

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DOUGLAS SOBRINHO DE ANDRADE

**KARL MARX ENTRE A CRÍTICA DA RELIGIÃO E DO  
COLONIALISMO: DIALÉTICA E FETICHISMO NO LIVRO I DE *O  
CAPITAL*.**

VITÓRIA

2023

DOUGLAS SOBRINHO DE ANDRADE

**KARL MARX ENTRE A CRÍTICA DA RELIGIÃO E DO  
COLONIALISMO: DIALÉTICA E FETICHISMO NO LIVRO I DE *O  
CAPITAL***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr. Marco Rampazzo Bazzan.

VITÓRIA

2023

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

A553k Andrade, Douglas Sobrinho de, 1994-  
Karl Marx entre a crítica da religião e do colonialismo :  
Dialética e fetichismo no livro I de O Capital. / Douglas  
Sobrinho de Andrade. - 2023.  
100 f.

Orientador: Marco Rampazzo Bazzan.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal  
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Marx, 1818-1883. 2. Dialética materialista. 3. Teoria do  
fetichismo. 4. Crítica à religião. 5. Crítica ao colonialismo. I.  
Bazzan, Marco Rampazzo. II. Universidade Federal do Espírito  
Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

---

DOUGLAS SOBRINHO DE ANDRADE

**KARL MARX ENTRE A CRÍTICA DA RELIGIÃO E DO  
COLONIALISMO: DIALÉTICA E FETICHISMO NO LIVRO I DE *O  
CAPITAL*.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 14 de Fevereiro de 2023.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof<sup>o</sup> Dr. Marco Rampazzo Bazzan (Orientador)  
Departamento de Filosofia - Universidade Federal  
do Espírito Santo.

---

Prof<sup>o</sup> Dr. Amaro de Oliveira Fleck (Membro  
externo) Departamento de Filosofia - Universidade  
Federal de Minas Gerais.

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Irene Viparelli (Membra externa)  
Departamento de Economia - Universidade de  
Évora.



Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal do Espírito Santo

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO - ATA Nº 112 – 14/02/2023.**

Em sessão pública ocorrida no dia quatorze de fevereiro de dois mil e vinte e três, através de webconferência, conforme Portaria Normativa nº 08 da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação/UFES, de 1º de julho de 2021, procedeu-se a avaliação da dissertação do aluno **Douglas Sobrinho de Andrade**. Às onze horas, o Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan, Orientador e Presidente da Comissão Examinadora de Defesa de Dissertação, deu início aos trabalhos, convidando o Prof. Dr. Amaro de Oliveira Fleck (UFMG) e a Profª Drª Irene Viparelli (Universidade de Évora) - Examinadores Externos. A seguir, o Presidente solicitou ao mestrando que fizesse uma explanação de seu trabalho intitulado **"Karl Marx entre a crítica da religião e do colonialismo: Dialética e fetichismo no livro I de O Capital"**. Finda a apresentação, o Presidente passou a palavra aos examinadores, que procederam à arguição do candidato. Ao final, a Comissão, em sessão reservada, deliberou pela **APROVAÇÃO** da referida dissertação nos termos do Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e o Presidente da sessão alertou que o aprovado somente terá direito ao título de Mestre após entrega da versão final de sua dissertação à Secretaria do Programa. Encerrada a sessão, eu, Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan, Presidente da Comissão Examinadora, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos demais componentes da Comissão.

**Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan (UFES)**  
Orientador e Presidente da Comissão

**Prof. Dr. Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)**  
Examinador Externo

**Profª Drª Irene Viparelli (Universidade de Évora)**  
Examinadora Externa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
MARCO RAMPAZZO BAZZAN - SIAPE 3154350  
Departamento de Filosofia - DF/CCHN  
Em 14/02/2023 às 12:34

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/651730?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
RICARDO CORREA DE ARAUJO - SIAPE 1646027  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGF/CCHN  
Em 14/02/2023 às 15:16

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/652033?tipoArquivo=O>

A todas as pessoas exploradas e oprimidas do Brasil,  
da América Latina, da África e do Mundo que  
insistiram e insistem em ter fé numa vida abundante.

A minha família.

Aos meus amigos e amigas.

Ao meu irmão Jorge, *in memoriam*.



*A partir do idealismo resolvi procurar a ideia no próprio real.*

Marx, 1837.

*Apesar da batalha, o pente cheio  
As tecnologias ancestrais nós temos  
Para introduzir o sonho dentro de um pesadelo  
Entre um traçante e outro  
Dilatar o tempo e imaginar um mundo novo.*

Don L, 2021.

## AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, meus agradecimentos a Deus, força libertadora e fonte inesgotável de amor que mobiliza nossos corações e mentes em busca de vida abundante.

Meus agradecimentos à minha família, especialmente minha mãe Angela, meu pai Osmar, meus irmãos e sobrinhos. Agradeço todo apoio financeiro, emocional e toda aposta que vocês fazem em mim. Vocês me ensinam o que é o amor e me desafiam a amar. Agradeço também a minha namorada Thaís, o *Encontro* que nos permitiu imaginar mundos. Com sua presença a vida fica mais bonita e suave.

Agradeço meus amigos de rua nas pessoas do Dherion, Ricardo, Deric, Walderik, Jéssica, Jayce e Eliezer. Em vocês estão guardadas minhas raízes vivas. Obrigado por tudo. Agradeço também meus amigos da filosofia, em especial ao Igor e Tiago. Nossas conversas, debates e rolês são fundamentais para a minha caminhada. Obrigado.

Agradeço ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, principalmente ao Professor Marco Rampazzo Bazzan pela orientação sempre solícita, inspiradora e instigante. Obrigado pelo seu trabalho. Meus agradecimentos também a leitura, apontamentos e críticas da Professora Irene Viparelli e ao Professor Amaro Fleck. Certamente as críticas e considerações feitas a esse trabalho foram fundamentais. Obrigado.

