “Decerto a propriedade é originalmente *móvel*, porque o ser humano apodera-se primeiramente dos frutos da terra já prontos, dentre os quais estão, entre outros, também os animais, e, para ele, especialmente os domesticáveis. Todavia, até mesmo esse estado de coisas - caça, pesca, pastoreio, viver de frutos das árvores etc. - supõe sempre apropriação da terra, seja para fixar residência, seja para o nomadismo, seja para o pastoreio dos animais etc.” (MARX, 2011a, p.403).

Antes de prosseguir a exposição crítica da propriedade como relação entre o trabalho e suas condições objetivas - e, por conseguinte, do trabalho consigo mesmo, i.e., onde ele põe seus próprios pressupostos - temos de observar com maior atenção o processo de trabalho e a produção em geral. No entanto, isso deve ser feito sem hipostasiar a produção como aquela origem fora da história da Economia Política.

A produção e a circulação de mercadorias são, porém, fenômenos que pertencem aos mais distintos modos de produção, por mais variados sejam em sua dimensão e alcance. Portanto, ainda não se sabe nada da *differentia specifica* desses modos de produção e, por conseguinte, não é possível julgá-los enquanto se conhecem apenas suas categorias abstratas, comuns a todos os modos de produção. Em nenhuma ciência além da economia política impera tal pedantaria acompanhada de lugares-comuns tão elementares. (MARX, 2013c, p.187, nt.73) [esse *locus communis* dos economistas modernos também aparece em MARX, 2011a, p.40]

ou ainda:

[Todas] as épocas da produção têm certas características em comum, determinações em comum. A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse *Universal*, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. (...) As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade (...) não seja esquecida a diferença essencial. (MARX, 2011a, p.41)

Ambas as passagens apresentam em linhas gerais o problema do fundamento ontológico e sua diferenciação em formas particulares na questão das formas sociais historicamente colocadas - i.e., o processo de trabalho e as relações de produção (vide MARX, 2013c, pp.255-275). A partir dessa problemática surge a necessidade de compreender qual o lugar próprio da história na exposição crítica que Marx faz tanto das categorias quanto da própria teoria da Economia Política, já que tal teoria econômica é expressão de uma forma social específica - o que exige ir além das linhas gerais (e.g., o processo de valorização, MARX, 2013c, pp.263-275). Aqui desenvolvemos - parcialmente - a crítica da substância como alienação, como uma determinação exterior ao homem e que põe a história como um movimento fechado, como um destino manifesto ou *in statu viae* (em processo teológico-teleológico). A historiografia atual, com muita justiça, se voltou contra tal substância alienada¹¹². No entanto, não raro, fez isso pela mera expulsão ou dissolução de toda e qualquer substancialidade. Por isso, buscamos recuperar a substância que põe a história como um movimento aberto (de um ser modal) tal

¹¹² Marx critica violentamente a separação entre substância e sujeito pela especulação alemã na figura de Sancho (Stirner); “A organização do trabalho de Sancho mostra claramente o quanto todos esses cavaleiros filosóficos da substância se apoiam em meras fraseologias. A subsunção da ‘substância’ ao ‘sujeito’, à qual eles dedicam as palavras mais sublimes - isto é, o rebaixamento da ‘substância’, que domina o ‘sujeito’, a um mero ‘acidente’ desse sujeito - mostra-se como mero ‘discurso vazio’” (MARX & ENGELS, 2007, p.381).

como desenvolvida pelo materialismo histórico de Marx (também Engels, guardada as diferenças entre ambos os pensadores).

Não há em Marx nada que sustente uma interpretação transcendentalista entre indivíduo e história. Ao contrário, o passado não aparece para o homem simplesmente como uma determinação exterior, nisso consiste tão somente a história como alienação e estranhamento do gênero. Não obstante, a história é a própria determinação interior do homem não apenas porque suas relações objetivas com a exterioridade já se encontram historicamente postas como atividade humana, mas também porque sua própria subjetividade é ciência de si como ser historicamente autoposto. Ele, o indivíduo de carne e osso, é membro do gênero tanto porque é produto da atividade genérica passada quanto porque suas potências, sua abertura modal, se efetivam sobre a exterioridade objetiva como atividade genérica - o homem é, conscientemente (mas não onisciente), produto e produtor da história. Portanto, a primeira coisa que devemos abandonar quando procuramos compreender Marx é a cisão transcendental entre os homens; o homem é um ser social não apenas entre os vivos, mas, também, frente aos antepassados. Não raro, o *teoricismo* tende a apresentar o indivíduo como singularidade que se relaciona com o gênero externamente; a história torna-se um passado herdado sem mediações, o gênero se atomiza em *bellum omnium contra omnes* e o social transmigra para o corpo de um Leviatã onde o indivíduo nega-se a si mesmo¹¹³. Mas esse indivíduo singular do *teoricismo* permanece carente da exterioridade e, portanto, história, gênero e social reaparecem no *teoricismo* como meios necessários de sua efetividade - como estranhamento.

Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o gênero [humano]. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada. (MARX, 2004a, p.84)

Não é preciso grande esforço para ver que o indivíduo do *teoricismo* é a imagem do homem burguês, mas é muito mais difícil fazer a crítica dessa imagem levando em consideração que a aparência, o fenômeno, é a forma objetiva da atividade dos homens concretos e não mera fantasia do teórico. O transcendentalismo que põe o fenômeno como mundo mental, que nega seu estatuto ontológico, é também - junto com o *criticismo* - um substituto para a falta de desenvolvimento histórico (ver aqui nt.116).

Ora, que a história é imanente ao ser social do presente é exatamente o que atesta o caráter histórico da materialidade (aquilo que o empirismo ingênuo toma imediatamente por

¹¹³ Ou seja, que o passado é uma natureza insuperável que nos atormenta, que os indivíduos são singularidades contrapostas e que o nexos de tais singularidades é o Estado onde elas se negam.

materialidade já é humanidade objetivada pela atividade sensível; e.g., a cerejeira em *Ideologia Alemã* não serve apenas para criticar a “certeza sensível” de Feuerbach, mas, também, como crítica da falsa oposição entre natureza e história sustentada na teologia da substância imutável e degradação do fenomênico *IN MARX & ENGELS*, 2007, p.31). Também a história, enquanto autorrealização aberta do gênero, não é a dissolução da objetividade anteriormente posta - isso seria a negação simples, não dialética, do gênero. A imanência do gênero só pode ocorrer de fato na forma dialética da negação como suprassunção da objetividade anteriormente posta (negação da negação) - nisso consiste o afastamento das barreiras naturais como atividade humana (o homem não se torna menos natural em seu desdobramento e sim torna a natureza mais humanizada; o homem não transcende através da história¹¹⁴ e sim faz da exterioridade imanência). O materialismo não é, portanto, apenas histórico mas histórico-dialético¹¹⁵. E se assim pensava Marx nenhuma referência histórica pode ser estranha ao presente (“nada do que é humano me é estranho” [*nihil humani a me alienum puto*], Públio Terêncio Afro *IN MECW* 42, p.568; *tb. MECW* 39, p.403).

Assim como o homem não pode livrar-se da religião sem antes abolir a miséria humana que a sustenta, também a História não pode livrar-se do pior da metafísica apenas fechando os olhos¹¹⁶. Os essencialismos antropológicos¹¹⁷, por exemplo, não desaparecem nem pela crítica nem pela autocrítica, quanto menos pela fraseologia solta das neutralidades axiológicas.

¹¹⁴ Embora o transcendentalismo tenha de ser expressão teológica ou filosófica que pressupõe o processo histórico. Apenas quando a atividade sensível já pôs, em determinado grau, uma natureza humanizada, i.e., uma subjetividade objetivada, uma objetividade cujo os pressupostos são resultado de sua atividade sensível e não a natureza imediata, é que natureza original e natureza originada aparecem contrapostas, estranhadas.

¹¹⁵ Estamos cientes do caráter polêmico dessa terminologia, mas ela é, de fato, muito precisa. Marx não fala jamais de uma dialética da matéria em si. Entendemos que materialismo se refere à materialidade [*Materiatur*], i.e., ao substrato da atividade sensível humana. Daí, materialismo histórico-dialético fazer referência unicamente ao processo histórico desse substrato da atividade sensível e, conseqüentemente, das transformações da atividade sensível no processo histórico desse substrato. O fundamento histórico-dialético do materialismo como apresentamos aqui nada tem em comum com aquelas **sobreposições** dos seres inorgânico e orgânico sobre o ser social. O que procuramos expor como dialético é a atividade sensível humana como suprassunção das determinações naturais e não como negação simples. A objetividade é posta e pressuposta da atividade sensível e não pode, portanto, ser abolida. Até mesmo os fundamentos inorgânicos e orgânicos que o ser social tem de pôr como mediações de si não podem estar em uma relação de negação simples com ele. Para a historiografia a positividade simples conduz ao determinismo teleológico e a negação simples dissolve a história em amontoados de eventos. Não se trata nem de lei nem de lógica, mas tão somente daquela exigência de suprassumir as condições concretas para o desenvolvimento histórico. Em resumo, trata-se de colocar - contra o transcendental e o especulativo - a atividade sensível como posta e pressuposta, embora sempre resultado da atividade do ser social, de uma história imanente.

¹¹⁶ Contra essa inversão mistificadora (crítica unilateral negativa) Marx (e Engels!) dedicou longo esforço em toda a sua obra. Tal esforço não visava alertar, em tom professoral, o pensamento *crítico crítico*, ou *criticismo*, principalmente em sua vertente alemã, da impotência de suas filosofias “revolucionárias”. Em absoluto acordo com o que considerava a tarefa da filosofia que está a serviço da história (MARX, 2013a, p.152) buscou com sua crítica desvelar o próprio *criticismo* como forma não sagrada da autoalienação, “como um substituto para a falta de desenvolvimento histórico” (MARX & ENGELS, 2007, pp.29-30).

¹¹⁷ A antropologia é sempre tratada aqui como filosofia, não como a vertente das Ciências Sociais.

Quando desvela as relações fetichizadas ainda no primeiro capítulo de *O Capital* Marx recorda que a descoberta da composição do ar pela Química moderna não dissolveu a atmosfera (MARX, 2013c, p.149). Essa exigência da superação das condições concretas seja da religião seja do fetiche conectam o Marx da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844)¹¹⁸ ao Marx “maduro” de *O Capital* (1867/1872). Um outro arco abrange um tempo ainda maior na vida do comunista alemão. Qual seja, a problemática da autorrealização do homem, i.e., como ser de determinação interna - dito em linguagem tão compreensível quanto imprecisa: liberdade¹¹⁹.

A História, pelo menos enquanto disciplina atual, não deseja ser reduzida à uma Lógica¹²⁰. O historiador atual parece desconfortável na presença de deduções silogísticas a partir de conceitos; em acontecimentos que emergem como teoremas; em historiografias que se parecem mais com teorias especulativas. No entanto, ao fechar os olhos frente ao monstro do essencialismo antropológico, pela vã negativa das narrativas pós-modernas, a História apenas se recusa a enfrentar o problema. De tempos em tempos, quando exige a realidade objetiva e já não é mais possível permanecer apático no mundo imaculado da recusa, ela abre os olhos e vê na sua frente a mesma esfinge humana... imóvel.

Todo desenvolvimento, qualquer que seja sua substância, pode ser representado como uma série de diferentes etapas de desenvolvimento que estão conectados de tal maneira que uma forma a negação da outra. Se, por exemplo, um povo se desenvolve da monarquia absolutista para a monarquia constitucional, ele nega o seu antigo ser político. Em nenhuma esfera, pode ocorrer um desenvolvimento sem se negar o modo de existência anterior. A negação traduzida para o idioma da moral significa: recusa [*Verleugnen*].

Recusa! [*Verleugnen!*] Com este clichê, o filisteu como crítico pode condenar qualquer desenvolvimento sem entendê-lo; Ele pode, solenemente, armar ao seu lado o não-desenvolvimento desenvolvido como moral imaculada. Assim, a fantasia religiosa das nações tem, em grande parte, estigmatizado a história, transpondo a idade da inocência, a idade de ouro, para a pré-história, em um tempo em que nenhum desenvolvimento histórico tomava corpo e, portanto, sem negação e sem recusa [*kein Verneinen, kein Verleugnen*]. (MARX, “Moralising Criticism and Critical Morality”

¹¹⁸ tb. em *A Ideologia Alemã* essa exigência é explicitada na crítica ao *inumano* de Stirner (MARX & ENGELS, 2007, p.415; o fundamento concreto desse *inumano* está em *ibidem*, p.416).

¹¹⁹ O movimento expositivo feito aqui pretende reencontrar a imanência da determinação interna, subjetividade, com a determinação externa, objetividade, e não reproduzir as críticas unilaterais de um ou outro pólo da transcendentalidade.

¹²⁰ Para não incorrer em fraseologias absurdas e vazias de tipo irracionalista é imperativo recordar que não existe História sem lógica - aliás, não existe nenhum pensamento ou exposição na sua ausência! (a imanência ontológica entre necessidade e possibilidade se contrapõe radicalmente à noção moderna de livre narrativa) Enquanto método de avançar do conhecido ao desconhecido (ENGELS, 2015, pp.164-165; LUKÁCS, 1999, p.104) ela é o produto incontornável de milhares de anos de desenvolvimento intelectual como apreensão subjetiva da objetividade enquanto atividade humana (e.g., a dialética de Platão ou os analíticos de Aristóteles, Nyaya indiana, moísmo chinês e outras tantas que desconheço ou desconhecemos). A face da Lógica que aqui buscamos criticar é sua autonomização do concreto e seu retorno como movimento vazio de conteúdo que põe o “real”. Desenvolver tal questão aqui é fora de propósito.

(Contra K. Heinzen) [out. 1847] IN MECW 6, p.317; trad. nossa. *Verleugnen!* é o termo no original IN MEW B.4, pp.336-337)¹²¹

O homem é o incontornável fundamento da história, e o capitalismo tornou evidente, via urgência ecológica, o homem como fundamento incontornável também da história natural¹²². Como as Ciências Humanas lidam com tal fundamento não é uma escolha da própria Ciência. O fundamento permanece ali, objetivamente, querendo ou não querendo o pretensão teórico. Dito isso, a História tem um único objeto (ou sujeito se preferido): toda e qualquer forma de movimento humano. E isto traz uma outra categoria incontornável da história: o movimento. Na obra de Lukács, volume I de *Para uma ontologia do ser social*, capítulo IV, item 3, *Historicidade e universalidade teórica*, o revolucionário húngaro vai buscar no famoso fragmento heraclítico da impossibilidade de banhar-se duas vezes no mesmo rio uma categoria bastante rejeitada pela historiografia, mas que Marx, como mostra a citação acima, não se intimida em usar, a categoria de substância. Lukács não está interessado na História do conceito de substância, mas sim na substância como princípio fundamental e no fato ontológico básico de que matéria e movimento representam dois momentos da mesma relação de substancialidade (LUKÁCS, 2012, p.340). Ou seja, ele quer reencontrar os momentos que a tradição separou pela degradação do mundo fenomênico em benefício de uma substância estática e abstrata.

De fato, não existe história onde não existe movimento. Mas, também, o movimento sem mudança é um movimento vazio. Isso ocorre sempre que o movimento encontra sua substância, ou essência, não em si mesmo, i.e., como uma determinação exterior. A própria história já figurou como tal essência externa, quando se acreditou que a história tinha um sentido próprio e que aos homens caberia realizá-la. E eu não me refiro apenas ao Espírito hegeliano que através da astúcia da razão faz dos homens meros instrumentos de sua realização, ou à fábula das abelhas ou à mão invisível do mercado. A escatologia católica faz da totalidade histórica uma criação em *statu viae* na qual o homem foi chamado a tomar parte para a

¹²¹ Any development, whatever its substance may be, can be represented as a series of different stages of development that are connected in such a way that one forms the negation of the other. If, for example, a people develops from absolute monarchy to constitutional monarchy, it negates its former political being. In no sphere can one undergo a development without negating one's previous mode of existence. Negating translated into the language of morality means: denying.

Denying! With this catchword the philistine as critic can condemn any development without understanding it; he can solemnly set up his undevelopable undevelopment beside it as moral immaculateness. Thus the religious phantasy of the nations has by and large stigmatised history, by transposing the age of innocence, the golden age, into pre-history, into the time when no historical development at all took place, and hence no negating and no denying.

¹²² O exame de Francês para a conclusão do “Ensino Médio” de Karl Marx (ago. 1835) leva o curioso título de “Exemples, qui servent à prouver, que l'homme peut motiver les influences du climat, qu'i l habite” (Exemplos que servem para provar que o homem pode motivar as influências do clima onde ele habita). Ver aqui nt. 124.

glorificação do Criador¹²³. E se Hegel é um cachorro morto na História a influência da noção teológica do livre-arbítrio não é. A escatologia católica colapsa, aliás, os conceitos de liberdade, destino e história na essencialidade exterior da humanidade. E quem acreditar que o historiador sobrevoa tudo isso com neutralidade axiológica deveria fundar o campo da Suprahistória.

Quando a História assume uma dessas determinações exteriores como natureza, substância, essência ou quiddidade, ela se esvazia de conteúdo histórico. Para todos os efeitos, o movimento de realização de uma natureza exterior desse tipo (necessária e não-modal) abomina qualquer mudança real. Aristóteles possui uma bela imagem para esse movimento que abomina a mudança; tudo aquilo que é sem vir-a-ser nem deixar-de-ser, que não foi gerado e nem perecerá, tudo aquilo que é eterno, que move sem se mover, é um motor imóvel. A figura mais simples desse motor imóvel - segundo Aristóteles porque mais próxima de nós, i.e., dada à experiência, e, por isso, já aparece na Física (III) e não apenas na Metafísica -, é o corpo celeste com seu eterno movimento circular que inegavelmente se move mas que em momento algum se diferencia (para Aristóteles a eternidade existe na natureza, i.e., é uma categoria ontológica de determinados seres naturais; não precisamos apelar para a Deidade - não necessariamente religiosa - no livro Λ da Metafísica). “A eternidade do movimento não basta para determinar a concretude específica da historicidade” (LUKÁCS, 2013, p.341).

Um jovem Karl Marx, ainda com 17 anos, é o autor de uma redação escrita para o colégio intitulada *Reflexões de um jovem sobre a escolha de uma profissão* (ago. 1835)¹²⁴. É impossível aproximar um Marx tão jovem do maduro crítico da Economia Política. No entanto, o primeiro parágrafo saído dessa cabeça precoce tem uma assustadora semelhança com os cabelos brancos do autor de *O Capital*.

A natureza ela mesma determinou a esfera de atividade em que o animal deve se mover, e ele se move pacificamente no interior dessa esfera, sem tentar ir além dela, sem nem sequer suspeitar de uma outra qualquer. Para o homem, também, a Deidade deu um objetivo geral, o de enobrecer a humanidade e a si mesmo, mas deixou para o próprio homem a escolha dos meios pelos quais esse objetivo pode ser alcançado; Ele deu ao homem a liberdade de escolher a posição que julga mais adequada na sociedade e de onde pode elevar o máximo possível a si e a sociedade.

¹²³ Ver aqui nt.59.

¹²⁴ Essa redação é parte dos exames finais do “ensino médio” feitas por Karl Marx durante o mês de Agosto de 1835 (além dessa redação estão disponíveis seus exames de Religião, Francês, Latim, Grego e Matemática IN MEW B.1, 1975, pp.445-472; MECW 1, 1975, pp.636-644). Marx recebeu o Certificado que o habilitava a ingressar no Ensino Superior em 24 de Setembro de 1835 (MEW B.1, p.472, MECW 1, p.644) e, já em 17 de Outubro do mesmo ano, Marx se matricula em cursos de jurisprudência na Universidade de Bonn (MECW 1, 1975, p.657) - a matrícula de sua transferência para a Universidade de Berlin é de 22 de Outubro de 1836 (MECW 1, p.703). O Certificado de liberação da Universidade de Bonn que atesta a data de sua matrícula traz o informe curioso de sua detenção de um dia por perturbar a paz, desordem e embriaguez noturna (o registro marca a detenção em 16 de Junho de 1836; fotografia IN CALDAS, Marcos J. “Carolus Henricus Marx: Bonn, Berlim e Jena. Marx em seus tempos studentis”, NIEP, 2013, p.16. In: <<http://www.niepmarx.blog.br/MManteriores/MM2013/Trabalhos/Amc424.pdf>>. Acesso em: 26 Out.. 2017).

(MARX, "Reflections of a Young Man on the Choice of a Profession" [1835] IN MECW 1, 1975, p.3; trad. nossa)¹²⁵

Salta aos olhos a problemática da autorrealização do homem e da humanidade, mas também é de se notar a centralidade do trabalho, aqui como profissão, nesse processo de autorrealização e do seu papel na distinção ontológica - ainda teológica e insuficiente - com a natureza. No entanto, nenhuma assustadora semelhança pode encobrir a imensa distância já com o Marx de 1846¹²⁶, no período em que completava 28 anos (o texto que tratamos aqui foi escrito entre 20 de abril e 11 de maio). Para alguém que já superou abstrações tão desenvolvidas tinha de soar intolerável as mais vulgares abstrações da autorrealização. Em uma publicação contra o "*true socialist*" e editor do jornal "*Volks-Tribun*", H. Kriege, lemos:

4) O que segue é o ideal do homem comunista: "Ele traz a marca da espécie" (e quem não a traz pelo simples fato de sua existência?), "Determina seus próprios objetivos de acordo com os objetivos da espécie" (como se a espécie fosse uma pessoa que pudesse ter objetivos) "e procura ser completamente independente apenas para se dedicar à espécie com tudo aquilo que ele é e for capaz de se ser" (total auto-sacrifício e auto-degradação diante de um nebuloso conceito da fantasia).

5) A relação do indivíduo com a espécie também é descrita no seguinte absurdo extravagante: "Todos nós e nossas atividades particulares são apenas sintomas do grande movimento que está em andamento nas entranhas da humanidade". "Nas entranhas da humanidade" - onde é isso? De acordo com essa proposição, então, pessoas reais são apenas "sintomas", características de um "movimento" que está em andamento "nas profundezas" de um fantasma conjurado pelo pensamento. (MARX & ENGELS et. al, "Circular Against Kriege" [1846] IN MECW 6, 1976, p.45; trad. nossa)¹²⁷

Essa crítica dirigida a Kriege mostra que Marx não abandonou a inquietação de juventude e sim que avançou a problemática da autorealização do homem através da autocrítica daquela substância exterior, que aparecia no Marx precoce como humanidade e que em Kriege se disfarça primeiro de espécie para logo em seguida se revelar como humanidade abstrata.

¹²⁵ "Nature herself has determined the sphere of activity in which the animal should move, and it peacefully moves within that sphere, without attempting to go beyond it, without even an inkling of any other. To man, too, the Deity gave a general aim, that of ennobling mankind and himself, but he left it to man to seek the means by which this aim can be achieved; he left it to him to choose the position in society most suited to him, from which he can best uplift himself and society".

¹²⁶ Ou mesmo de 1844. Compare a redação de 1835 com a exposição sobre o ser genérico (Gattungswesen) dos Manuscritos Econômico-filosóficos (MARX, 2004a, pp.83-85). Durante a década de 1840, Marx opera uma série de rápidos movimentos teóricos; o motivo dessa revisão acelerada e fértil tem de ser a própria década com suas passagens de autonomização das classes e da efetivação da contradição como antagonismo. A aproximação é claramente a expressão de uma questão concreta do nosso tempo.

¹²⁷ "4) The following is the ideal of the communist man: "He bears the stamp of the species" (and who does not do so by the mere fact of his existence?), "determines his own goals according to the goals of the species" (as if the species were a person who could have goals) "and seeks to be completely his own, solely in order to dedicate himself to the species with everything that he is and is capable of becoming" (total self-sacrifice and self-abasement before a vaporous fantasy-concept).

5) The relationship of the individual to the species is also described in the following extravagant nonsense: "All of us and our particular activities are but symptoms of the great movement which is afoot in the inner depths of mankind." "In the inner depths of mankind"—where is that? According to this proposition, then, real people are only "symptoms", features of a "movement" that is afoot "in the depths" of a phantom conjured up by thinking".

Marx questiona, ironicamente, onde se encontram as tais entranhas da humanidade, e já responde, enfaticamente, que tal humanidade não passa de um fantasma conjurado pelo pensamento.

É bastante evidente que com esse movimento imóvel das substâncias externas (noções antropológicas) nós não vamos chegar em nenhum fundamento ontológico da historicidade. Quando muito vamos confundir a história com o movimento de exteriorização das entranhas desse fantasma conjurado pelo pensamento. Onde antes tínhamos Heráclito temos agora Epicuro. Sem uma determinação interior, sem uma liberdade individual, sem o *clinamen* - o desvio sem causa exterior -, os átomos de Demócrito jamais dariam origem ao universo. Se foi por esse motivo que Marx escolheu como tema de seu doutoramento (1841) a diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro, ou em que grau essa investigação contribuiu para avançar aquele humanismo abstrato da adolescência, ultrapassa nosso tema. Nesse mesmo período Marx¹²⁸ estava traduzindo o livro III do De Anima de Aristóteles, obra que trata justamente de investigar os fundamentos ontológicos nos diferentes graus de autonomia entre os seres orgânicos e que tem no livro III o homem como ser particular. Não é à toa que poucos anos depois ele vai encontrar no materialismo histórico-dialético¹²⁹ o fundamento não-especulativo necessário para o programa crítico que irá ocupar o resto de sua vida. Curiosamente, no ano de 1801, um jovem Hegel de 31 anos de idade, em uma dissertação de habilitação para o cargo de professor na Universidade de Jena, se compromete com a ideia aristotélica (HEGEL, 2012, p.67) de imanência necessária dos corpos celestes. Compromisso que se converterá futuramente em prejuízo contra o *clinamen* (imanência modal) de Epicuro.

¹²⁸ O manuscrito original se encontra no acervo do IISH em Amsterdam e pode ser consultado virtualmente em Exzerpte von Karl Marx B 1 (ARCH0086 B 1) em <<http://hdl.handle.net/10622/ARCH00860%2EB%201?locatt=view:pdf>> acesso em: 26 Out. 2017. Versão transcrita em MEGA2 IV.1, “Exzerpte und Notizen bis 1842.”, 1976, pp.155-182. Marx se utiliza da versão em grego, comentada em latim, “Aristotelis de anima libri tres”, organizada em 1833 por Adolph Trendelenburg. A crítica de Marx à leitura que Trendelenburg faz do *De Anima* aparece em sua tese doutoral (e.g., MECW 1, p.38).

¹²⁹ É em “A Ideologia Alemã” de 1845/46 que encontramos uma primeira sistematização da questão. No entanto, me parece exagerado - contraditório e equivocado - tomar o materialismo histórico-dialético como pronto e acabado já em 1846. Em textos como “Carta a Otechestvenniye Zapiski” (~1877) e “Carta a Vera Zasulich” (1881) Marx certamente avança sobre a visão unilateral do movimento efetivo das contradições apenas nos centros do capital desenvolvido (MARX & ENGELS, 2007, p.38-39, nt.c; “Letter to Otechestvenniye Zapiski” IN MARX & ENGELS, MECW 24, 1989a, pp.196-201; “Letter to Vera Zasulich” IN MARX & ENGELS, MECW 24, 1989a, pp.346-371). Também é um fato que o Marx de 1846 não compreendia ainda o capital, o que deixou marcas em sua exposição histórica como, por exemplo, os “*capitalistas* romanos” da época de Augusto (MARX & ENGELS, 2007 [1845-1846], p.31; contra isso ver MARX, 2011a [1857-1858], p.422). Porém, é preciso manter em mente que “avançar” a questão não é o mesmo que negar *tout court* sua forma anterior; seja em 1846 ou 1881 (ou 1867, ou 1877, etc) a separação generalizada entre produtores e meios de produção - a concentração da propriedade e socialização do trabalho -, a acumulação primitiva e a acumulação de capital, é o fundamento primeiro do movimento contraditório da época do capital - da gênese dos expropriadores à sua expropriação pelos expropriados.

Ora, a ação de Deus não é externa ou mecânica, nem arbitrária ou fortuita. (...) Mas a mecânica se esquivava dessa noção [o princípio imanente e interno das forças opostas], não compreendendo nem Deus nem a verdadeira força, nem o que seja interno e necessário. (HEGEL, 2012, p.73)

Apesar de aproximações - ora válidas ora exageradas - é possível observar quão distante Marx se encontrava de Hegel já em 1841.

Toda historiografia que projeta sobre o homem uma substância exterior, ou seja, que faz do homem real apenas um sintoma dessa fantasia, termina inevitavelmente como a mais pura e simples apologia de um sentido evolutivo da história - como teleologia que efetiva o princípio. Por isso que na Introdução da Circular Contra Kriege citada acima lê-se que esse tipo de pregação do Amor¹³⁰ e da Humanidade é um perigo gigantesco para a classe trabalhadora. Reinvocando aquela condição concreta que suporta o fetiche podemos ver quão complicado é para a História escapar, ou mesmo fazer a autocrítica, de um essencialismo antropológico do homem burguês.

Étienne de Condillac, em sua “Dissertação Sobre a Liberdade” [1754] (1993, pp.245-254) promete partir do homem antes de contrair qualquer hábito, promete destruir todos os sistemas metafísicos, tomando como início uma *estátua* que “não encontra nenhum obstáculo aos seus desejos” - vamos deixar de lado o ridículo de destruir todas as metafísicas através da metafísica do imediato desejo. §1. Essa *estátua* veio ao mundo - feita do pó não metafísico da terra - sem qualquer hábito, mas *sabe* desfrutar “daquilo que possa lhe proporcionar o *máximo* prazer”. §2. Ela tem vários desejos simultâneos, mas *nenhum prevalece*. §3. Mas eis que surge [sic!] um desejo *maior* - aparentemente uma maçã não metafísica. §4. Agora, como ocorre naturalmente [sic!] - sem razões metafísicas -, nossa *estátua* é expulsa do Éden. §5. Em agonia, a *estátua* “lembra as circunstâncias em que foi mais feliz” e se arrepende. §6. “O arrependimento, que experimenta com frequência, *ensina-lhe* quão importante é deliberar antes de decidir”. §7. Ela delibera com o suor de seu rosto. §8. Ela resiste a seus desejos. §12. Portanto, ela é livre. Tamanha estultice em apenas quatro páginas! A *estátua* que deseja, que sabe desfrutar dos prazeres, que sofre, que se arrepende, que é capaz de aprender e deliberar pela dor e arrependimento, é, segundo o “demolidor” de metafísicas, o início não metafísico da

¹³⁰ O texto citado de 1846, “Circular Against Kriege”, não é uma autocrítica da defesa do amor feita por Marx dois anos antes em “A Sagrada Família” (1844 [1845]) - bem ao contrário, a posição de 1846 expressa a coerência com o Marx de 1844. O “amor” defendido por Kriege é o mesmo “amor” criticado por Edgar Bauer, i.e., o amor especulativo, apenas com sinais morais invertidos. A crítica que Marx dirige contra Bauer em “A Sagrada Família” (MARX & ENGELS, 2011, pp.31-34) não é a defesa do amor especulativo; “O senhor Edgar transforma o amor em um deus e em um ‘deus cruel’, seja dito, ao fazer do homem enamorado, ou seja, do amor do homem, o homem do amor, ao colocar o ‘amor’ à parte do homem como ser, autonomizando-o” (ibidem, p.31). Se Marx, em 1844, contrapunha-se ao “amor” como “deus cruel”, então, nada mais natural, também haveria de se contrapor dois anos depois ao “amor” como “deus bondoso”.

história do espírito humano em seus primórdios. É o próprio Condillac que com tal “sutileza” confessa querer vender as vantagens do método¹³¹ seguido no “Tratado das Sensações”. §18 (último da Dissertação) O homem livre é o timoneiro que com a razão navega no mar bravio das tentações. Toda essa triste ladainha só serve para introduzir a culpa e o pecado, pois a estátua de Condillac já sabe - ora! ora! -, mesmo no §1, maximizar o seu prazer e, portanto, já é, no berço, uma perfeita timoneira burguesa! O homem de Condillac, ou melhor, a estátua do abade de Mureau¹³², não passa de um fantasma conjurado pela burguesia francesa do século XVIII.

Quando Marx atirava uma pedra nunca atingia um único alvo. Em sua apresentação do processo de trabalho no capítulo 5 de *O Capital I* (2013c, pp.255-256) Marx desmonta a antropologia tanto em sua versão especulativa alemã quanto nas versões empírico-utilitaristas francesa e britânica.

A natureza não oferece imediatamente para os homens os objetos que suprem suas necessidades. Abandonemos de uma vez por todas essas antropologias do homem do País da Cocanha que recebe imediatamente, como por milagre, suas necessidades e desejos e pode se preocupar apenas com consumo, dores de estômago, mesquinhas e vigarices intelectuais, com a contemplação de si e do Cosmo. O homem, assim como os outros animais, tem de entrar em processos específicos com a natureza para se apropriar daquilo que lhe é útil ou necessário. O homem não é o único ser cujo fundamento ontológico é a atividade; o leão caça, a zebra pasta, a abelha faz mel e por aí vai. O que distingue o homem dos demais animais não é a atividade em sua forma simples e geral, mas uma atividade que ao contrário de se apropriar dos objetos como encontrados na natureza, como faz o leão com a zebra e a zebra com a grama, se apropria da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida. Ele faz isso pondo em movimento as forças da natureza pertencentes a sua corporeidade e modificando a natureza através desse mesmo movimento. Se ele modifica a natureza através do movimento de sua corporeidade segundo uma finalidade sua, então ele não apenas transforma a natureza em uma natureza sua, hominizada, mas também torna as próprias potências naturais em faculdades de sua própria corporeidade (e.g., o homem transforma a matéria natural em avião e com isso se torna capaz de voar com suas mãos e pés, manche e pedal). E é essa relação entre a atividade

¹³¹ A “sutileza” do método de Condillac está em abstrair do *ser ativo* em benefício único da sensação imediata. Certamente, abstrair não é um crime metodológico mas abstrair da essência é um exercício mental fútil que cobra seu retorno como hipóstase, essência alienada, que anima sua *estátua* como uma alma anima um ser. A estátua, aliás, é uma ótima figura para um ser esvaziado da essência.

¹³² Sua *Dissertação* apresenta forte influência do livro da Gênese; o que, por sua vez, mostra o quanto a vida religiosa permaneceu presente em seu pensamento.

de apropriação das potências da natureza e da transformação da matéria natural segundo uma finalidade própria que constitui o processo de trabalho em geral como atividade teleológica. É esse pôr uma natureza segundo uma finalidade sua ao mesmo tempo em que toma as potências naturais como suas faculdades, ou seja, o trabalho humano em geral, aquela substância interna que procurávamos desde o início de nossa exposição. Mais ainda! Dessa atividade teleológica diz Marx (2013c, p.256), “Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem que subordinar suas vontades”, ou seja, a um determinado valor de uso corresponde um determinado trabalho concreto, e o homem deve então subordinar sua vontade determinada às exigências físicas e mentais desse determinado trabalho concreto. Eis o controle de si como fundamento ontológico da liberdade concreta. Ao contrário do homem contemplativo que apenas experimenta o mundo, o homem ativo tem de pôr concretamente o objeto de sua volição e não pode, portanto, nem mesmo em sua forma mais alienada e fetichizada, ignorar as determinações objetivas de seu pôr teleológico. Mais ainda! Como produção, circulação e consumo são sempre uma totalidade social, o autocontrole e a liberdade que permitem ao homem desenvolver sua individualidade, sua subjetividade, só existem no social. Por fim, mas não por último, isso esclarece porque tem de estar aqui, na própria esfera econômica, a chave para a compreensão de todas as formas sociais historicamente determinadas. Esse fundamento ontológico, da atividade teleológica, não é uma projeção ideal do homem em sua origem primitiva, ou, como quer Condillac, o início não metafísico da história do espírito humano em seus primórdios. Ele, o fundamento ontológico do trabalho, se repete todos os dias até mesmo na produção das necessidades mais simples.

A forma econômica específica em que o mais-trabalho não pago é extraído dos produtores diretos determina a relação de dominação e servidão, tal como esta advém diretamente da própria produção e, por sua vez, retroage sobre ela de modo determinante. Nisso se funda, porém, toda a estrutura da entidade comunitária econômica, nascida das próprias relações de produção; simultaneamente com isso, sua estrutura política peculiar. Em todos os casos, é na relação direta entre os proprietários das condições de produção e os produtores diretos – relação cuja forma eventual sempre corresponde naturalmente a determinada fase do desenvolvimento dos métodos de trabalho e, assim, a sua força produtiva social – que encontramos o segredo mais profundo, a base oculta de todo o arcabouço social e, conseqüentemente, também da forma política das relações de soberania e de dependência, isto é, da forma específica do Estado existente em cada caso. Isso não impossibilita que a mesma base econômica – a mesma no que diz respeito às condições principais –, graças a inúmeras circunstâncias empíricas de diversos tipos, condições naturais, raciais¹³³, influências históricas externas etc., manifeste-se em

¹³³ As assim chamadas condições raciais aparecem aqui como determinações externas, portanto, não ontológicas do ser social. Apenas porque trata das relações de produção em geral é que Marx tem de considerar graus de desenvolvimento das forças produtivas ainda dominados pela natureza. No momento em que tais determinações

infinitas variações e matizes, que só se podem compreender por meio de uma análise dessas circunstâncias empíricas. (MARX, 2017b, p.852)

Retornando ao Marx de 1844, dos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, na seção “*Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral*” (portanto, 23 anos antes da primeira edição de *O Capital*), ali vemos Marx apresentar o homem como um ser objetivo, i.e., “um ser corpóreo, dotado de forças naturais (...) [que] pode somente manifestar sua vida em objetos sensíveis efetivos” (2004a, p.127) e que, portanto, “necessita de uma natureza fora de si, de um objeto fora de si” - em resumo, é um ser de determinações exteriores. Nenhum exemplo é mais perceptível - e recorrente - que a relação entre: 1) a digestão, força ou capacidade natural; 2) a fome, enquanto determinação exterior confessada desse próprio ser, que dessa forma se sabe carente do mundo exterior objetivo; 3) e o alimento, objeto efetivo onde manifesta sua capacidade digestiva. Dito isso, Marx então afirma enfaticamente: “mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo, por isso, ser genérico”. Ser genérico porque um ser natural humano e não apenas um ser natural, um ser de outro gênero já que não se restringe ao gênero natural (ser de determinações exteriores) - atenção! um ser natural humano e não um ser natural e humano, como se o humano fosse uma *Forma* neoplatônica que participa em sua corporeidade natural, como se humano fosse uma substância transcendente. Todo o misticismo do termo *Gattungswesen* (ser genérico) decorre da hipóstase de fantasias antropológicas, ou seja, de uma determinação exterior não natural, não objetiva. O ser genérico de Marx não é em nenhum momento considerado separadamente de suas bases naturais orgânicas e inorgânicas. São as potências naturais e a matéria natural o que ele põe em movimento para transformar a natureza imediata em seu objeto de volição. Em uma passagem que é, sem dúvida, uma das mais importantes contribuições gnosiológicas de todo o conjunto da sua obra, lê-se (2004a, p.128)¹³⁴:

Consequentemente, nem os objetos humanos são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado.

Como já foi dito, o homem não apreende o mundo como matéria natural, mas transforma a matéria natural em objeto humano, em natureza humanizada. Nesse processo, i.e., durante a atividade de transformação para si, o homem também não experimenta a natureza

externas já não correspondem mais ao desenvolvimento das forças produtivas estas tornam-se, integralmente, determinações sociais estranhas. “A Negro is a Negro. He only becomes a slave in certain relations” (MARX, “Wage Labor and Capital”, *Neue Rheinische Zeitung* No. 266, April 7, 1849 IN MECW 9, p.211; tb. 2013c, p.836, nt.256).

¹³⁴ Tb., MARX, 2004a, pp.108-110.

como sensibilidade imediata, e sim através da experiência desse objeto humano. Sua apreensão subjetiva já é da natureza humanizada. Para nós, isso implica na apreensão humanizada, subjetiva, de uma categoria natural, objetiva, central, qual seja, o tempo como temporalidade - como história. Nas palavras com que Marx conclui a passagem anteriormente citada dos Manuscritos (2004a, p.128):

E como tudo o que é natural tem de começar, assim também o homem tem como seu ato de gênese a história, que é, porém, para ele, uma [história] sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume. A história é a verdadeira história natural do homem.

Assim, a história é tanto o movimento do autopôr-se objetivamente no mundo quanto a apreensão subjetiva desse próprio movimento de objetivação - como “ciência universal unitária da história” (ciência universal unitária da história e não ciência da história universal unitária!). “Ciência universal unitária” não corresponde em nada com unidade teleológica necessária, com destino manifesto, é tão somente a consciência que se sabe autorrealização do gênero - que apreende a si mesmo naquela temporalidade objetiva que é tanto objetividade subjetivada quanto subjetividade objetivada -, que se sabe livre frente à história, mas em débito, objetivo e subjetivo, com o passado do seu gênero. O débito não é aqui nenhum laço de solidariedade moral, uma graça, mas sim a objetividade suprassumida que se tornou agora potência a disposição do gênero. Isso porque a liberdade em Marx não se assemelha em nada à liberdade burguesa da simples negação, da dissolução das objetividades - como livre fantasia do *crítico crítico* - que apenas empobrece o gênero objetiva e subjetivamente. Para Marx a liberdade é a livre disposição das objetividades, e o débito com o passado do seu gênero consiste justamente em superar o passado preservando-o (suprassumir). Consiste em apreender a totalidade genérica como sua e não em se hipostasiar como uma singularidade temporal suprahistórica, idealmente livre da objetividade e subjetivamente miserável (MARX & ENGELS, 2007, pp.292-294). Mas enquanto o produto domina a produção, e a atividade é subsumida ao resultado, a finalidade da atividade sensível ainda não é o ser e sim sua carência. A subsunção do trabalho ao capital, do valor de uso ao valor, põe historicamente, ainda que de maneira estreita, a condição de superar a carência como finalidade da atividade sensível.

Alguns pensadores viram aqui a superação do trabalho como fundamento ontológico do ser social. No entanto, nem a atividade que põe carências desaparece nem o ser como resultado da atividade sensível está em contradição com esse fundamento ontológico. Contraditoriamente, o resultado dessa confusão teórica é a naturalização do capital. Basta

recordar que essa inversão da finalidade já está realizada pelo capital como finalidade exterior abstrata, vazia¹³⁵.

Em todas as formas, a riqueza aparece em sua figura objetiva, seja como coisa, seja como relação mediada pela coisa, que se situa fora e casualmente ao lado do indivíduo. Desse modo, a antiga visão, em que o ser humano aparece sempre como a finalidade da produção, por estreita que seja sua determinação nacional, religiosa ou política, mostra ser bem superior ao mundo moderno, em que a produção aparece como finalidade do ser humano e a riqueza, como finalidade da produção. De fato, porém, se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, i.e., do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão predeterminado? [O que é senão um desenvolvimento] em que o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que deveio, mas é no movimento absoluto do devir? Na economia burguesa – e na época de produção que lhe corresponde –, essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e a desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior. Por essa razão, o pueril mundo antigo, por um lado, aparece como o mais elevado. Por outro, ele o é em tudo em que se busca a forma, a figura acabada e a limitação dada. O mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é vulgar. (MARX, 2011a, pp.399-400)

Seria irresponsabilidade não enfatizar que a apreensão pelo homem das potências da natureza através de sua atividade objetiva faz avançar o fundamento modal dessa sua ontologia. Nisso consiste o afastamento (suprassunção) das barreiras naturais; não apenas na multiplicação de suas necessidades objetivas, mas, também, na multiplicação de suas possibilidades efetivas. Ao fazer recuar suas determinações exteriores (porque as internaliza) o homem se desdobra como homem, como determinação interior e é nesse sentido, e apenas nesse sentido, que podemos falar na autorealização de sua essência. Esse afastamento das barreiras naturais, ou o que é o mesmo, o desenvolvimento das forças produtivas, figura, exatamente por ser a autorealização da essência, como lei geral da história. No entanto, essa lei

¹³⁵ O trabalho abstrato também não é uma redução ideal ao processo fisiológico do trabalho, mas o produto de um processo histórico que reduz a atividade sensível a uma finalidade exterior abstrata; seu fundamento, bastante concreto, é a redução do homem a simples **abstração** de trabalhador livre, i.e., trabalhador abstrato, onde a objetividade já não é mais a extensão inorgânica de sua subjetividade. O caráter abstrato do trabalho é duplo: de um lado seu resultado é um pôr abstrato, sem carência determinada, de outro lado está alienado de qualquer pressuposto objetivo. Por fim, a ideia absurda de que o trabalho abstrato e o valor existiriam fora da história assim como o processo fisiológico é desmontada por Marx quando diz: “the ‘value’ of the commodity merely expresses in a historically developed form something which also exists in all other historical forms of society, albeit in a different form, namely **the social character of labour**, insofar as it exists as expenditure of ‘social’ labour-power” (*Notes on Wagner’s Lehrbuch der politischen Oekonomie* [1881] IN MECW 24, p.551; grifo nosso).

geral da história¹³⁶ só afirma que, ao contrário de uma história teleológica, de uma essência que nos constringe, das cadeias de um destino natural, o homem é uma história aberta, movimento real que não abomina a mudança, um ser cuja substância é o livre movimento - como o *clinamen* de Epicuro (guardada a devida distância com a forma ainda ingênua¹³⁷ e excessivamente intuitiva com a qual ele apreendeu essa substância).

Vês então que, embora uma força exterior muitas vezes nos empurre e nos obrigue contra a nossa vontade a avançar e nos arraste, precipite, há todavia no nosso íntimo alguma coisa que se pode opor e resistir? É por essa vontade que a matéria é obrigada a dirigir-se pelos membros, pelo corpo, é por ela que se refreia, depois de lançada, e volta para trás. (LUCRÉCIO, Sobre a Natureza das Coisas, II.280; 1980, p.50)

Vemos assim que o poder cego e sinistro do destino se transforma com a fantasia da pessoa, do indivíduo, quebrando todas as formas e substâncias (MARX, 1972, p.74)

Bem compreendida a atividade sensível e o trabalho (como universal concreto, mas não como abstrato!) temos agora de recuperar a unidade e sua diferença essencial, o gênero e a *differentia specifica*. Ocorre que:

o processo de produção capitalista é **uma forma historicamente determinada do processo social de produção em geral**. Este último é tanto um processo de produção das condições materiais de existência da vida humana como um processo que, operando-se em condições histórico-econômicas de produção específicas, produz e reproduz essas mesmas relações de produção e, com elas, os portadores desse processo, suas condições materiais de existência e suas relações mútuas, isto é, sua determinada formação socioeconômica. **A totalidade dessas relações que os portadores dessa produção estabelecem com a natureza e entre si, relações na[s] quais ele[s] produzem, é justamente a sociedade, considerada em sua estrutura econômica**. Como todos os processos de produção antecedentes, a produção capitalista está submetida a determinadas condições materiais que, no entanto, contêm em si relações sociais determinadas que os indivíduos estabelecem no processo de reprodução da vida. **Aquelas condições, assim como essas relações, são, por um lado, pressupostos e, por outro, resultados e criações do processo de produção capitalista, que os produz e reproduz**. (MARX, 2017b, p.881, grifo nosso)

Ora, não se trata aqui de uma ilustração dos conceitos filosóficos abstratos de gênero e *differentia specifica*, mas, sim, da própria substância como tal. Se antes afirmamos o estatuto ontológico do fenômeno temos agora que o próprio processo de produção capitalista é uma forma do processo de produção em geral. O processo de produção em geral não é, portanto, um universal inexistente como quer o *nominalismo* - nem está a serviço da inteligibilidade do

¹³⁶ e.g., “Tendência Histórica da Acumulação Capitalista” IN MARX, 2013c, pp.830-833; MARX & ENGELS, 2007, p.318; ENGELS, 2015, pp.163-164; etc.

¹³⁷ “Os gregos continuarão eternamente sendo os nossos mestres devido a essa ingenuidade grandiosa e objetiva que nos mostra tudo na sua nudez, à luz clara da natureza, mesmo quando esta luz se obscurece”, MARX, 1972, p.99.

mundo como quer o *conceitualismo*, i.e., não é predicação¹³⁸. No entanto, nunca existe sem uma forma determinada, i.e., abstraído de sua *differentia specifica*. Ou ainda, não existe uma origem indeterminada da produção em geral. Não estamos interessados (aliás, nunca!) em como o pensamento pensa o universal, mas sim em como a substância está sempre em uma relação mediada consigo própria - substância concreta em relações objetivas.

Pois bem, o processo de trabalho relaciona-se consigo próprio na forma de trabalho passado e generidade (porque é o processo de trabalho e o consumo que efetivam o posto como pressuposto). As relações do processo de trabalho consigo próprio são relações de propriedade e distribuição que ele mesmo determina. A esfera da circulação é o fenômeno, absolutamente real e concreto, pelo qual o processo de produção se efetiva, i.e., é mediação necessária pela qual a atividade entra em relação consigo própria.

O aparecer - o fenômeno, a forma - não é menos uma exigência ontológica na substância que a essência, o conteúdo. Ou seja, não existe ser, existência, livre de mediação e, portanto, gênero sem *differentia specifica* (ver, LUKÁCS, 2012, p.259: “Portanto, nem na natureza nem na sociedade pode existir um objeto que não seja mediato nesse sentido...”). Não se trata, portanto, de dizer que o gênero seja instanciado pela adição externa de um particular, mas de dizer que o gênero só pode existir - e devir - pela relação consigo próprio de pôr e reproduzir seus próprios pressupostos, e assim o faz pela mediação consigo, i.e., pela *differentia specifica* que lhe é imanente. Recorde o leitor que estamos tratando da substancialidade do ser social, não de metafísica! A relação do gênero consigo próprio não é abolição da exterioridade objetiva (uma relação subjetiva do espírito), mas aquela internalização que tratamos até aqui. A *differentia specifica* se revela aqui como atividade mediadora que por não ser causa de si não está em identidade com a substancialidade do gênero - forma e conteúdo não se dissolvem um no outro.

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça. É autoevidente que a troca e o consumo não podem ser predominantes. Da mesma forma que a distribuição como distribuição dos produtos. No entanto, como distribuição dos agentes da produção, ela própria é um momento da produção. Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como relações determinadas desses diferentes momentos entre si. A produção, por sua vez, certamente é também determinada, em sua forma unilateral, pelos outros momentos. P. ex., quando o mercado se expande, i.e., a esfera da troca, a produção cresce em extensão e subdivide-se mais profundamente. Com mudança na

¹³⁸ As muitas correntes do *realismo* também não parecem escapar ao problema epistemológico, ou seja, preservam o universal como essência imutável frente a **atividade cognoscitiva**. Em nossa exposição a objetividade do universal implica em seu movimento histórico pela **atividade sensível**.

distribuição, modifica-se a produção; p. ex., com a concentração do capital, com diferente distribuição da população entre cidade e campo etc. Finalmente, as necessidades de consumo determinam a produção. Há uma interação entre os diferentes momentos. Esse é o caso em qualquer todo orgânico. (MARX, 2011a, p.53)

Para comparação - aproximação e distanciamento - recuperemos algo dos *Cadernos de Paris* (1844) que irá nos ajudar a retornar ao tema inicial do capítulo:

A relação da propriedade privada com a propriedade privada é já uma relação em que a propriedade privada alienou-se de si mesma. O dinheiro, que encarna essa relação, é, conseqüentemente, a alienação da propriedade privada, a abstração de sua natureza específica, pessoal. (MARX, 2015, p.202)

Aqui já estão contidas as principais determinações do capital: uma forma alienada de relação do trabalho com seus pressupostos objetivos, uma forma estranhada dessa relação onde o trabalho vivo aparece subsumido ao trabalho morto, um processo de autonomização da produção que torna-se um fim em si mesmo e tem no homem apenas seu meio objetivo, etc. No entanto, nenhuma dessas determinações estão desenvolvidas em seus processos de efetivação; a gênese de cada determinação permanece não desenvolvida e, portanto, sua síntese é ainda confusa. Isso implica em uma *crítica* ainda sufocada pela *teoria*, que já reconhece os limitantes históricos da *teoria*, mas que ainda não os supera. É importante destacar que já em 1844 Marx percebe essa falta de desenvolvimento e a rejeita:

Partimos dos pressupostos da economia nacional. Aceitamos sua linguagem e suas leis. Supusemos a propriedade privada, a separação de trabalho, capital e terra, igualmente do salário, lucro de capital e renda da terra, da mesma forma que a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca e etc.(...)

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela. Não *concebe* (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. (...) As únicas rodas que o economista nacional põe em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos, a concorrência*. (MARX, 2004a, p.79)

Nos anos de 1845-1846 Marx e Engels se debruçam sobre o problema histórico do fundamento que lhes parecia mais imediato do capital, ou seja, a propriedade privada¹³⁹. A força e importância do tema já aparece com um novo tom na abertura do Manifesto Comunista em 1848¹⁴⁰, mas somente na década de 1850 é que a investigação da gênese das múltiplas determinações do capital começa a ganhar um conteúdo mais concreto e organizado (em conjunto com as transformações históricas da década de 1840 onde a *crítica* da *teoria* vai assumindo cada vez mais a feição de uma *crítica* do concreto com suas expressões teóricas).

¹³⁹ E.g., o embaralhamento *stirneano* que reduz, umas nas outras, todas as formas históricas da propriedade fundiária em mero desvio histórico das “atuais relações existentes” (MARX & ENGELS, 2007, pp.376-378).

¹⁴⁰ “Vemos, pois, que a própria burguesia moderna é o produto de um longo processo de desenvolvimento, de uma série de transformações no modo de produção e de circulação” (MARX & ENGELS, 2010, pp.41).

Isso é visível, por exemplo, nas publicações e cartas trocadas entre Marx e Engels no ano de 1853 onde o problema do “modo de produção asiático” aparece com regularidade (ao mesmo tempo em que a questão colonial da Índia se agudiza como um problema efetivamente inglês; “Demonstrei assim, como a questão indiana se tornou pela primeira vez desde 1783 uma questão inglesa e uma questão ministerial”¹⁴¹).

É um fato que toda essa problemática sobre a gênese do capital não se extingue nos manuscritos de 1857-1858 (*Grundrisse*). Seja na breve exposição dos capitais antediluvianos no livro I de *O Capital*¹⁴², ou na exposição mais densa nas várias “considerações históricas” do livro III, ou ainda nas investigações sobre a Rússia e a América do Norte feitas por Marx nos últimos anos de sua vida¹⁴³, o conteúdo mais concreto e mais organizado desse processo de gênese foi sempre um objeto de grande importância tanto na investigação quanto na exposição crítica do capital (embora seja notável sua menor participação na exposição o tema permanece central para o problema da ordem expositiva, MARX, 2011a, p.59). Nessa temática é também possível verificar o quanto Marx e Engels puderam compartilhar uma mesma questão sem repetirem um ao outro na exposição. Não apenas resultados (com exceção, é claro, do capitalismo) e exposições não coincidem, mas - e isso é central - até mesmo o conteúdo apresenta diferenças significativas entre os dois. Em Engels há um domínio do processo histórico tanto no conteúdo quanto na exposição, enquanto em Marx esse domínio é da gênese das muitas determinações do capital. Logo, em Marx, o capital não assume a forma de um processo histórico teleológico, mas se apresenta como um sujeito que se apropria dos processos históricos como pressupostos de si mesmo (nesse sentido ele é resultado de um processo histórico mas não o conteúdo da história)¹⁴⁴.

¹⁴¹ “I have shown thus, how the Indian question has become for the first time since 1783, an English question, and a ministerial question” (MARX, 24 de jun. de 1853, IN MECW 12, p.156; trad. nossa).

¹⁴² Também, por exemplo, a corveia nos Principados do Danúbio mostra com clareza a diferença entre trabalho necessário e mais-trabalho. Esse exemplo permite observar, sem os disfarces do sistema fabril, a luta em torno da jornada de trabalho, i.e., a expansão do mais-trabalho sob o capital; “A comparação da avidez por mais-trabalho nos Principados do Danúbio com a mesma avidez nas fábricas inglesas tem um interesse especial, visto que o mais trabalho na corveia apresenta uma forma independente, palpável” (MARX, 2013c, p.310).

¹⁴³ Também em seu “último trabalho econômico”, *Glosas Marginais ao “Tratado de Economia Política” de Adolph Wagner* [jan. de 1881] (IN MECW 24, p.535). Nos esboços e na própria carta à Vera Zasulich [março de 1881] essa problemática joga um papel central (MARX, 2013b, pp.88-115; 2013c, p.849-850). “[R]eferindo-se ao período passado em Londres, entre março e junho de 1881, Kautsky afirma que ‘a pré-história e a etnologia [...] ocupavam Marx intensamente então’ (em Hans Magnus Enzensberg [org.], *Gespräche mit Marx und Engels*, cit., p.552)” (MUSTO, 2018, p.31).

¹⁴⁴ “A história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado” (MARX, 2011a, p.62; “Weltgeschichte existierte nicht immer; die Geschichte als Weltgeschichte Resultat”, MEGA II/1.1, p.44). Essa tradução, que nos parece a mais correta, difere bastante daquela em MARX, 2008, p.270. Também, “O processo histórico não é o resultado do capital, mas o pressuposto para ele” (MARX, 2011a, p.415).

Ainda que tais investigações sobre a gênese do capital não tenham jamais se encerrado, os manuscritos de 1857-1858 possuem uma posição privilegiada e são uma oportunidade quase única quando tentamos compreender qual o lugar da história na exposição crítica do presente. É patente que Marx não está interessado em fazer uma historiografia da propriedade privada ou - e essa ilusão é mais comum - uma história evolutiva dos modos de produção¹⁴⁵. É importante reafirmar que o trabalho de Marx não é historiográfico, caso contrário condenamos sua análise às falhas historiográficas de sua época. Se a antropologia, arqueologia, historiografia, geografia humana, etc, se tornaram radicalmente críticas às noções de transmissão cultural e, dessa forma, contrariam, por exemplo, a hipótese feita por Marx de uma forma social peruana secundária (por transmissão exterior), isso não altera em nada sua diferenciação entre a propriedade coletiva *asiática* com posse privada e a propriedade privada *antiga* como pôr negativo do *ager publicus* (terreno público, i.e., propriedade comum aos membros da comunidade)¹⁴⁶. A própria questão dos “modos de produção” tem de ser posta de maneira adequada; o “modo de produção asiático” é uma generalidade e não a universalidade de uma forma particular, e.g., a sua existência clássica na Índia pré-colonial; o mesmo vale para o “modo antigo”, com as diferenças entre a Grécia e a forma clássica da Roma republicana. Apenas o capitalismo é um modo que se universaliza como uma forma única e global. Por que? Porque o capital só se efetiva quando põe ele próprio seus pressupostos, ou seja, quando já não se apropria dos pressupostos como sua existência antediluviana, como resultado de processos históricos anteriores (também por isso seria de se questionar se a forma clássica do capitalismo¹⁴⁷ não seria a América do Norte, dado que o capitalismo inglês se desenvolve em pressupostos historicamente dados e o americano já teria seus pressupostos como resultado histórico do próprio capital). É evidente que todas as formas históricas põem seus pressupostos, mas as formas pré-capitalistas (e.g., I, II, III - respectivamente: asiática, antiga, germânica) só se reproduzem reafirmando as próprias condições naturais e históricas (i.e., natureza que já é

¹⁴⁵ O único caráter “evolutivo” é quando um determinado modo de produção tem como seu pressuposto certas determinações já desenvolvidas.

¹⁴⁶ “quando [as teses expostas em] *A sociedade antiga* [Henry Morgan, 1877] demonstraram [a Marx], de modo convincente, que era a *gens*, não a família, a unidade social do antigo sistema tribal e da sociedade primordial, [ele], modificou imediatamente sua opinião anterior” (HYNDMAN, *The Record of an Adventurous Life*, cit., p.253-4, apud MUSTO, 2018, pp.32-33).

¹⁴⁷ “Sua localização clássica é, **até o momento**, a Inglaterra” (*Prefácio da primeira edição de O Capital I* [25 jan. 1867] IN MARX, 2017c, p.78; grifo nosso). Com isso Marx aponta para a necessidade constante de desenvolver a crítica acompanhando sempre a atualização pelo capital dos seus pressupostos. Por outro lado - e isso é evidente - a atualização da crítica não é o mesmo que sua superação, assim como a atualização do capital não é o mesmo que sua superação. Novamente, a exposição crítica da gênese de pressupostos não encontra na história o seu conteúdo imediato.

resultado de processos históricos; e.g., agricultura) das quais retiraram seus pressupostos¹⁴⁸ - e assim se dissolvem quando superam tais condições¹⁴⁹.

Se procurarmos a gênese daquela relação alienada da propriedade consigo mesma apreendida nos *Cadernos de Paris* vamos encontrá-la desenvolvida apenas nos manuscritos de 1857-1858. Essa apreensão de 1844, tão precoce quanto genial, traz ainda a mácula da ingenuidade; falta-lhe todos os nexos objetivos que só podem surgir de uma exposição genética dessa propriedade privada alienada. Os passos decisivos dessa exposição só aparecem, ainda não muito bem conectados¹⁵⁰, no manuscrito de 1857-1858, *Formas que precederam a produção capitalista* (MARX, 2011a, pp.388-423)¹⁵¹. Essa investigação também torna visível a mercadoria como ponto de partida da exposição já que sem o desenvolvimento da forma valor não poderia surgir a contradição entre trabalhador livre de um lado e suas condições objetivas “liberadas” do outro - pelo menos não na forma de capital -; contradição que em 1844 aparecia para Marx como relação alienada da propriedade privada consigo mesma cuja condição necessária era a mediação do dinheiro (daí sua investigação, naquela altura, sobre o dinheiro - investigação limitada uma vez que a gênese do dinheiro é a gênese da mercadoria).

Sendo a forma original da propriedade “nada mais (...) que o comportamento do ser humano em relação às suas condições objetivas de produção como pertencentes a ele, como suas (...), que, por assim dizer, constituem somente o prolongamento de seu corpo” (MARX, 2011a, p.403) então não há nenhum mistério a ser decifrado que já não tenha sido desenvolvido na exposição do fundamento ontológico do ser social. Em sua forma original a propriedade é tão somente “a atitude do indivíduo em relação às condições naturais do trabalho e da

¹⁴⁸ O desenvolvimento da manufatura no campo em contradição com as corporações de ofício citadinas é apenas uma determinação unilateral da contradição campo-cidade. Em cada caso os pressupostos históricos que o capital se apropria têm diferenças específicas que se interdeterminam; e.g., o desenvolvimento da manufatura no campo e a renda fundiária invertem e dissolvem a “prisão” do capital nas guildas, a mestria que condicionava o capital passa a ser condicionada por ele, ou seja, deixa de ser mestria. Por sua vez, tal inversão se mostra fundamental na dissolução da manufatura rural para a indústria urbana. O assunto é muito mais complexo, esta síntese bastante leviana procura apenas mostrar que processos históricos unilaterais coexistentes se tornam pressupostos interdeterminados do capital.

¹⁴⁹ Essa diferença profunda entre a reprodução das condições naturais e históricas das formas pré-capitalistas frente ao pôr das condições como resultado da produção no capitalismo tem de pesar sobre o processo de dissolução pela contradição entre desenvolvimento das forças produtivas e modo de produção. Uma lei geral dessa contradição, como lógica da história, é uma abstração irrazoável uma vez que as duas épocas não compartilham das mesmas determinações. O processo imanente de dissolução do capital - i.e., suas crises, não seu fim automático - tem, portanto, de ser apreendido em sua *differentia specifica*.

¹⁵⁰ Em um momento já adiantado do manuscrito Marx escreve para si mesmo: “Retomar tudo isso de modo mais profundo e detalhado” (MARX, 2011a, p.408). Nesse ponto o manuscrito se divide em uma primeira parte que investiga a gênese das determinações do capital e uma parte posterior onde o capital já trata essas determinações como seus pressupostos.

¹⁵¹ Vale destacar que a investigação (manuscrito) que Marx empreende nessas páginas está imediatamente conectada com suas observações na abertura da *Introdução* sobre o contrato social de Rousseau (MARX, 2011a, p.39; basta recordar o desenvolvimento da propriedade e da linguagem para Rousseau no *Discurso* de 1755).

reprodução como pertencendo a ele, como o corpo objetivo, natureza inorgânica dada, de sua subjetividade” (*ibidem*, p.389). Por isso Marx diz (atacando a *gênese extraeconômica* da propriedade em Proudhon) que “não é a unidade do ser humano vivo e ativo com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação da natureza que precisa de explicação ou é resultado histórico de um processo histórico” (*ibidem*, p.401)¹⁵². Os pressupostos que Marx deseja investigar aqui são de um lado o surgimento do trabalhador assalariado, trabalho livre e sua troca por dinheiro, e de outro a separação desse trabalho das suas condições objetivas, i.e., como propriedade estranhada frente ao trabalhador (*ibidem*, p.388).

O que importa observar aqui é o seguinte: em todas essas formas [I, II e III, A.V.] em que a propriedade de terra e a agricultura constituem a base da ordem econômica e, por conseguinte, **em que a produção de valores de uso é a finalidade econômica**, a reprodução do indivíduo nas relações determinadas com sua comunidade e nas quais ele constitui a base da comunidade – em todas essas formas existe: 1) apropriação da condição natural do trabalho, da terra (...) não pelo trabalho, mas como pressuposto do trabalho. (...) a principal condição objetiva do trabalho não aparece, ela própria, como produto do trabalho, mas está dada como natureza; (...) 2) mas esse comportamento em relação ao território, à terra, como propriedade do indivíduo trabalhador – **o qual, por isso, não aparece de antemão, nessa abstração, unicamente como indivíduo trabalhador** (...) – é imediatamente mediado pela existência originada natural e espontaneamente, mais ou menos historicamente desenvolvida e modificada, do indivíduo como membro de uma comunidade – a sua existência natural como membro de uma tribo etc. Um indivíduo isolado teria tão pouca possibilidade de ter propriedade de terra quanto de falar. (MARX, 2011a, p.397)

Além disso, agora está claro que: A propriedade, na medida em que é só o comportamento consciente (...) em relação às condições de produção como suas, portanto, na medida em que a existência do produtor aparece como uma existência nas condições objetivas pertencentes a ele, só é realizada pela própria produção. A apropriação efetiva não acontece primeiro na relação imaginada, mas na relação ativa, real, com essas condições – o seu pôr efetivo como as condições de sua atividade subjetiva. Todavia, com isso, é ao mesmo tempo claro que essas condições se alteram. (...)

Um nível determinado do desenvolvimento das forças produtivas dos sujeitos que trabalham, ao qual correspondem relações determinadas dos sujeitos entre si e com a natureza – nisso se resolve, em última instância, tanto sua comunidade quanto a propriedade fundada sobre ela. Até certo ponto, reprodução. Em seguida, converte-se em dissolução. (*ibidem*, pp.404-406)

O que nos interessa aqui, antes de tudo: o comportamento do trabalho em relação ao capital, ou às condições objetivas do trabalho como capital, pressupõe um processo histórico que dissolve as diferentes formas em que o trabalhador é proprietário, ou em que o proprietário trabalha.(...)

Esses são, por um lado, pressupostos históricos para que o trabalhador seja encontrado como trabalhador livre, como capacidade de trabalho sem objetividade, puramente subjetiva, confrontada com as condições objetivas da produção como a sua não propriedade, como propriedade alheia, como valor existente por si mesmo, como capital. Por outro lado, porém, é de se perguntar: quais condições são

¹⁵² Não cabe discutir aqui as implicações de tais fundamentos ontológicos para a política e o Estado, mas é imediato que, assim como não existe uma origem extraeconômica da propriedade privada também não existe uma origem extraeconômica da política e do Estado. A unidade (não a identidade!) do indivíduo e do ser social, a apropriação do gênero como seu, não é o que precisa de explicação, antes o contrário, é o *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] que precisa ser explicado como resultado histórico de um processo histórico.

necessárias para que o trabalhador encontre um capital confrontado consigo? (ibdem, pp.408-409)

Mas uma coisa está clara: o mesmo processo que separou uma multidão de indivíduos de suas relações afirmativas – de uma maneira ou de outra – anteriores com as condições objetivas do trabalho, que negou essas relações e, dessa maneira, transformou esses indivíduos em trabalhadores livres, esse mesmo processo liberou *δυνάμει* [potencialmente] essas condições objetivas do trabalho – território, matéria-prima, meios de subsistência, instrumentos de trabalho, dinheiro ou tudo isso junto – da vinculação anterior com os indivíduos agora delas dissociados. Elas ainda existem, mas existem em outra forma: como fundos livres, nos quais foram apagadas todas as antigas relações políticas etc., e que só na forma de valores, que, autossuficientes, se defrontam com aqueles indivíduos isolados e privados de propriedade. O mesmo processo que contrapõe a massa, na qualidade de trabalhadores livres, às condições objetivas de trabalho, também contrapõe essas condições, na qualidade de capital, aos trabalhadores livres. O processo histórico foi o divórcio de elementos até então unidos – em consequência, seu resultado não é que um dos elementos desaparece, mas que cada um deles aparece em uma relação negativa com o outro –, o trabalhador livre (potencialmente), de um lado, o capital (potencialmente), do outro. Na mesma medida, o divórcio entre as condições objetivas e as classes que foram transformadas em trabalhadores livres tem de aparecer no polo oposto como uma autonomização dessas mesmas condições. (ibdem, p.413)

Na exposição acima, da propriedade como relação do trabalho consigo próprio, e das relações entre o trabalho e suas condições objetivas como mercadoria, retiramos formalmente a mercadoria como pressuposto (elemento) do modo de produção capitalista (D-M-D'; transformação de dinheiro em capital), mas não ainda a mercadoria como capital que se autopõe (como resultado desse modo de produção específico; transformação de mais-valor em capital). No capitalismo a mercadoria tem de tornar-se momento (ora posto ora pressuposto) do capital, i.e., uma forma do capital - logo, relação do capital consigo próprio (tal qual o lucro que volta sempre a dissolver-se em capital). Fora do capitalismo a mercadoria existe, mas não como resultado **necessário** do modo de produção! Daí também não ser a forma **necessária** dos pressupostos da produção em geral - enquanto processo de trabalho. Se não é resultado necessário então não é forma necessária do pressuposto e assim o capital é meramente contingente nas formas sociais pré-capitalistas. Por sua vez, isso implica que o capital não é determinidade nem da existência nem do devir destas formas sociais; não é determinidade histórica e, portanto, não é conteúdo da história pré-capitalista. Algo que Marx sabia tão bem que jamais poderia ter confundido a gênese do capital com a história universal.

Com isso fica claro que a mercadoria não pode ocupar o mesmo lugar na exposição marxiana e na aristotélica. Mais ainda, onde a mercadoria não é pressuposto do capital também as formas antediluvianas do capital existem apenas na circulação - são formas D-[M]-D' "indiferentes" ao conteúdo (não determinadas) das relações de trabalho (escravo, servo, assalariado ou direto).

Tudo isso nos dá mais do que o necessário para, sem ecletismos teoricistas, analisar o lugar próprio das referências aristotélicas nas duas primeiras seções de *O Capital*.

III. Liames na exposição crítica da mercadoria: Aristóteles em Marx

O desenvolvimento autônomo e preponderante do capital como capital comercial tem o mesmo significado de uma insubmissão da produção ao capital, isto é, do desenvolvimento do capital sobre a base de uma forma social da produção que lhe é estranha e que não depende dele. Portanto, o desenvolvimento autônomo do capital comercial se apresenta na razão inversa do desenvolvimento econômico geral da sociedade. (MARX, 2017b, p.372)

Onde os meios de produção estão dispersos, a usura centraliza fortunas em dinheiro. Ela não altera o modo de produção, mas suga sua substância como um parasita e o arruína. Ela o exaure, enerva-o e obriga a reprodução a desenvolver-se sob condições cada vez mais deploráveis. Isso explica o fato de o ódio popular contra a usura ter sido mais intenso no mundo antigo, quando a propriedade dos meios de produção pelo produtor era ao mesmo tempo a base das relações políticas e da autonomia do cidadão. (MARX, 2017b, p.656)

A usura, assim como o comércio, explora um modo de produção dado; não o cria, relaciona-se com ele externamente. A usura tenta conservá-lo de maneira direta, a fim de poder explorá-lo sempre de novo; ela é conservadora e não faz mais do que tornar esse modo de produção mais miserável. Quanto menos os elementos de produção entram no processo de produção como mercadorias e dele saem como mercadorias, mais a sua origem no dinheiro aparece como um ato separado. Quanto mais insignificante é o papel desempenhado pela circulação na reprodução social, mais florescente é a usura. (MARX, 2017b, p.669)

O parágrafo de abertura em *O Capital* (1867/1872) faz uma referência imediata ao parágrafo de abertura da *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859) - a riqueza como uma “enorme coleção de mercadorias” (“ungeheure Waarensammlung”, MEGA2 II.6, p.69, nt.1). No entanto, os dois parágrafos não são apenas semelhantes, mas também diferentes. A diferença certamente não está somente na substituição de “riqueza burguesa” (“bürgerliche Reichthum”, MEGA2 II.2, p.107) por “riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista” (“Reichthum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht”, MEGA2 II.6, p.69)¹⁵³. Embora a mercadoria singular passe de “existência [determinada] elementar” (“elementarisches Dasein”) em 1859 para “forma elementar” (“Elementarform”) em 1867/1872, o que realmente chama a atenção são as diferenças no encerramento do parágrafo nas duas obras. Onde antes se destacava o duplo aspecto sob o qual se manifesta cada mercadoria agora aparece destacada a justificativa (“daher” :: “por isso”) da análise da mercadoria como início da investigação (“Untersuchung”). Mas ambas alterações

¹⁵³ A referência utilizada aqui, exceto explicitado, é sempre a 2ª edição alemã de 1872, mas o leitor pode verificar que o primeiro parágrafo é idêntico na edição de 1867 (MEGA2 II.5, p.17, nt.1); ou mesmo na edição francesa de 1872 (MEGA2 II.7, p.19, nt.1).

podem ser reduzidas à mesma mudança expositiva e constituem, de fato, uma única e mesma alteração.

Marx era rigoroso com as palavras. A substituição de *Dasein* por *form* não só desfaz qualquer confusão sobre a existência singular de um valor de troca - algo que jamais pode se manifestar na própria mercadoria singular - como torna a exposição que segue mais harmônica com a análise da mercadoria. Como *Dasein* a mercadoria singular não é a unidade de valor de uso e valor de troca, mas a unidade contraditória de valor de uso e valor. Como *form* a mercadoria já é em um *ser-outro*, enquanto superação daquela contradição do *Dasein*. Essa mudança expositiva se confirma na semelhança e diferença entres os parágrafos que introduzem o valor de troca e sua contraditória aparência dinâmica nas duas obras.

O valor de uso (...) é a base material com que se manifesta uma relação determinada: o valor de troca.

O valor de troca aparece primeiramente como uma relação quantitativa na qual os valores de uso são permutáveis. (...) Considerado como valor de troca, um valor de uso vale exatamente tanto quanto outro, contanto que se apresente em proporção conveniente. (MARX [1859], 2008, p.53)

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 [1872], 2017c, p.114)

Não cabe aqui nenhuma tempestade em copo d'água, a superioridade expositiva e o desenvolvimento mais rico das contradições do capital na obra de 1867 já fora observada em seu tempo - embora o “desapontamento” (MEHRING, 2014, p.291) com a publicação de 1859 seja uma injustiça, se não de toda injusta, certamente por sua insuperável análise histórica das teorias burguesas (mesmo porque *Teorias da Mais-valia* nunca foi publicada em vida). Também, a maneira confusa como valor e valor de troca se sobrepõem no escrito de 1859 já foi objeto de grande número de análises e comentários. Mesmo assim, Marx já trazia antes o essencial em pouco mais de uma página dos manuscritos de 1857-1858 (*Grundrisse*).

A primeira categoria [Categorie] em que se apresenta a riqueza burguesa [bürgerliche Reichthum] é a da mercadoria. A própria mercadoria aparece como unidade de duas determinações [Bestimmungen]. (...) Na realidade, entretanto, o valor de uso da mercadoria é um pressuposto dado - a base material em que se apresenta uma relação econômica determinada [die stoffliche Basis, worin sich ein bestimmtes ökonomisches Verhältniß darstellt]. (...) É unicamente por sua alienação [da mercadoria, A.V.], sua troca por outras mercadorias, que ele [o valor de troca, A.V.] se apropria de valores de uso. (...) O valor de uso da mercadoria é pressuposto, mas não para seu dono, e sim para a sociedade como um todo. (...) Contudo, há toda uma série de sistemas econômicos entre o mundo moderno, em que o valor de troca domina a produção em toda a sua profundidade e extensão, e as formações sociais

cujo fundamento é constituído pela propriedade comunal já dissolvida... (MARX, 2011a, pp.756-757; MEGA2 II.1.2, pp.740-743)

Toda essa “exegese” serve para colocar o seguinte argumento: o lugar da citação de Aristóteles (Pol. I) não era, de fato, aquele de 1859. Ou melhor, é exatamente aquele de 1859, mas não aquele do primeiro parágrafo. Deixando de lado a última frase do primeiro parágrafo reencontramos a referência não apenas no mesmo lugar da exposição (quando trata do processo de troca), mas no mesmo parágrafo e com palavras semelhantes em 1872. Como ocorre no parágrafo que introduz o valor de troca, é visível que Marx recupera o texto de 1859 sem copiar todas as palavras.

O processo de troca é um processo social em que intervêm indivíduos independentes uns dos outros, fazendo-o unicamente por sua qualidade de possuidores de mercadorias; existem uns para os outros porque suas mercadorias existem também; e assim é que não aparecem senão como os agentes conscientes do processo de troca.

A mercadoria é valor de uso (...) ao mesmo tempo, como mercadoria, não é valor de uso. (...) Para seu possuidor é, ao contrário, não-valor de uso, ou seja, simples suporte material do valor de troca, ou simples meio de troca; **e sendo o suporte ativo do valor de troca, o valor de uso chega a ser meio de troca [nt.39]**. Para seu possuidor não é valor de uso, porque é valor de troca. [nt.39: Aristóteles concebe o valor de troca sob essa forma determinada (veja-se a passagem citada, no começo deste capítulo).] (MARX [1859], 2008, pp.68-69; grifo nosso)

Aqui [no processo de troca, A.V.], as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias. Na sequência de nosso desenvolvimento, veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, como suporte [Träger] das quais elas se defrontam umas com as outras.

(...) Ela [a mercadoria, A.V.] tem valor de uso para outrem. Para ele [o possuidor de mercadorias, A.V.], **o único valor de uso que ela possui diretamente é o de ser suporte de valor de troca e, portanto, meio de troca [nt.39]**. [nt.39: “Pois o uso de todo bem é duplo. – Um é o uso próprio à coisa como tal, o outro não, como uma sandália pode ser usada para ser calçada ou para ser trocada. Ambos são valores de uso da sandália, pois também aquele que troca a sandália por aquilo que lhe falta – por exemplo, por alimentos – utiliza a sandália como sandália. Mas não em seu modo natural de uso. Pois ela não existe em razão da troca”, Aristóteles, De republica [Política], livro I, c.9.] (MARX [1872], 2013c, pp.159-160; grifo nosso)

A mercadoria, originalmente, só existe no processo de troca, portanto, suas determinidades só passam a efetividade durante esse processo. A verdade lógica dessa asserção não deve, no entanto, esconder o caráter ontológico do enunciado. O valor de uso **da mercadoria(!)**¹⁵⁴ e seu valor de troca são determinidades que só se realizam na troca - enquanto determinidade recorda o assentar do universal na matéria como repouso do Ideal, i.e., a determinidade para Hegel (é assim que a matéria [stoff] se converte em suporte [Träger], não para o *Belo hegeliano*, mas para uma objetividade social imaterial, ou seja, o valor).

¹⁵⁴ Marx é implacável com a confusão de Rodbertus de um valor de uso universal (MARX [1881] IN MECW 24, pp.549-552).

Portanto, elas [as mercadorias, A.V.] precisam universalmente mudar de mãos. Mas essa mudança de mãos constitui sua troca, e essa troca as relaciona umas com as outras como valores e as realiza como valores. Por isso, as mercadorias têm de se realizar como valores antes que possam se realizar como valores de uso. (MARX, 2013c, p.160)

Isso põe com precisão o lugar próprio na exposição daquela citação de Aristóteles. Por isso, diz Marx (2008, p.69, nt.39): “Aristóteles concebe o valor de troca sob essa forma determinada (veja-se a passagem citada, no começo deste capítulo)”. Um erro nada modesto na tradução feita por Salo Ryazanskaya para a publicação em 1971 pela editora moscovita Progresso, e repetida pela edição de 1987 em MECW 29 (*Preface*, p.XXIV), ajuda a expor a questão. Na tradução de Ryazanskaya lê-se “It is in this sense that Aristotle speaks of exchange value” (MECW 29, p.283, nt.*)¹⁵⁵. Ao transformar “determinidade” (*Bestimmtheit*) em “sentido/significado” (*sense*) e “conceber” (*auffaßt*) em “falar” (*speaks*) a tradução converte um enunciado ontológico em hermenêutica. Aristóteles não expressa na linguagem o duplo sentido/significado para o uso daquilo que é possuído, mas concebe que a troca põe um segundo modo de existência para um objeto, uma existência efetiva como meio de troca. A troca não altera a maneira de pensar algo e sim a práxis sobre os objetos do mundo¹⁵⁶. Marx não tem nenhum interesse pela hermenêutica da mercadoria¹⁵⁷, sua questão é o devir de um novo processo social entre indivíduos. Algo tragicamente exemplificado pela penetração de relações mercantis em uma família de Manchester (MARX, 2011a, p.756). Ou ainda, falando sobre a forma dinheiro: “Em sua perplexidade, nossos possuidores de mercadorias pensam como Fausto. Era no início a ação. Por isso, eles já agiram antes mesmo de terem pensado. (...) Esse é o resultado da análise da mercadoria.” (MARX, 2013c, p.161). Mas se esse é o resultado então precisamos retornar à análise.

Já estamos tratando aqui a mercadoria em sua existência (*Dasein*) e não em sua forma (*form*). Estamos tratando a troca em sua efetividade sem antes desenvolver a gênese de seus pressupostos. Os nexos objetivos da mercadoria são aqui afirmados, mas não desenvolvidos. Essa não é a maneira expositiva da obra de 1867/1872 (embora em 1867 o item *A forma de valor* apareça desenvolvido em um Apêndice [Anhang], MEGA2 II.5, pp.626ss) - também em 1859 Marx analisa a forma valor antes de tratar o processo de troca. Temos de retornar,

¹⁵⁵ No original: “Es ist in dieser Bestimmtheit, daß Aristoteles (siehe die im Eingang des Kapitels citirte Stelle) den Tauschwerth auffaßt” (MEGA2 II.2., p.120, nt.1).

¹⁵⁶ Não importa em nada que a moda atual acredite que a única forma de compreender uma ação seja através do sentido atribuído a ela pelo agente. Isso não vale nem para Marx nem para Aristóteles, ainda menos se o telos for substituído por uma subjetividade não objetiva.

¹⁵⁷ E.g., o problema do caráter fetichista da mercadoria não é o de desvelar para o cérebro humano a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas como mera fantasia, mas, ao contrário, é mostrar que as relações sociais entre trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são (MARX, 2013c, pp.147-148).

portanto, ao desenvolvimento da forma valor como analisado por Marx em *O Capital*. Até porque “as mercadorias têm de se realizar como valores antes que possam se realizar como valores de uso”.

Foi exatamente a forma do valor que Aristóteles analisou na *Ética a Nicômaco V.5*, portanto, antes da *Política*. Entre a *Ética* e a *Política* existe uma ordem expositiva genuinamente aristotélica, mas em nenhuma hipótese essa exposição persegue a mercadoria e o valor. A finalidade da pólis é o bem viver (εὖ ζῆν) e o bem viver é um problema da *Ética*; o estagirita persegue a realização do bem viver e por isso tem de passar da *Ética* à *Política*. Não é o caso de dizer que as ordens expositivas da filosofia aristotélica e da crítica da Economia Política coincidem apenas por acidente, mas é absolutamente verdadeiro que elas não coincidem por conteúdo ou método. Procurar tal influência aristotélica em Marx é inflar um objeto comum em sistema filosófico. De fato, o que procuramos apontar no segundo capítulo é que na gênese do modo de produção capitalista momentos históricos diversos se entrelaçam na forma de pressupostos. A mercadoria, o dinheiro e, portanto, a forma valor, são pressupostos desse tipo. Enfatizamos, como fizemos nos primeiros capítulos, que esse entrelaçamento, ou objeto comum, não é de maneira alguma uma simples identidade. Para a *crítica* um pressuposto do capital não é a substância em sua existência histórica.

Em 1859 a passagem de *Ética a Nicômaco V.5* servia para descartar o dinheiro como solução do problema da comensurabilidade e apontar o caráter simbólico da moeda (mas não do dinheiro!). No texto de 1859 a passagem está nos itens *Medida dos valores* e em *A moeda ou as espécies* no capítulo do dinheiro - em 1872 já não encontramos referência a Aristóteles em nenhum desses itens (para o texto de 1859, respectivamente: MARX, 2008, p.98, nt.64¹⁵⁸ e p.153, nt.107¹⁵⁹). Ora, analisar a forma valor pelo equivalente universal é assumir pressupostos que devem ser demonstrados, dentre eles, o equivalente na forma de valor simples. Como é de amplo conhecimento, aquela passagem aristotélica reaparece em *O Capital*

¹⁵⁸ “Aristóteles vê, é certo, que o valor de troca das mercadorias está implícito em seu preço: ‘é claro que a troca existiu antes do dinheiro, pois é indiferente que se deem cinco camas à casa, ou tanto dinheiro quanto valham as camas’. Doutro lado, como as mercadorias não adquirem senão no preço a forma de valor de troca uma em relação às outras, torna-as comensuráveis mediante o dinheiro: ‘Por ele precisamente tudo deve ser apreciado. Em tais circunstâncias, a troca pode ter lugar sempre e com ela pode existir a comunidade. O dinheiro, por ser uma medida, torna tudo comensurável e igual. Sem a troca não existiria comunidade e sem igualdade não existiria a troca e sem a comensurabilidade não existiria igualdade’. Não lhe passa despercebido que esses objetos distintos medidos por meio do dinheiro são magnitudes completamente incomensuráveis. O que busca é a unidade das mercadorias como valores de troca que não podia encontrar pela sua qualidade de grego antigo. Sai dos apuros tornando comensurável, pelo dinheiro, na medida que o exigia a necessidade prática, o que por si não o é (Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, cap. VIII, edição Bekkeri, Oxonii, 1937)”.

¹⁵⁹ “Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, livro V, cap. VIII, op. cit., (...)”

no item *A forma de equivalente* (MARX, 2013c, pp.135-136) e tem ali um lugar expositivo diferente.

O próprio Marx deixa claro o que procura mostrar com a citação de Aristóteles.

As **duas peculiaridades** por último desenvolvidas [beiden zuletzt entwickelten Eigenthümlichkeiten] **da forma de equivalente tornam-se ainda mais tangíveis** se recorremos ao grande estudioso que pela primeira vez analisou a forma de valor, assim como tantas outras formas de pensamento, de sociedade e da natureza. Este é Aristóteles. (MARX, 2013c, p.135; grifo nosso)

Quais são estas duas peculiaridades?

Assim, constitui uma segunda propriedade [zweite Eigenthümlichkeit] da forma de equivalente que o trabalho concreto torne-se forma de manifestação de seu contrário, trabalho humano abstrato.

(...)

Assim, uma terceira peculiaridade [dritte Eigenthümlichkeit] da forma de equivalente é que o trabalho privado converta-se na forma de seu contrário, trabalho em forma imediatamente social. (ibidem, p.135)

O leitor não deve se confundir, a citação de Aristóteles serve para explicitar tais peculiaridades como apresentadas no texto de Marx, e não no próprio Aristóteles¹⁶⁰. Isso é imediatamente visível pelo fato do Estagirita jamais conceber o trabalho concreto como manifestação de trabalho humano abstrato.

Algo que se retira imediatamente de *Ética a Nicômaco V.5* é que Aristóteles está tratando a troca como relação entre produtores diretos.

A retribuição conforme a proporção é produzida numa conjunção em diagonal. Por exemplo, suponhamos que A seja um construtor, B um sapateiro, C uma casa e D um calçado; o construtor deve receber do sapateiro o produto do trabalho deste e a ele entregar o produto do seu. (ARISTÓTELES, 2014b, p.193; 1133a6-10)

Se para nós é fácil fetichizar uma proporção entre coisas Aristóteles resiste a tamanho absurdo. “A quantidade de calçados que serve de permuta por uma casa {ou alimento} tem, portanto, que apresentar uma relação proporcional entre construtor e sapateiro” (ARISTÓTELES, 2014b, p.194; 1133a22-23). No entanto, o fundamento concreto do fetiche já está aí; e é ele que se apresenta como algo que “embora, na verdade, seja impossível” vem a existir por necessidade (ibidem, p.196, 1133b20).

¹⁶⁰ Embora seja inexplicavelmente famoso o artigo de C. Castoriadis, *From Marx to Aristotle, From Aristóteles to Us* (1978), é completamente inútil para nosso propósito. Castoriadis começa com uma longa citação dessa passagem de *O Capital*, mas em seguida passa direto a uma tentativa - fracassada - de resolver o valor e o trabalho abstrato como problemas quantitativos. Sua análise do capítulo 1 de *O Capital* é tão vulgar que nem sequer percebe que o valor e o trabalho abstrato só existem na *forma* de valor - põe-se imediatamente, como fazem os economistas vulgares críticos de Marx, a procurar o valor abstraindo de sua forma. Se fosse possível uma solução quantitativa imediata do valor e do trabalho abstrato não teria sido Marx a encontrá-la, mas a práxis na própria circulação de mercadorias. Para piorar, nem ao menos por um instante Castoriadis se esforça para descobrir o real propósito de Marx com a citação de Aristóteles.

Como percebeu bem Marx o mérito de Aristóteles não foi decifrar o mistério do valor e sim investigar sua forma. “[Por] ocasião da troca os seus produtos têm que ser reduzidos à forma¹⁶¹ de uma proporção” (ibidem, p.195, 1133b1). Para o Estagirita a forma a ser investigada tinha de ser M-D-M, ainda que ele tivesse claramente conhecimento da forma D-M-D (crematística contra-natura). Pouco importa que está investigação esteja na *Ética*, ou que o contexto trate de uma forma de justiça, Aristóteles não resolve a questão pressupondo um caminho do meio ou uma justa medida. Menos ainda guia sua investigação por caminhos metafísicos, com a única exceção de pressupor que coisas tão diferentes não possuem em si uma comensurabilidade comum para a permuta. É claro que o Estagirita sabia que sapatos e casas compartilham categorias, mas, como fica evidente, não são tais categorias que estão sendo permutadas. Ao contrário do que fazem entender alguns comentadores não existe uma substância metafísica que soluciona a relação de troca. Aristóteles nem tenta uma investigação desse tipo; e se fosse esse o caso a investigação não estaria na *Ética* ou na *Política*. Na relação entre sapateiro e construtor a comensurabilidade não está na relação entre o sapato e a casa, tão somente a relação entre os homens assume uma forma de proporção entre coisas - forma coisal de uma relação entre pessoas. Também, se é importante para a *Ética* que a associação para a troca não se desfaça, e com ela a pólis, isso não resolve o comensurável em uma forma de graça - reciprocidade é o problema e não a solução. O Estagirita também não ensaia nenhuma solução investigando os trabalhos particulares, ele sabe perfeitamente que a troca ocorre não entre sapateiros e construtores, mas sim entre trabalhos em geral.

Também, a troca não é investigada em *Eth. Nic. V.5* como uma relação entre indivíduos abstratos. É uma relação entre produtores diretos e, portanto, uma relação entre trabalhos determinados. Uma associação que não se dá nem entre indivíduos abstratos nem entre trabalhadores abstratos! Uma relação entre produtores diretos exclui da investigação, em qualquer dos pólos, o trabalhador assalariado. Na permuta de coisas a origem nunca é o dinheiro. Novamente, sabemos que Aristóteles conhecia a crematística (contra-natura) e que esta não era uma permuta de coisas, mas apenas uma forma circulante (ilimitada) de acumulação de riqueza monetária sem natureza política ou econômica (muito embora veja na origem da crematística contra-natura uma crematística de natureza econômica que é o uso de um conhecimento técnico para a aquisição de propriedades necessárias à pólis e ao oikos). Fica evidente que a associação para a troca, necessária e natural para a comunidade política, nada

¹⁶¹ No original *σχῆμα*, por isso, não deve ser entendida como princípio de atividade ou causa formal. Conclusão totalmente esperada, já que a atividade é daqueles que fazem a permuta e não entre os produtos trocados, ou seja, não é sequer um traço de fetichismo.

tem a ver com a troca onde o dinheiro não é meio, mas é princípio e fim. Aristóteles viveu em um mundo que não é o nosso, onde o trabalhador existe concretamente como simples abstração, livre de dominações pessoais e ainda mais livre de todas as condições objetivas de sua existência. Esse mundo de trabalhadores abstratos - o nosso mundo - não poderia ser deduzido da forma valor nem por Aristóteles nem por ninguém (MARX, 2013c, p.136).

Metodologicamente é importante que Aristóteles reduza o problema à forma M-M. A exclusão do dinheiro o confirma como mero meio de troca (ainda que Aristóteles estivesse ciente de sua função como meio de pagamento). A troca, e, portanto, a comensurabilidade, já existia antes do dinheiro. Daí ser imediato que o próprio dinheiro seja meramente uma outra proporção de equivalência que não resolve o problema, mas apenas o recoloca em outros termos. Ao contrário, o dinheiro, decorrendo da troca, não explica ela, mas é explicado por ela. Os comentários de Aristóteles sobre o dinheiro procuram demonstrar que ele não pode ser a solução, logo, não se trata de investigá-lo como uma solução possível. Descartado o dinheiro, o leitor pode ver com toda clareza e nudez o problema da comensurabilidade. Isso vale ainda mais na época onde reina o modo de produção capitalista, ou seja, na época de Marx que é também a nossa. O problema do valor tem necessariamente de partir da forma simples.

Assim, a segunda peculiaridade da forma equivalente aparece em Aristóteles pela indiferença com que o valor de uma mercadoria se expressa na forma dinheiro, em casas ou no corpo de outra mercadoria qualquer. No entanto, o fato de Aristóteles perceber claramente que diferentes trabalhos concretos tornam-se, enquanto equivalentes, formas de manifestação de uma mesma qualidade, não faz com que essa qualidade se resolva em trabalho humano abstrato. Mas não é a solução o que Marx deseja mostrar com a referência e sim a explicitação da questão, i.e., a redução do trabalho concreto em forma de manifestação de uma substância comum (“*gemeinschaftliche Substanz*” IN MEGA2 II.6, p.91). Segue-se daí que o produto de um trabalho concreto que, como forma equivalente, é forma de manifestação da substância comum pode ser diretamente trocado, ou seja, possibilita converter trabalho privado em forma imediatamente social (“*unmittelbar gesellschaftlicher Form*” IN *ibidem*, p.91). Ou ainda, ao servir de pele como forma equivalente de trabalho privado assume um caráter social. Daí que o corpo onde se manifesta a substância comum dê a aparência de ser, ele mesmo, a substância comum, i.e., trabalho humano abstrato. Em sua forma de equivalente universal já isolada a forma dinheiro torna-se a roupa social de todas as coisas. Retornando ao texto de 1859 e tomando a forma equivalente já como forma dinheiro fica patente a relação da passagem aristotélica entre os dois momentos expositivos (1859 e 1872).

Sendo o tempo de trabalho a medida do ouro e da mercadoria e convertendo-se aquele em medida de valores unicamente quando todas as mercadorias se medem por ele, é uma simples aparência do processo de circulação a que faz crer que é o dinheiro que converte a mercadoria em comensurável [nt.64]. É, antes, a comensurabilidade das mercadorias como tempo de trabalho materializado que converte o ouro em dinheiro. [nt.64: Aristóteles vê, é certo, que o valor de troca das mercadorias...]. (MARX, 2008, pp.97-98; p.98, nt.64)¹⁶²

Quando essa referência reaparece mais à frente (ibidem, p.153, nt.107), no item sobre o sinal de valor, o lugar expositivo da referência é completamente outro, i.e., a moeda como função específica do dinheiro.

Vimos a importância de reduzir o processo de troca a sua forma simples quando desejamos apreender os pressupostos da mercadoria - particularmente a forma equivalente e o valor de troca. Como na exposição marxiana da forma simples também Aristóteles reduz o problema da comensurabilidade à forma M-M. No entanto, essa forma simples está totalmente encerrada em si mesma; feita a permuta o processo se extingue sem resíduos. Já em M-D-M, o processo de troca se extingue, mas o dinheiro permanece. Ou seja, a mudança formal M-D-M é também uma mudança essencial, de processo de troca simples (imediatamente) em processo de circulação. O processo de circulação não se extingue e transpira dinheiro em todos os poros.

Inicialmente, as mercadorias entram no processo de troca sem serem douradas, nem açucaradas, mas tal como vieram ao mundo. Esse processo gera uma duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro, uma antítese externa, na qual elas expressam sua antítese imanente entre valor de uso e valor. (...) Essas formas antitéticas das mercadorias são as formas efetivas de movimento de seu processo de troca. (...)

O processo de troca da mercadoria se consuma, portanto, na seguinte mudança de forma: M-D-M

Segundo seu conteúdo material, o movimento é M-M, isto é, troca de mercadoria por mercadoria, ou metabolismo do trabalho social, em cujo resultado extingue-se o próprio processo. (...)

Até o momento, não conhecemos nenhuma relação econômica dos homens senão aquela entre possuidores de mercadorias, uma relação em que cada um só apropria o produto do trabalho alheio na medida em que aliena [entfremden] seu próprio produto. (...)

O ciclo percorrido pela série de metamorfoses de uma mercadoria se entrelaça inextricavelmente com os ciclos de outras mercadorias. O processo inteiro se apresenta como circulação de mercadorias.

A circulação de mercadorias distingue-se da troca direta de produtos não só formalmente, mas também essencialmente. (...)

Por isso, diferentemente da troca direta de produtos, o processo de circulação não se extingue com a mudança de lugar ou de mãos dos valores de uso. O dinheiro não desaparece pelo fato de, no final, ficar de fora da série de metamorfoses de uma mercadoria. (...)

Nada pode ser mais tolo do que o dogma de que a circulação de mercadorias provoca um equilíbrio necessário de vendas e compras, uma vez que cada venda é uma compra, e vice-versa. (...)

Ninguém pode vender sem que outro compre. Mas ninguém precisa comprar apenas pelo fato de ele mesmo ter vendido. A circulação rompe as barreiras temporais, locais e individuais da troca de produtos precisamente porque provoca

¹⁶² Ver aqui nt.158.

uma cisão na identidade imediata aqui existente entre o dar em troca o próprio produto do trabalho e o receber em troca o produto do trabalho alheio, transformando essa identidade na antítese entre compra e venda. Dizer que esses dois processos independentes e antitéticos formam uma unidade interna significa dizer que sua unidade interna se expressa em antíteses externas. Se, completando-se os dois polos um ao outro, a autonomização externa do internamente dependente avança até certo ponto, a unidade se afirma violentamente por meio de uma crise. A antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, na forma do trabalho privado que ao mesmo tempo tem de se expressar como trabalho imediatamente social, do trabalho particular e concreto que ao mesmo tempo é tomado apenas como trabalho geral abstrato, da personificação das coisas e coisificação das pessoas – essa contradição imanente adquire nas antíteses da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento. (MARX, 2013c, pp.178-187)

Todo esse processo - que aqui é gênese de pressupostos - leva tempo e, portanto, tem de ocorrer na história, mas não é, de maneira nenhuma, o conteúdo da história!

Ainda sobre o dinheiro. De sua função como meio de circulação, i.e., como mediador da circulação de mercadorias, retiram-se alguns pressupostos; um deles é a derivação da moeda, a existência do meio de circulação na figura de seu sinal. As teorias econômicas deram tamanha importância a essa *figura* que perderam de vista o próprio dinheiro. Temos de afastar a confusão que acredita que a moeda é signo de seu lastro, por exemplo, signo do ouro (sempre que Marx fala signo ou sinal do ouro ele está se referindo claramente ao ouro como dinheiro; MARX, 2013c, p.169). Ora, a moeda não é signo de seu lastro, mas signo da forma equivalente universal do valor - é signo do dinheiro. É um fator evidente que a moeda é sempre capaz de comprar seu lastro - a mercadoria dinheiro -, bem como é capaz de comprar qualquer outra mercadoria. Por isso é sempre conversível, e mesmo na ausência de taxa fixa, i.e., de uma proporção fixada entre o dinheiro e sua figura, segue momentaneamente fixada pela proporção entre mercadoria-dinheiro e mercadorias.

Uma lei específica da circulação das cédulas de dinheiro só pode surgir de sua relação de representação com o ouro. E tal lei é simplesmente aquela que diz que a emissão de papel-moeda deve ser limitada à quantidade de ouro (ou prata) - simbolicamente representada pelas cédulas - que **teria** efetivamente de circular” (MARX, 2013c, p.201; grifo nosso).

O abandono da conversibilidade obrigatória trata apenas do fluxo de meio circulante e não altera em nada a relação de valor entre mercadorias (se a variação do fluxo monetário “descola” de sua funcionalidade a relação de valor permanece invariável por trás da variação geral de preços; se chega até a ruptura com sua funcionalidade então a moeda perde o privilégio de indexador primário, i.e., deixa de ser signo do valor¹⁶³). “Enquanto circulam realmente em lugar da quantidade de ouro de mesma denominação, elas não fazem mais do que refletir, em

¹⁶³ Ainda é uma lembrança viva na memória de muitos brasileiros a famigerada URV (unidade real de valor) que buscava indexar a própria moeda, o ainda mais famigerado Cruzeiro Real, entre março e julho de 1994.

seu movimento, as leis do próprio curso do dinheiro” (ibidem, p.201). O fato de fazer isso em proporções fixadas¹⁶⁴ por convenção, leis, arcontes, Césares, Reis ou Estados não altera essencialmente a questão (MARX, 2013c, pp.165-166, nt.47). O poder aparente da cunhagem não vem da fideducia, mas sim de seu curso forçado. No entanto, quando mercadorias se trocam, a obrigatoriedade de expressarem seus preços, e se pagarem, em uma dada moeda, não determina a proporção em que elas se trocam - excluídos tabelamentos artificiais, etc.

A intervenção do Estado, que emite o papel-moeda de curso forçado - e consideramos apenas essa classe de papel-moeda¹⁶⁵ - parece anular a lei econômica. O Estado, que em preço monetário dava somente um nome de batismo a um peso de ouro determinado, e na cunhagem não fazia mais do que marcar o ouro com seu sinal, parece que agora, devido à magia de seu sinete, metamorfoseia o papel em ouro. Uma vez que o papel-moeda tem curso forçado, ninguém pode impedir ao Estado que lance em circulação o número de notas que queira e imprima neles nomes quaisquer das moedas, como uma libra, cinco libras, dez libras. (...) fora da circulação perdem todo o valor: o valor de uso e o de troca. **Suprimida sua existência funcional, transformam-se em miseráveis pedaços de papel.** Contudo, esse poder do Estado não passa de pura aparência. É-lhe factível lançar à circulação a quantidade que quiser de papel-moeda com nomes quaisquer de moedas, mas sua intervenção cessa com esse ato mecânico. **Absorvido pela circulação, o sinal de valor ou papel-moeda sofre suas leis iminentes.** (MARX, 2008, p.155; grifo nosso)

Justamente porque na circulação de mercadorias o dinheiro não desaparece é que ele não precisa sequer aparecer; sob a lei da circulação o dinheiro deixa que o sinal se desgaste por ele.

Alguns autores da antiguidade, que não puderam observar senão os fenômenos da circulação metálica, já concebiam a moeda de ouro como símbolo ou sinal de valor. Assim o fazem Platão [nt.106] e Aristóteles [nt.107]. (MARX, 2008, pp.152-153)

O que interessa Marx é claramente destacar o que já era aparente na circulação metálica, ou seja, antes do curso forçado em papel-moeda, e não fazer uma História das teorias do dinheiro (algo que só começa, efetivamente, com o mercantilismo do século XVI; vide MARX, 2008, p.199). Ainda que o dinheiro na antiguidade e no mundo onde reina o modo de produção capitalista compartilhem determinações é um completo absurdo fazer comparações entre as “teorias” monetárias de Platão ou Aristóteles e os delírios austríacos de um von Mises (SCHUMPETER, 2006, p.53 e p.60). Embora o anacronismo seja o mais aparente, o que realmente deve ser destacado é a completa diferença no objeto investigado. O objeto de Mises

¹⁶⁴ Marx rejeita radicalmente que a separação entre materialidade e funcionalidade da moeda seja produto de convenção ou qualquer outra coisa que não às próprias leis iminentes da circulação de mercadorias. O que cabe à convenção, leis, Estados, etc, é apenas fixar denominações monetárias, assumir a tarefa da cunhagem, emitir papel-moeda e impor o curso forçado.

¹⁶⁵ Marx exclui aqui o dinheiro creditício que “possui suas raízes naturais-espontâneas na função do dinheiro como meio de pagamento” (MARX, 2013c, p.200). Nós também excluimos da nossa análise o papel-moeda (e a moeda eletrônica de compensação bancária) com origem em títulos de crédito. Isso pode parecer um verdadeiro abuso para o leitor contemporâneo, mas está plenamente justificado como pressuposto da análise de qualquer forma de meio circulante.

é a apologética, o de Aristóteles era a circulação de mercadorias. A apologética parte de dogmas ultrapassados e gasta toda sua energia para livrar esses dogmas de suas contradições através do exercício vulgar de exteriorizar tais contradições em causas “extra-teóricas” - exemplo bastante comum é o Estado. Por isso os dogmas ultrapassados sobre a moeda e o dinheiro ressurgem nos economistas vulgares como escolas opostas cuja verdade ou falsidade habita em uma eterna luta teórica entre matéria e função (e aqui deixam transparecer algo de verdadeiro, não em uma ou outra escola, mas em sua unidade contraditória¹⁶⁶). Mas mesmo um pensador respeitável como David Hume não deve ser comparado com nenhum pensador da antiguidade. Novamente, Aristóteles investigou a circulação de mercadorias, e sua investigação sobre o dinheiro está contida integralmente no problema da circulação - primeiro como dinheiro-mercadoria, depois em sua função de meio circulante e, finalmente, como capitais antediluvianos (embora enuncie as funções de reserva de valor e meio de pagamento não desenvolve nenhuma investigação sobre o tema). Hume já confronta dinheiro e mercadoria como existências opostas e por isso tem de desenvolver uma *teoria* do dinheiro como não mercadoria. Aliás, entre os teóricos dos sistemas monetário e mercantil e os economistas clássicos permaneceu o hábito de colocar “mecanicamente em um lado as mercadorias e, em outro, o dinheiro” sem “deduzir efetivamente as diferentes funções dos diferentes momentos da troca das mercadorias” (MARX, 2008, p.208). A exceção desse hábito, Sir James Steuart, “permaneceu mais esquecido ainda que Spinoza, segundo a opinião de Moses Mendelson no tempo de Lessing” (ibidem, p.210). Para Platão e Aristóteles o dinheiro-mercadoria (ferro, prata, ouro, etc) era simplesmente derivado da troca de mercadorias e sua função de meio circulante lhe dava uma existência monetária fixada convencionalmente ou legalmente. Daí que falar em uma “teoria” do dinheiro e da moeda em oposição à mercadoria seria, para ambos, como tentar dar sentido para o “dinheiro de dinheiro”, i.e., a usura. Dito isso, voltemos a Marx.

O contexto das referências esclarece o lugar expositivo das citações. Platão desenvolve o dinheiro somente nas duas determinações de medida de valor e sinal de valor (“Plato entwickelt das Geld nur in den beiden Bestimmungen als Werthmaß und als Werthzeichen” IN MEGA2 II.2, p.182, nt.2) e Aristóteles, que tem uma compreensão mais profunda que Platão, diz expressamente que o dinheiro, que é em seu corpo uma mercadoria específica, uma substância com valor, quando visto como simples meio circulante, parece ter uma existência apenas convencional ou legal, e que na verdade deve seu valor de uso como moeda

¹⁶⁶ “Em sua crítica do sistema monetário e mercantil, a Economia Política peca porque combate esse sistema como uma ilusão, como uma falsa teoria, e porque não o reconhece como uma forma bárbara de seu próprio princípio fundamental” (MARX, 2008, p.200).

exclusivamente à sua função e não a um valor de uso intrínseco¹⁶⁷. Essa determinação da moeda como símbolo do valor é imediata na referência a Platão, já em Aristóteles existe uma diferenciação mais complexa entre o dinheiro e a moeda. Para elucidar tal diferença basta retornarmos ao início do parágrafo: “O que expusemos demonstra que a existência monetária do ouro como sinal de valor separado da própria substância do ouro tem sua origem no processo de circulação” (MARX, 2008, p.152). Logo, as referências a Platão e Aristóteles não têm nenhum interesse em supostas teorias do dinheiro na antiguidade. O que as concepções de ambos os gregos demonstram é que mesmo antes do curso de papel-moeda, ou seja, já na circulação metálica, a separação entre a materialidade do dinheiro e sua função circulante não apenas já ocorria como também era perceptível. Parece pouco e parece óbvio, mas Marx não desejava mais do que isso.

Por que tais referências não reaparecem em *O Capital*? Não desejamos especular, então iremos apenas apontar que ali, no item *A moeda. O signo do valor* (MARX, 2013c, pp.198-203), a abordagem de Marx é bastante diferente; uma exposição mais simples, mais direta e mais clara. Ali a separação entre o conteúdo real e nominal da moeda, entre sua existência metálica e sua existência funcional, é exposta como a consequência do desgaste material no próprio curso do dinheiro. Não precisamos de Platão, Aristóteles nem ninguém para observar que na circulação “moedas de ouro de mesma denominação passam a ter valores diferentes, pois diferem em seu peso”, é uma “tendência natural-espontânea do processo de circulação de transformar o ser-ouro [Goldsein] da moeda em aparência de ouro ou de converter a moeda num símbolo de seu conteúdo metálico oficial” (MARX, 2013c, p.199). Ora, o mesmo processo de desgaste material é abordado e exposto também em 1859, mas de uma maneira mais complexa e excessivamente longa. Se não podemos saber porque Marx não recuperou tais referências em *O Capital* podemos ao menos saber que elas não eram de todo necessárias na exposição do signo do valor. Se gastamos um tempo maior que o próprio Marx em tais referências é porque as consideramos uma oportunidade privilegiada de diferenciar a abordagem crítica da abordagem teórica de momentos pré-capitalistas.

¹⁶⁷ “Aristoteles sagt vielmehr ausdrücklich, daß das Geld als bloßes Cirkulationsmittel bloß konventionelles oder gesetzliches Dasein zu haben scheine, wie schon sein Name νόμισμα anzeige, und wie es in der That seinen Gebrauchswert als Münze nur von seiner Funktion selbst erhalte, nicht von einem ihm selbst angehörigen Gebrauchswert” (MEGA2 II.2, pp.182-183, nt.3). O leitor pode verificar que não utilizamos as traduções das notas feitas pela edição de 2008, o motivo é: a confusão na nota de Platão entre *Geld* [dinheiro] e moeda; na nota de Aristóteles a tradução de Eth. Nic. V.5 (1133a29) é talvez “estranha”, onde deveria constar apenas que “o dinheiro vem a ser, por convenção, um substituto para a necessidade” [οἷον δ’ ὑπέλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγνε κατὰ συνθήκην] encontramos “na satisfação das necessidades, o dinheiro converte-se, por convenção, em meio de troca” (MARX, 2008, pp.152-152, nt.106 e nt.107; no texto de 1859 Marx cita no original grego).

Logo acima afirmamos que falar em uma “teoria” do dinheiro e da moeda em oposição à mercadoria seria, para Platão e Aristóteles, como tentar dar sentido para o “dinheiro de dinheiro”, i.e., a usura. Com efeito, isso nos lança diretamente para a última citação que iremos analisar aqui.

O que dissemos sobre o capital comercial vale ainda mais para o capital usurário. No capital comercial, os dois extremos - o dinheiro que é lançado no mercado e o capital que é retirado do mercado - são, ao menos, mediados pela compra e venda, pelo movimento da circulação. Já no capital usurário, a forma D-M-D' é simplificada nos extremos imediatos D-D', como dinheiro que se troca com mais dinheiro, uma forma que contradiz a natureza do dinheiro e, por isso, é inexplicável do ponto de vista da troca de mercadorias. Diz Aristóteles... (MARX, 2013c, p.239)

Ora, é exatamente do ponto de vista da troca de mercadorias - e não poderia não ser - que Aristóteles concebe o dinheiro. Mas antes de analisarmos essa citação, e com ela a contradição da forma geral do capital, precisamos analisar a própria forma geral do capital. Pouco antes de introduzir a diferenciação aristotélica entre crematística e economia em sua análise do movimento desmedido do capital (ibidem, p.228, nt.6) Marx apresenta pela primeira vez o mais-valor e o capital (ibidem, p.227). Chama a atenção o fato do mais-valor aparecer aqui sem nenhuma das determinações clássicas de absoluto e relativo; é mais-valor (surplus value) em geral, assim como o capital é também apresentado em sua forma geral. Não poderia ser de outra maneira, o mais-valor absoluto e relativo são próprios do capital efetivo, capital em sua existência determinada. O capital efetivo é aquele que põe seu mais-valor, e que, portanto, determina o mais-valor; é capital que se valoriza, e não somente valorização do valor (a transformação de dinheiro em capital não é ainda autovalorização do capital). A sutileza está na unidade entre processo de trabalho e processo de valorização (desenvolvido na sequência em completa harmonia expositiva). Mas o capital efetivo ainda não é nosso problema.

Logo no início do capítulo *A transformação do dinheiro em capital* reencontramos uma série de pressupostos sintetizados ao extremo.

Produção de mercadorias e circulação desenvolvida de mercadorias formam os pressupostos históricos a partir dos quais o capital emerge. (...)

Se (...) considerarmos apenas as formas econômicas que esse processo [processo de troca, A.V.] engendra, encontraremos, como seu produto final, o dinheiro. Esse produto final da circulação das mercadorias é a primeira forma de manifestação do capital.

(...) Mas não é preciso recapitular toda a gênese do capital para reconhecer o dinheiro como sua primeira forma de manifestação, pois a mesma história se desenrola diariamente diante dos nossos olhos.. Todo o novo capital entra em cena (...) como dinheiro, que deve ser transformado em capital mediante um processo determinado.

Inicialmente, o dinheiro como dinheiro e o dinheiro como capital se distinguem apenas por sua diferente forma de circulação.

A forma imediata da circulação de mercadorias é M-D-M (...). Mas ao lado dessa forma encontramos uma segunda, especificamente diferente: a forma D-M-D (MARX, 2013c, pp.223-224).

Nos capítulos anteriores Marx já desenvolveu a gênese da circulação de mercadorias a partir do pressuposto da troca direta, a gênese do dinheiro a partir dos pressupostos da mercadoria (valor e forma de valor) e - algo extremamente importante! - a gênese das fases antitéticas de circulação (compra [D-M] e venda [M-D]) a partir do pressuposto do dinheiro¹⁶⁸. Vimos que já em M-M (troca direta) surge da práxis¹⁶⁹ duas novas formas dos valores de uso: o valor de uso da mercadoria, i.e., o valor de uso alienado, um valor de uso que é tanto não valor de uso quanto valor de uso para um outro, e o valor de troca, i.e., um valor de uso que torna-se forma equivalente do valor. Esse é o pressuposto da unidade antitética entre mercadoria e mercadoria-dinheiro que se resolve na exteriorização de suas funções, i.e., na separação entre dinheiro e moeda. Vimos também que o processo de troca desenvolvido M-D-M precipita dinheiro e torna-se assim circulação de mercadorias. Esse é o pressuposto da separação da unidade imediata da troca M-M, da unidade não antitética de compra e venda, em fases antitéticas de compra e venda. Essa separação das fases antitéticas é o pressuposto, junto com os demais¹⁷⁰, da forma de circulação D-M-D. Para o leitor descuidado¹⁷¹, a abstração do conteúdo material da circulação de mercadorias, isto é, a consideração apenas das formas econômicas que esse processo engendra e que põe o capital em sua primeira manifestação formal, se confunde com uma lógica (ou tautologia) econômica. Mas a abstração do conteúdo e o desenvolvimento formal já foi exposto previamente como o resultado engendrado pelo próprio desenvolvimento do processo de troca; não como conteúdo da história e da vida social (aliás, nem mesmo como conteúdo das trocas individuais), mas como gênese dos pressupostos dessa manifestação formal do capital. Todo esse árduo trabalho expositivo é o que permite Marx concluir, sem maiores explicações:

[O] que realmente diferencia entre si os dois ciclos M-D-M e D-M-D é a ordem invertida de sucessão das mesmas fases antitéticas de circulação. (...)

¹⁶⁸ “meu conselho é o seguinte: deixar *PROVISORIAMENTE ENTRE PARÊNTESES TODA A SEÇÃO I e COMEÇAR A LEITURA PELA SEÇÃO II*, ‘A transformação do dinheiro em capital’.” (ALTHUSSER IN MARX, 2013c, p.45; a irritante caixa-alta é do próprio texto). Althusser nunca perde a oportunidade de realizar as profecias de Marx! “[O] método de análise que empreguei, e que ainda não havia sido aplicado aos assuntos econômicos, torna bastante árdua a leitura dos primeiros capítulos, e é bem possível que o público francês (...) venha a se desanimar pelo fato de não poder avançar imediatamente. // EIS UMA DESVANTAGEM CONTRA A QUAL NADA POSSO FAZER (...). NÃO EXISTE UMA ESTRADA REAL PARA A CIÊNCIA” (MARX, 2013c, p.93; achamos que neste caso a caixa-alta produz uma bela harmonia). *Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!*

¹⁶⁹ As determinações que surgem do processo de troca não correspondem nem ao sentido subjetivo da ação nem ao cálculo racional dos agentes econômicos. O reflexo de tais determinações na consciência é a alienação da atividade sensível e o estranhamento da exterioridade objetiva; ou seja, quanto mais desenvolvida é a circulação de mercadorias mais o mundo social aparece como uma enorme coleção de formas reificadas.

¹⁷⁰ Como não intentamos fazer aqui um resumo de *O Capital* estamos simplesmente admitindo os demais pressupostos desenvolvidos na Seção I. Apenas um exemplo: não se chega até as formas antitéticas, e portanto a forma D-M-D, sem desenvolver meios de pagamento e entesouramento.

¹⁷¹ Ou que segue o conselho althusseriano e inicia a leitura desse ponto em diante sem nenhum dos seus pressupostos.

O ciclo M-D-M está inteiramente concluído tão logo o dinheiro obtido com a venda de uma mercadoria é novamente empregado na compra de outra mercadoria. (...) Na circulação M-D-M, portanto, o gasto do dinheiro não tem nenhuma relação com o seu refluxo. Já em D-M-D, ao contrário, o refluxo do dinheiro é condicionado pelo modo como ele é gasto. (...)

O ciclo M-D-M parte do extremo de uma mercadoria e conclui-se com o extremo de uma outra mercadoria, que abandona a circulação e ingressa no consumo. O consumo, a satisfação de necessidades - em suma, o valor de uso -, é, assim, seu fim último. O ciclo D-M-D, ao contrário, parte do extremo do dinheiro e retorna, por fim, ao mesmo extremo. Sua força motriz e fim último é, desse modo, o próprio valor de troca. (MARX, 2013c, pp.225-226)

Formalmente D-M-D seria mera tautologia já que não há mudança qualitativa nos extremos do movimento. Em seu conteúdo de dinheiro determinado é irracional e falta de bom senso expôr £100 ao *salto mortale* da segunda fase antitética apenas para fazer refluir as mesmas £100. Mas o dinheiro só tem uma qualidade, a de ser valor de troca; “*non olet* [não fede], seja qual for sua origem” (MARX, 2013c, p.184).

Uma quantia de dinheiro só pode se diferenciar por sua grandeza. Assim, o processo D-M-D não deve seu conteúdo a nenhuma diferença qualitativa de seus extremos, pois ambos são dinheiro, mas apenas à sua distinção quantitativa. Ao final do processo, mais dinheiro é tirado da circulação do que nela fora lançado inicialmente. (...) A forma completa desse processo é, portanto, D-M-D', onde D' = D + ΔD, isto é, à quantia de dinheiro inicialmente adiantada mais um incremento. Esse incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (surplus value). O valor originalmente adiantado não se limita, assim, a conservar-se na circulação, mas nela modifica sua grandeza de valor, acrescenta a essa grandeza um mais-valor ou se valoriza. E esse movimento o transforma em capital. (MARX, 2013c, pp.226-227)

Non olet! D e ΔD não se diferem qualitativamente! Seja D ou D+ΔD nada muda; ou circula ou se petrifica como tesouro. Se sua vocação for a riqueza, então “assim que é gerado o filho e, por meio do filho, o pai, desaparece sua diferença e eles são apenas um” (ibidem, p.230).

A minha alma engrandece o Senhor¹⁷²
e alegrou-se o meu espírito em Deus, meu salvador,
porque mirou a humildade da sua escrava.
Eis que a partir de agora todas as gerações me chamarão bem-aventurada,
porque em mim fez coisas grandes o Poderoso.
(LUCAS 1.46-49)

Aqueles que creem Nele ainda aguardam sua promessa: “os esfomeados encheu de coisas boas / e os ricos mandou embora sem nada” (LUCAS 1.53). Como um fim em si mesmo, cuja vocação engrandece uma qualidade que desconhece limite, o movimento do capital é desmedido. A referência à separação aristotélica entre economia (οἰκονομικῆς) e crematística (χρηματιστικῆς) já é em si mesma evidente.

Aristóteles opõe a economia à crematística, partindo da economia. Por ser a arte do ganho, ela se limita à obtenção daquilo que é necessário à vida e dos bens úteis seja

¹⁷² *Magnificat* anima mea Dominum / Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν Κύριον.

à casa ou ao Estado. “A verdadeira riqueza (ὁ γ’ ἀληθινὸς πλοῦτος) consiste em tais valores de uso, pois a quantidade desses bens suficiente para garantir uma boa vida não é ilimitada. Existe, no entanto, uma segunda arte do ganho, que devemos chamar, de preferência e com razão, de crematística, e para esta última parece não haver qualquer limite à riqueza e às posses. O comércio de mercadorias” (ἡ καπηλική significa, literalmente, comércio varejista, e Aristóteles toma essa forma porque nela predominam os valores de uso) “pertence por natureza não à crematística, pois aqui a troca se dá apenas em relação ao que lhes é necessário (ao comprador e ao vendedor)”, razão pela qual, continua ele, o escambo foi a forma original do comércio de mercadorias, mas com sua expansão surgiu necessariamente o dinheiro. Com a invenção do dinheiro, o escambo teve necessariamente de se desenvolver em καπηλική, em comércio de mercadorias, e este, em contradição com sua tendência original, desenvolveu-se em crematística, na arte de fazer dinheiro. Ora, a crematística se distingue da economia pelo fato de que, “para ela, a circulação é a fonte da riqueza (ποιητικὴ χρημάτων)¹⁷³ [...] διὰ χρημάτων μεταβολῆς). E ela parece girar em torno do dinheiro, pois este é o início e o fim desse tipo de troca (τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρασ τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν), de modo que a riqueza, tal como a crematística se esforça por obter, é ilimitada. Assim como toda arte que não é um meio para um fim, mas um fim em si mesmo, é ilimitada em seus esforços, pois busca sempre se aproximar cada vez mais de seu objetivo último, ao passo que as artes que buscam apenas a consecução de meios para um fim não são ilimitadas, pois o próprio fim almejado impõe-lhes seus limites, assim também, para a crematística, não há qualquer limite a seu objetivo último, que é o enriquecimento absoluto. A economia, e não a crematística, tem um limite [...] a primeira tem como finalidade algo distinto do dinheiro; a segunda visa ao aumento deste último [...]. A confusão entre essas duas formas, que se sobrepõem uma à outra, faz com que alguns concebam como fim último da economia a conservação e o aumento do dinheiro ao infinito”. (MARX, 2013c, pp.228-229, nt.6; os trechos citados de Aristóteles estão em Pol.1256b30-1258a1)

Existe uma discussão estéril sobre οἰκονομία ser “economia” ou “administração da casa” (*oikos + nem-*)¹⁷⁴. Se retirarmos por um momento a negativa fácil do anacronismo e a tautológica das definições modernas ficamos com o seguinte problema: como gens, famílias, aldeias, pólis, etc, refletem sobre a reprodução, i.e., produção, distribuição e circulação material de suas vidas? Muito antes de Aristóteles, o poeta grego Hesíodo (séc. VIII-VII a.C.), no poema *Trabalhos e Dias*, reduziu (propositalmente) esse problema em duas formas. Cantava o aedo que tudo aquilo que é necessário para reproduzir a vida é o resultado de trabalho árduo - o mito do castigo de Zeus contra a aliança entres os homens e Prometeu pode ser excluído da análise sem perda significativa do argumento. O comércio e o trabalho retribuído (“pago”) são tão marginais que podem ser deixados de lado na sua exposição. Dado que o trabalho é árduo, existem aqueles que buscam tais necessidades sem trabalhar. O primeiro grupo desses homens são os guerreiros, que nada produzindo vivem da força e do saque. O segundo grupo desses homens são os grandes proprietários de terras e de escravos. O terceiro grupo é o dos nobres

¹⁷³ Na edição de MARX, 2013c e em ARISTÓTELES, 2016b, o original em grego coincide, mas na edição *Aristotle. ed. W. D. Ross, Aristotle's Politica. Oxford, Clarendon Press. 1957*, a passagem aparece como “ποιητικὴ πλούτου”. Em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1257b>>. Acesso em 18 jun. 2018.

¹⁷⁴ Segundo Delfim F. Leão IN ARISTÓTELES, 2011, p.VII.

(políticos) que vivem na *Ágora* legislando (entortando a reta justiça) em busca de prebendas e propinas. Esse terceiro grupo é na verdade composto pelos dois primeiros; ou melhor, todos os três grupos são compostos pelos mesmos homens, pois, não sendo a força nem a língua ardilosa uma certeza de ganho, é preciso contar com a terra e os escravos sempre que a sorte não sorri para todos. Sendo assim, pequenos proprietários, sem o suficiente para sobreviverem ao azar, devem se afastar da política e das guerras e colocar trabalho sobre trabalho. Duas classes (pequenos e grandes proprietários), uma única produção de riqueza (o árduo trabalho da terra), três formas de distribuição (propriedade, guerra e política), uma forma de circulação (o saque através da força e da língua). Eis o mundo que gira e se reproduz do poeta Hesíodo! Se isso não for “economia”, pior para ela.

Não se pode esperar que Aristóteles desse razão a Hesíodo, seu gigantismo filosófico mal esconde seu elitismo e sua visão mesquinha de escravos, pobres e até mesmo do *δήμος* (dêmos)¹⁷⁵. Mesmo assim ele sabe aproveitar algo do aedo arcaico: “Hesíodo está certo ao dizer na sua poesia ‘a casa primeiro que tudo, mulher e boi para o arado’; com efeito, o boi é o servo do homem pobre” (Pol. I.2 1252b10-11; ARISTÓTELES, 2016b, p.51). A casa (*οἶκος*) é o princípio expositivo¹⁷⁶ da pólis, e a pólis é o telos da casa. Somente na pólis existe a autossuficiência (*αὐτάρκεια*) necessária para a virtude e o bem viver (*εὖ ζῆν*). É tão imediato que não poderia existir uma economia sem uma política ou uma política sem economia em Aristóteles quanto que não poderia existir uma educação sem política ou uma política sem educação (Pol. 1260b13-20). Daí que a oposição entre uma crematística econômica e uma crematística não-econômica seja antes de tudo um problema político - leia-se “da pólis”, um problema social. Mas Aristóteles até poderia imaginar uma pólis afastada da virtude, i.e., de sua finalidade, por culpa de cidadãos cegos pela crematística ilimitada, no entanto, seria impossível até mesmo imaginar uma pólis, ou uma sociedade, fundada em algo tão contrário à natureza - também, seria impossível para os bárbaros, vivendo sem o grande comércio, ou para os fenícios, vivendo sob uma politeia (regime, “constituição”). Marx tem um olho no peixe e outro no gato, fala do capital em geral, mas pensa no capitalismo. O destaque, como aponta claramente a posição da nota, é a desmedida da forma D-M-D que surge, também em

¹⁷⁵ Embora em alguns momentos parece o mais “humanista” de seus contemporâneos: “pensam mal os que recusam dar justificações aos escravos, sugerindo que apenas deveriam receber ordens. O certo é que deveríamos dar-lhes razão do seu agir ainda mais do que propriamente às crianças.” (ARISTÓTELES, 2016b, p.97; Pol. 1260b5).

¹⁷⁶ A referência feita a Hesíodo acaba com qualquer dúvida sobre um princípio “vitoriano” da pólis. A *família* (*οἰκία*), surgida da unidade de duas comunidades naturais (*δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη*), i.e., da reprodução biológica e do trabalho (Pol. I.2 1252a24-1252b14), que serve de princípio para Aristóteles nada tem a ver com a família burguesa.

Aristóteles, de maneira natural-espontânea do processo de troca e de sua forma desenvolvida de circulação das mercadorias. Mas aqui termina o paralelo.

A confusão entre essas duas formas, que se sobrepõem uma à outra, faz com que alguns concebam como fim último da economia a conservação e o aumento do dinheiro ao infinito. (ARISTÓTELES, Pol.I, apud MARX, 2013c, pp.228-229, nt.6)

Como um Proudhon da Antiguidade, Aristóteles condena uma forma e elogia a outra¹⁷⁷, considera que economia e crematística coexistem como uma confusão sobreposta. Não vê, e não poderia ver, o quanto essa sobreposição era uma unidade contraditória. Aristóteles “investigou muitos campos, nenhum deles superficialmente”¹⁷⁸, e sua investigação aguda e brilhante permitiu que visse o desenvolvimento de D-M-D a partir de M-D-M.

Scott Meikle, em seu livro *Aristotle's Economic Thought* (1995), dedica um capítulo para a investigação do desenvolvimento contraditório do dinheiro no pensamento aristotélico. Infelizmente se perde em uma oposição entre aspectos éticos e econômicos na análise do Estagirita. A intuição de Meikle é notável e com isso a oposição se desenvolve com uma sofisticação incomum dentre aqueles que normalmente se escoram na ética como uma solução simplista para todos os problemas da antiguidade. No entanto, o que a sua intuição traz de melhor é a contradição entre natureza e finalidade (telos), escapando da tediosa oposição antropológica entre natureza e norma (e.g., CASTORIADIS, 1978, pp.691-692). No fim, Meikle se deixa levar pelo *mainstream* e acaba preso no debate ético sobre o telos, se afastando do debate ontológico sobre natureza e telos nas duas formas da circulação. A clara contradição entre a natureza do dinheiro, M-D-M, e seu telos, D-D, foi percebida por Aristóteles. No entanto, como já apontamos acima, não podia conceber o dinheiro separado de sua natureza como meio de troca mesmo observando sua finalidade como crematística ilimitada. O problema do telos contrário à sua própria natureza não era, como sugere Meikle, entre ética e economia, mas da inexistência do capital efetivo, que ao invés de tomar seus pressupostos externamente os põe como seu resultado imanente, ou seja, o telos do dinheiro ainda não punha sua natureza como um resultado seu - a unidade ontológica entre natureza e finalidade (ou entre princípio [ἀρχή] e fim [τέλος] se desejamos abandonar uma natureza [φύσις] teleológica). Na Atenas do

¹⁷⁷ “Para o sr. Proudhon, toda categoria econômica tem dois lados: um bom, outro mau. (...) A escravidão é uma categoria econômica como qualquer outra. Portanto, também possui dois lados” (MARX, 2017a, p.103). O leitor deve perdoar a brincadeira anacrônica, de fato, Aristóteles sofreu do “atraso alemão”. Era impossível ver no século IV a.C., na falta do capitalismo, o domínio do capital na unidade contraditória de valor de uso e valor de troca.

¹⁷⁸ “Mas em cada um dos campos que Marx investigou - e ele investigou muitos campos, nenhum deles superficialmente -, em todos os campos, mesmo no campo da matemática, ele fez as próprias descobertas” [But in every single field which Marx investigated - and he investigated very many fields, none of them superficially - in every field, even in that of mathematics, he made independent discoveries] (ENGELS, *Karl Marx's Funeral* [março de 1883] IN MECW 24, p.468; trad. nossa).

final do Clássico, assim como em todas as formas sociais pré-capitalistas onde os capitais antediluvianos (D-M-D' e D-D') já existiam, o capital “parasitava” externamente a economia - valorizava o valor sem produzir, ele mesmo, valor ou mais-valor. Se Aristóteles procurou uma saída na ética, na oposição simples da natureza e do contrário à natureza, e se essa saída correspondia aos seus anseios filosóficos e políticos, isso é algo que a *crítica* não pode aceitar sem compreender os fundamentos históricos e concretos.

Essa visão instigante da contradição do dinheiro, ou do valor de troca, em Aristóteles já havia sido desenvolvida por Mészáros em 1986, em *Filosofia, Ideologia e Ciência Social* (2008, pp.34-38), e novamente por Chasin em 1995, em *Marx - estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009, pp.112-115). Os dois pensadores marxistas não se deixam arrastar pelo *mainstream* reducionista da ética. No entanto, ambos procuraram, através da análise da passagem da *Eth. Nic. V.5*, desenvolver como as determinações sociais do pensamento aristotélicos desembocam na oposição simples. O objetivo de Mészáros fica claro quando diz (2008, pp.37-38):

Os conceitos “que saem do caminho” de Aristóteles constituem necessidades funcionais em seu sistema como um todo, apesar da aparente incoerência da fundamentação “não natural” dada à troca de mercadorias¹⁷⁹ (...). Pois é precisamente através do conceito “que sai do caminho”, de “artifício para efeitos práticos”, que Aristóteles obtém êxito novamente na reconstituição da coerência interna de seu sistema. Desse modo, não há possibilidade de ele ter um conceito adequado de “valor”, não apenas em decorrência de poderosas razões sócio-históricas (cf. os pontos enfatizados por Marx), mas também por determinações conceituais básicas.

Novamente, não encontramos no marxista húngaro o objetivo de investigar o lugar expositivo da referência aristotélica feita por Marx. E, se não era o que ele estava investigando, também não é o que deveríamos procurar em seu texto. Por outro lado, porque não estamos investigando as “determinações ideológicas” que empurraram Aristóteles para esta ou aquela solução “artificial”, mas sim os “poderosos” limitantes sócio-históricos da análise aristotélica, não temos muito o que tirar do texto de Mészáros. O tema de Chasin é mais abrangente que o desenvolvido por Mészáros, i.e., não apenas as “determinações ideológicas”, mas as “determinações sociais do pensamento”. Aqui também o tema escapa nosso objetivo. Como se vê, o problema mais imediato da referência aristotélica nos dois marxistas é a teoria e não o lugar próprio da referência específica na crítica da Economia Política como desenvolvida por Marx - dado que analisavam a crítica em um aspecto mais amplo.

¹⁷⁹ Sem acesso ao texto original é impossível saber se Mészáros faz confusão com a diferenciação aristotélica entre troca de mercadorias e circulação de mercadorias. Certamente, o Estagirita não considerava o uso para a troca como não natural na pólis, ao contrário, considerava a pólis impossível sem a troca de mercadorias.

Enfim, o Estagirita “percebeu” a contradição da fórmula geral do capital, mas, na forma social em que vivia, o capital só havia se desenvolvido na troca de mercadorias (sem penetrar efetivamente na produção). Aristóteles não podia - ninguém pode! - desenvolver o que não está dado em seu tempo, e por não poder resolver a contradição só restava negá-la filosoficamente. “Uma forma que contradiz a natureza do dinheiro e, por isso, é inexplicável do ponto de vista da troca de mercadorias. Diz Aristóteles”:

Porque a crematística é uma dupla ciência, a primeira parte pertencendo ao comércio [καπηλικῆς], a segunda à economia [οἰκονομικῆς], sendo esta última necessária [ἀναγκαίας] e louvável, ao passo que a primeira se baseia na circulação e é desaprovada com razão [μεταβλητικῆς ψεγομένης δικαίως] (por **não se fundar na natureza**, mas na trapaça mútua [οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ’ ἀπ’ ἀλλήλων ἐστίν]), o usurário [ὀβολοστατικῆ] é odiado com a mais plena justiça, pois aqui o próprio dinheiro é a fonte do ganho [κτῆσιν] e **não é usado para a finalidade para a qual ele foi inventado** [οὐκ ἐφ’ ὅπερ ἐπορίσθη], **pois ele surgiu para a troca de mercadorias** [μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν], ao passo que o juro transforma dinheiro em mais dinheiro [ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλεόν]. Isso explica seu nome (τόκος: juro e prole), pois os filhos são semelhantes aos genitores. **Mas o juro é dinheiro de dinheiro** [ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα ἐκ νομίσματος], **de maneira que, de todos os modos de ganho** [χρηματισμῶν], **esse é o mais contrário à natureza** [μάλιστα παρὰ φύσιν]. (ARISTÓTELES, Pol. I.10 1258a40-1258b8, apud MARX, 2013c, pp.239-240)¹⁸⁰

Para Marx e o seu tempo essas eram as condições do problema.

*Hic Rhodus, hic salta!*¹⁸¹

¹⁸⁰ Para o texto grego utilizamos ARISTÓTELES, 2016b, pp.84-86.

¹⁸¹ *Aqui está Rodas, salta aqui!* *Αὐτοῦ γὰρ καὶ Ρόδος καὶ πήδημα* é como aparece na famosa edição de Chambry (ÉSOPE, 1927, p.26; Aesopica, Hsr.33, Ch.51).

Conclusão

A transformação da propriedade privada fragmentária, baseada no trabalho próprio dos indivíduos, em propriedade capitalista, é, naturalmente, um processo incomparavelmente mais prolongado, duro e dificultoso do que a transformação da propriedade capitalista – já fundada, de fato, na organização social da produção – em propriedade social. Lá, tratava-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores; aqui, trata-se da expropriação de poucos usurpadores pela massa do povo. (MARX, 2013c, p.833)

“Conclusão” é um termo impreciso para uma pesquisa introdutória. Convidamos o leitor apenas a refletir, criticar e seguir adiante - muito adiante - do que falamos aqui.

Se a exposição tornou visível alguns nexos objetivos da interdeterminação “natural-espontânea” e contraditória entre circulação de mercadorias e capital, então o leitor deve tomar esses nexos como momento inicial para a reflexão crítica do capital moderno. Tem de seguir adiante, abandonar essa esfera rumorosa, e adentrar o terreno oculto da produção. Assim como o socialismo distributivo, também a economia burguesa só encontra conforto na circulação. A crítica tem de expor o capital, também, pela produção, pois é ali que ele se desenvolve como substância. Aristóteles foi um pensador conservador, logo, um crítico dos capitais antediluvianos como formas “não naturais” da atividade social na pólis. Em seu tempo a mera percepção dessa contradição era uma forma de crítica, hoje ela por si só é uma aridez vulgar. Não há o que disfarçar ou se envergonhar, essa é a conclusão da pesquisa: ir além da circulação ou permanecer na vulgaridade.

Ao abandonarmos essa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, de onde o livre-cambista *vulgaris* [vulgar] extrai noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já podemos perceber uma certa transformação, ao que parece, na fisionomia de nossas *dramatis personae* [personagens teatrais]. O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... despela. (MARX, 2013c, p.251)

Como vimos o juízo de Aristóteles sobre a crematística não natural está fundado na contradição da circulação de dinheiro como capital antediluviano com o modo de produção antigo. Na falta do capital efetivo (industrial) os capitais antediluvianos são formas econômicas parasitárias. Os capitais usurário e comercial, nas formações sociais pré-capitalistas, operam transformações profundas nas relações comunitárias como mecanismos de concentração e dissolução das formas de propriedade. Ou seja, atuam diretamente sobre os vínculos entre os produtores e suas condições objetivas de produção. Ali, D-M-D e D-D são formas socialmente negativas e economicamente vazias, imediatamente perceptíveis e absolutamente inexplicáveis - ganância, bem como toda “ciência” dos afetos, é só um nome antropológico para algo

inexplicável. Com efeito, onde prevalece o valor de uso, o dinheiro como capital - princípio e fim da circulação - leva uma existência radicalmente contrária à sua existência natural como meio circulante em M-D-M. Atualmente, o valor de uso e a utilidade só prevalecem no senso comum e na apologética - com a diferença que os primeiros ainda vivem isoladamente na circulação M-D-M e os segundos tentam fazer passar a utilidade como universalidade.

Desse modo é evidente que tais capitais seriam não apenas objeto de juízos negativos, mas, também, objetos de uma investigação própria por aqueles que pensaram a sociedade em seu tempo. Como agentes “externos” ao modo de produção específico não eram propriamente objetos de reflexão econômica. Embora para nós eles sejam imediatamente fatos econômicos, isso não foi assim até o desenvolvimento da manufatura. Mesmo entre os teóricos do sistema monetário e os mercantilistas, as esferas da circulação e da produção tinham de aparecer, se não independentes, como uma unidade confusa.

Enquanto força de dissolução das relações de propriedade sem vínculo imediato com o modo de produção, os capitais antediluvianos eram os objetos imediatos de uma preocupação política. E, de fato, não havia nenhum contrapeso meramente econômico capaz de “disciplinar” tais capitais. Como tais capitais antediluvianos surgem e se desenvolvem de maneira “natural-espontânea” com o desenvolvimento do processo de troca em circulação de mercadorias eles eram, também, objetos das reflexões econômicas e possuíam uma existência, embora maldita, natural.

Em todas as formas em que domina a propriedade da terra, a relação natural ainda é predominante. Naquelas em que domina o capital, predomina o elemento social, historicamente criado. (MARX, 2011a, p.60)

Tal existência contraditória dos capitais antediluvianos não poderia, no entanto, se resolver até a chegada do capital efetivo e do modo de produção capitalista. Mas essa longa trajetória é parte decisiva na gênese dos pressupostos do capital efetivo. A indústria não teve como sua parceira a simples expansão do mercado, mas sim o desenvolvimento e domínio dos capitais comercial e usurário na circulação. É claro que a indústria não surge apenas da circulação - tem de subsumir o trabalho em uma gênese própria -, portanto, também não tem nos capitais antediluvianos a única gênese de seus pressupostos. Mas ela não existiria - ao menos em sua forma burguesa - sem o desenvolvimento de tais capitais.

Dito isso, destacamos a diferença mais imediata entre história e gênese de pressupostos. O presente não é de forma alguma o resultado do passado. O presente é um “sujeito” próprio cujos objetos pressupostos de sua atividade ele mesmo põe como reprodução de si, com novas formas em acordo com seus próprios interesses e necessidades. O capitalismo não nasceu,

como Minerva, pronto da cabeça de Júpiter nem foi parido pela história, ele é o produto violento e artificial da burguesia. Foi ela que como classe suprassumiu o passado e lançou o globo terrestre sob o Juggernaut do capital. Para contar essa história não precisamos retroceder mais do que cinco séculos - talvez menos. Mas nada disso vale quando tentamos compreender o capital, ou, o que dá no mesmo, fazer sua exposição crítica. Mesmo em sua forma geral - e sem ela não saberíamos nada sobre ele - o capital esconde toda uma série de pressupostos, toda uma existência antediluviana, que se repete em cada ato cotidiano de trocar produtos do trabalho pela mediação do dinheiro.

Todo mundo sabe, mesmo que não saiba mais nada, que essa é a forma social que os trabalhos privados assumem em nossa sociedade. O que poucos sabem é que ela é uma forma histórica que mostra suas diferenças enquanto esconde - como um véu do absurdo - suas semelhanças com outras formas sociais do trabalho.

[Sócrates:] - E então? Cada um deve pôr o trabalho dele à disposição de todos... Por exemplo, o agricultor, que é um só, deve prover alimentos para quatro pessoas e gastar o quádruplo de seu tempo e labor cuidando do trigo e pondo-o à disposição de todos; ou então, sem preocupar-se com elas, produzir um quarto desse trigo num quarto do tempo e os outros três quartos gastá-los cuidando de sua casa, de sua roupa e sapatos e, sem dar-se a incômodos que a vida em comum traz, ele próprio tratar do que é seu com seus próprios recursos.

E Adimanto disse:

- Talvez, Sócrates, o primeiro modo seja melhor que o outro.

- Por Zeus! disse eu, nada há de estranho...

(PLATÃO, 2006, p.63; Rep. 369E-370A)

Em sua forma original, o passado é matéria para o presente; como pressuposto é, por assim dizer, *δυνάμει* [potencialmente], a substância pela qual o presente se atualiza como *differentia specifica*. Que o presente não consiga ver no passado nada além de sonhos, utopias e modelos teóricos é apenas um sinal de sua cegueira. Por outro lado, antecipar sua existência em todas as formas sociais anteriores não é mais que uma necessidade, ora da teoria ora da apologética. Para a crítica do presente o passado é parte incontornável na apreensão de seus pressupostos e, portanto, de condições determinadas sob as quais o presente se atualiza - vem a ser como é. O máximo que podemos apontar sobre o lugar do passado na exposição crítica do presente é que ele é recuperado não como conteúdo da história, mas como gênese de pressupostos.

Como em geral em toda ciência histórica e social, no curso das categorias econômicas é preciso ter presente que o sujeito, aqui a moderna sociedade burguesa, é dado tanto na realidade como na cabeça, e que, por conseguinte, as categorias expressam formas de ser, determinações de existência, com frequência somente aspectos singulares, dessa sociedade determinada, desse sujeito, e que, por isso, a sociedade, também do ponto de vista científico, de modo algum só começa ali onde o discurso é sobre ela enquanto tal. É preciso ter isso em mente, porque oferece elemento decisivo para a subdivisão. (MARX, 2011a, p.59)

Procuramos acompanhar brevemente a separação histórica entre crítica e teoria no século XIX. Fizemos isso porque apenas a crítica sente a necessidade de ultrapassar o presente, e, a partir de certo momento, de romper com o conservadorismo da recusa que fixa a história como passado de si e o presente como um futuro eterno. A crítica liberta o presente de suas amarras teóricas e apologetas, devolve aos homens a condição de sujeitos históricos - algo que eles nunca perderam em sua existência mundana - e recupera do passado as possibilidades do futuro. Não aquele futuro miserável do presente “melhorado”, mas sua hora derradeira. A crítica não faz isso porque é moralmente superior, faz isso porque é a expressão necessária das contradições, algo que a apologética, depois do dobre fúnebre da teoria, tenta inutilmente resolver pela recusa vulgar. A crítica é a voz da contradição, não tem um “ponto de vista” privilegiado como origem, mas tem um único lado; e este não é o da harmonia ou do remendo entre os pólos antagônicos. No entanto, também não tem pés nem é sujeito. O crítico não é jamais o sujeito da história - ao menos não nessa determinação abstrata de “crítico” - se não descer do mundo da crítica para o mundo da práxis. Dizemos isso para devolver a obra *O Capital* ao homem de carne, osso e carbúnculos que a escreveu; não para atestar seu heroísmo, santidade ou moralidade, mas para apagar qualquer falsa impressão sobre as necessidades do tempo, ou seja, mesmo como necessidade de um tempo, a crítica é o produto da atividade dos homens e não de uma “astúcia da razão”.

No mais, sobre passado, presente e crítica expositiva permanece que:

Em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações. É uma iluminação universal em que todas as demais cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade. É um éter particular que determina o peso específico de toda existência que nele se manifesta. (MARX, 2011a, p.59)

Fontes

- ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. São Paulo: Edipro, 2012a.
- _____. *Da Geração e Corrupção*. São Paulo: Edipro, 2016a.
- _____. *Da Interpretação*. São Paulo: Unesp, 2013.
- _____. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- _____. *Do Céu*. São Paulo: Edipro, 2014a.
- _____. *Econômicos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. *Ética a Eudemo*. São Paulo: Edipro, 2015.
- _____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014b.
- _____. *Física*. Biblioteca Clásica Gredos, 203. Madrid: Gredos, 1995a.
- _____. *Física I-II*. Campinas: Unicamp, 2009.
- _____. *História dos Animais*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014c.
- _____. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2012c.
- _____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2010.
- _____. *Parva Naturalia*. São Paulo: Edipro, 2012d.
- _____. *Política*. Lisboa: Vega, 2016b.
- _____. *Reproducción de los animales*. Biblioteca Clásica Gredos, 201. Madrid: Gredos, 1994.
- _____. *Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación, Analíticos Primeiros, Analíticos Segundos*. Biblioteca Clásica Gredos, 115. Madrid: Gredos, 1995b.
- ARISTOTLE. *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961.
- _____. *Generation of Animals*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1943.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. Apêndice e notas suplementares ao livro III d'O Capital IN MARX, Karl. *O Capital, livro III*. São Paulo: Boitempo, 2017. pp.949-970.
- _____. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

_____. Esbozo de crítica de la economía política IN *Carlos Marx & Frederico Engels - Obras Fundamentais, v.2: Engels, escritos de Juventud*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981. pp.160-184.

_____ & KAUTSKY, Karl. *O Socialismo Jurídico*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

_____. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013a.

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

_____. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Lisboa: Presença, 1972.

_____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013b.

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

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

_____. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Boitempo, 2017a.

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *O Capital, v.I*. São Paulo: Boitempo, 2013c.

_____. *O Capital, Livro I, capítulo VI (inédito)*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978.

_____. *O Capital, livro II*. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *O Capital, livro III*. São Paulo: Boitempo, 2017b.

_____. *Os Despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017c.

_____. *Teorias sobre la plusvalia III*. Buenos Aires: Cartago, 1975a.

_____. *Theories of Surplus-Value III*. Moscow: Progress, 1971.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2011.

Referências Bibliográficas

Livros

ACKRILL, J. L.. *Essays on Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1997.

_____. *Aristotele*. Bologna: il Mulino, 1993.

_____. *Aristotle The Philosopher*. New York: Oxford University Press, 1981.

AGOSTINHO, St.. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

ANGIONI, Lucas. *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*. Campinas: Unicamp, 2008.

BARNES, Jonathan. *Aristotle: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. *Aristotle*. Torino: Einaudi, 2002.

_____. Commentary IN ARISTOTLE. *Posterior Analytics*. New York: Oxford University Press, 1993. pp.81-272.

BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.

BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRANDÃO, Jacyntho L.. *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*. Campinas: Unicamp, 2014.

CANFORA, Luciano. *Ideologie del classicismo*. Torino: Einaudi, 1980.

_____. *La biblioteca scomparsa*. Palermo: Sellerio, 1990.

_____. *Noi e Gli Antichi*. Milano: BUR saggi, 2015.

_____. *Storia Della Letteratura Greca*. Bari: Laterza, 2013.

_____. *Un mestiere pericoloso: la vita quotidiana dei filosofi greci*. Palermo, Sellerio, 2000.

CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

CICERO, M. Tulio. *Against Verres, 2.1.53-86*. Cambridge: Open Book Publishers, 2011.

CICERON, M. Tulio. *Discursos II: Verrinas segunda sesión (discursos III-V)*. Biblioteca Clásica Gredos, 140. Madrid: Gredos, 1990.

CONDILLAC, Étienne de. *Dissertação Sobre a Liberdade* IN *Tratado das Sensações*. Campinas: Unicamp, 1993. pp.247-254.

CORASSIN, Maria Luiza. *A Reforma Agrária na Roma Antiga*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CORNU, August. *Del Idealismo al Materialismo Historico*. Buenos Aires: Platinun-Stilcograf, 1965.

COTRIM, Ivan. *Karl Marx: a determinação ontonegativa originária do valor*. São Paulo: Alameda, 2011.

DEMOCRITUS. Fragments IN *The Atomists: Leucippus and Democritus - Fragments*. Toronto: Toronto Press, 1999. pp.02-52.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora UNB, 2008.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers vol. I*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1959.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. São Paulo: Unesp, 2002.

ÉSOPE. *Fables*. Paris: Les Belles Lettres, 1927.

FEUERBACH, Ludwig. Critica Dell'Idealismo IN *Feuerbach: Opere*. Bari: Laterza, 1965. pp.375-391.

FINLEY, M. I.. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

GRESPLAN, Jorge. *O Negativo do Capital*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

HARTMANN, Nicolai. *Aristóteles y el problema del concepto - Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*. México D.F.: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

HEGEL, G. W. F. *As Órbitas dos Planetas*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2012.

_____. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841*. São Paulo: Boitempo, 20018.

HELLER, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península, 1983.

HESÍODO. *Trabalhos e Dias*. São Paulo: Hedra, 2013.

_____. *Teogonia, Trabalhos e Dias*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Editora 34, 2014.

IRINEU de Lyon. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

KEAVENEY, Arthur. *Sulla: the last republican*. New York: Routledge, 2005.

LUCRÉCIO. Da Natureza. IN *Os Pensadores: Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo: Abril, 1980.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social, v.I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

- _____. *Para uma ontologia do ser social, v.II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Pensamento Vivido*. São Paulo: AD Hominem; Viçosa: UFV, 1999.
- MEHRING, Franz. *Karl Marx: a história de sua vida*. São Paulo: José Luís e Rosa Sundermann, 2014.
- MEIKLE, Scott. *Aristotle's Economic Thought*. Oxford: Clarendon, 1995.
- _____. *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. London: Duckworth, 1985.
- MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MOHUN, Simon. Value, Value-Form and Money IN *Debates in Value Theory*. New York: St. Martin's Press, 1994. pp.214-230.
- MUSTO, Marcello. *O Velho Marx: uma biografia de seus últimos anos*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- OVÍDIO, Públio. *Amores & Arte de amar*. São Paulo: Penguin, 2011.
- PANI, Mario & TODISCO, Elisabetta. *Storia romana: dalle origini alla tarda antichità*. Roma: Carocci, 2014.
- PARETO, Vilfredo. *Crítica a O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1937.
- PLATÃO. *As Leis (incluindo Epinomis)*. Bauru: Edipro, 2010.
- _____. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Fédon*. Belém: ed.ufpa, 2011.
- _____. *Fedro*. São Paulo: Editora 34, 2016b.
- PLUTARCH. *Plutarch's Lives IV: Alcibiades and Coriolanus, Lysander and Sulla*. London: William Heinemann, 1916.
- PLUTARCO. Frammenti di Tyrwhitt; Se il dolore e il desiderio sono affezione dell'anima o del corpo IN *Frammenti*. Napoli: M. D'auria Editore, 2010.
- _____. *Vidas Paralelas - Demóstenes e Cícero*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- REALE, Giovanni. *Introduzione a Aristotele*. Bari: Laterza, 1977.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia v.2: Patrística e Escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003.
- REICHELT, Helmut. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Campinas: Unicamp, 2013.

RICARDO, David. Princípios de Economia Política e Tributação IN *Os Economistas*: Ricardo. São Paulo: Abril, 1996.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

ROSS, William David. *Aristotle*. New York: Routledge, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Economia Política*. Petrópolis: Vozes, 2017.

RUBIN, Isaak Illich. *A Teoria Marxista do Valor*. São Paulo: Polis, 1987.

Ste. CROIX, G. E. M. de. *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests*. New York: Cornell University Press, 1981.

STRABO. *The Geography of Strabo v.VI*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960.

TERTULLIANO. *Difesa del Cristianesimo*. Bologna: Studio Domenicano, 2008.

TUCKETT, Christopher. *The Gospel of Mary*. New York: Oxford University Press, 2007.

Artigos

ALBINATI, Ana Selva C. B.. Marx, leitor de Demócrito e Epicuro. *Verinotio* (Belo Horizonte) , v. 3, 2005, pp.1-30.

ANGIONI, Lucas. A Filosofia da Natureza de Aristóteles. *Ciência e Ambiente*, n.28, 2004. pp. 05-15.

_____. A Noção Aristotélica de Matéria. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 47-90, jan.-jun. 2007.

_____. Aristóteles e o progresso da investigação científica: o caso do De Caelo. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 8, n. 3, p. 319-338, Sept. 2010a. Available from:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662010000300002&lng=en&nrm=iso>. access on 18 July 2017.

_____. Em que sentido a virtude é mais exata que a técnica? Notas sobre Ethica Nicomachea 1106B 14-16. *Dissertatio*, v.29, pp.43-58, 2009.

_____. Explanation and Definition in Physics I-1. *Apeiron* 34:4, pp. 307-319, 2001.

_____. Sobre a Definição de Natureza. *Kriterion*, Belo Horizonte, no 122, Dez./2010b, p. 521-542.

CAMARA, Helder. What Would Saint Thomas Aquinas, the Aristotle Commentator, Do If Faced with Karl Marx?. *The Journal of Religion*, Vol.58, Supplement. Celebrating the Medieval Heritage: A Colloquy on the Thought of Aquinas and Bonaventure (1978), pp. S174-S182.

CASTORIADIS, Cornelius, and Andrew Arato. "From Marx to Aristotle, from Aristotle to Us." *Social Research* 45, no. 4 (1978): 667-738. <http://www.jstor.org/stable/40970351>.

FINLEY, Moses. Aristotle and Economic Analysis. *Past & Present*, No. 47 (May, 1970), pp. 3-25.

GIACCHE, Vladimiro. Che cos'è l'economia. *Materialismo Storico*, n° 1-2/2016 (vol. I), pp. 297-319.

HEINRICH, Michael. Os invasores de Marx: sobre os usos da teoria marxista e as dificuldades de uma leitura contemporânea. *crítica marxista*, n.38, p.29-39, 2014.

KIRBY, Peadar; CAMARA, Helder; KANE, Michael. Interview with Archbishop Helder Camara of Recife and Olinda, Brazil. *The Crane Bag*, Vol. 6, No. 2, Latin-American Issue (1982), pp. 24-27.

MARXHAUSEN, Thomas. História crítica das Obras completas de Marx e Engels (MEGA). *crítica marxista*, n.39, p.95-124, 2014.

MCLEOD, Owen. Aristotle's Method. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 12, No. 1 (Jan., 1995), pp. 1-18.

MEIKLE, Scott. Aristotle and the Political Economy of the Polis. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 99 (1979), pp. 57-73.

_____. Aristotle on Money. *Phronesis*, Vol. 39, No. 1 (1994), pp. 26-44.

_____. Marx's Two Theories of Value: The Evolution of Chapter One. *Workshop: The Critique of Capital and the Critique of Labour*, 23 February 2007, London Knowledge Lab. In: <<http://marxandphilosophy.org.uk/assets/files/society/word-docs/meikle2010.doc>>. Acesso em: 03 mai. 2017.

_____. Quality and Quantity in Economics: The Metaphysical Construction of the Economic Realm. *New Literary History*, Vol. 31, No. 2, Economics and Culture: Production, Consumption, and Value (Spring, 2000), pp. 247-268.

MOUZALA, Melina. Aristotle's Method of Understanding the First Principles of Natural Things in the Physics I.1" , *Peitho- Examina Antiqua-* ,1(3), 2012, pp.31-50.

MUSTO, Marcello. A última viagem do Mouro. *Marx e o Marxismo - Revista do NIEP-Marx*, [S.l.], v. 5, n. 8, pp. 14-44, jul. 2017. ISSN 2318-9657. Disponível em: <<http://www.niepmarx.blog.br/revistadoniep/index.php/MM/article/view/217>>. Acesso em: 18 jul. 2017.

NATALI, Carlo. Aristotele o Marx? A proposito di "Aristotle on Money" di S. Meikle. *Phronesis*, Vol. 41, No. 2 (1996), pp. 189-196.

REZENDE, Claudinei Cássio de. O debate filosófico sobre um Lukács hegeliano. *Verinotio* revista on-line, n.16 Ano VIII, out./2013, pp.53-74. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.51646135795532.pdf>>. Acesso 1 jul. 2018.

SOKOLOWSKI, Robert. Matter, Elements and Substance in Aristotle. *Journal of the History of Philosophy*, vol. VIII, n.3, July 1970, pp. 263-288.

SOLMSEN, Friedrich. Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings. *The American Journal of Philology*, Vol. 76, No. 2 (1955), pp. 148-164.

_____. Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 19, No. 2 (Apr., 1958), pp. 243-252.

Ste. CROIX, G. E. M. de. Why Were the Early Christians Persecuted?. *Past & Present*, no. 26 (1963): 6-38.

TRACY, David. Introduction. *The Journal of Religion*, Vol.58, Supplement. Celebrating the Medieval Heritage: A Colloquy on the Thought of Aquinas and Bonaventure (1978), pp. v-ix.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. Que fez São Tomás de Aquino diante de Karl Marx. *Lua Nova*, São Paulo, n.78, pp.77-108, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264452009000300008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 28 jul. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452009000300008>