Por fim, meus sinceros agradecimentos ao povo brasileiro pelo financiamento desta pesquisa. A maioria dessas pessoas mal sabem que essa Universidade existe, mas financiam com seu suor a nossa contribuição para essa sociedade. Agradeço também aos movimentos sociais e partidos populares que pensam e lutam por um novo mundo mais justo, fraterno e igualitário.

## RESUMO

Qual método Karl Marx mobilizou em sua crítica à economia política? Considerando os apontamentos do próprio Marx, este método apareceria, sobretudo, a partir de 1857. Neste sentido, este trabalho buscou entender o método dialético como *apresentação (Darstellung) crítica* do sistema da economia burguesa. Todavia, compreendendo os limites da dialética como apresentação crítica, avançamos sobre a relação da dialética materialista com a teoria do fetichismo marxiana e entendemos esta teoria como o recurso metodológico que aponta, no interior da estrutura lógica do livro primeiro de *O Capital*, o necessário pressuposto histórico da apresentação crítica. Consequentemente, compreendemos a teoria do fetichismo como parte fundamental do método da crítica da economia política. Para isso, nosso trabalho analisou os textos preparatórios de *O Capital I* e seu primeiro capítulo. Assim, percebemos que a *circulação simples*, isto é, os primeiros capítulos de *O Capital I*, pressupõe a *acumulação originária* que só no último ato dessa apresentação aparece. Como desdobramento da relação entre a dialética e o fetichismo, investigamos também a crítica à religião e a crítica ao colonialismo marxianas. Considerando que Marx foi interpelado pelas lutas políticas de seu tempo, buscamos interpretar a ambiguidade da religião enquanto *expressão e protesto*, a partir da interpelação das lutas do *cristianismo de libertação* na América Latina. Ademais, investigamos a evolução de Marx na avaliação do colonialismo, percebendo o sistema colonial justamente como o pressuposto histórico do capitalismo.

**Palavras-Chave:** Marx; Dialética materialista; Teoria do fetichismo; Crítica à religião; Crítica ao colonialismo.

## ABSTRACT

What method did Karl Marx mobilize in his critique of political economy? Considering Marx's own notes, this method would appear, above all, after 1857. In this sense, this work sought to understand the dialectical method as a critical exposition of the system of bourgeois economy. Understanding the limits of dialectics as a critical exposition, we advanced on the relationship of materialist dialectics with the Marxian theory of fetishism. Consequently, we understand the theory of fetishism as the methodological tool that points out, within the architectural structure of the first book of *Capital*, the necessary historical presupposition of critical exposition. With this scope, our work analyzed the preparatory texts of *Capital I* and its first chapter. Thus, we realized that the simple circulation, that is, the first chapters of *Capital I*, presupposes the *original accumulation* that only appears in the last act of this exposition. As an unfolding of the relationship between dialectics and fetishism, we also investigate the Marxian critique of religion and critique of colonialism. Just as Marx was interpellated by the political struggles of his time, we attempt to interpellate the Marxian text on the ambiguous role of religion as *expression* and *protest*, based on the struggles of *liberation Christianity* in Latin America. Furthermore, we investigate Marx's evolution in the evaluation of colonialism, perceiving the colonial system precisely as the historical presupposition of capitalism.

**Keywords:** Marx; Materialist Dialectics; Fetishism Theory; Criticism of Religion; Criticism of Colonialism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
<b>1. DIALÉTICA</b>	<b>10</b>
I	10
II	13
III	27
<b>2. FETICHE</b>	<b>41</b>
I	41
II	51
III	56
<b>3. CRÍTICA</b>	<b>66</b>
I	66
II	70
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>81</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>86</b>

## INTRODUÇÃO

Em 1844 o filósofo alemão Karl Marx se perguntava sobre os caminhos para o “entendimento e a correção da dialética hegeliana” e questionava “a moderna crítica alemã” sobre a “relação acrítica com o *método de criticar*” elaborado a partir da dialética de Friedrich Hegel (Marx, [1844] 2010, p. 115. Grifo nosso)<sup>1</sup>. Considerando a indicação de Friedrich Engels semanas após a morte de Marx em 1883<sup>2</sup>, onde Engels buscou nos manuscritos deixados pelo moço o seu discurso do método dialético prometido em 1858<sup>3</sup>, mas abandonado em 1859<sup>4</sup>, consideramos que essa problemática permaneceu candente. O abandono declarado em 1859 de uma *Introdução Geral* que dissertou sobre esse problema, isto é, a célebre *Introdução* escrita em 1857 e disponível ao conhecimento do público somente na década de 1940<sup>5</sup> dá o tom das dificuldades da temática. Diante destes impasses, podemos entender uma vez mais a vitalidade da questão do método de criticar na crítica da economia política.

Todavia, em 1873, em virtude da publicação da segunda edição de *O Capital I*, Marx retorna a questão com importantes apontamentos em um *Posfácio* sobre o seu método dialético derivado da crítica do método hegeliano. Este método estaria do avesso e necessitaria de uma crítica que o retirasse desta situação. Por conseguinte, no avesso da dialética hegeliana estariam as formas gerais de “movimento da sociedade capitalista repleta de contradições” (Marx, [1873] 2013, p. 91). Todavia, a descoberta das formas gerais de movimento da sociedade capitalista, essa dialética mistificou-se, e “em sua forma mistificada” ela glorifica o existente. Ela meramente reproduz as coisas como estão, isto é, subscreve todas as estruturas de desigualdade, opressão e exploração. Entretanto, a crítica desta dialética especulativa a transforma em uma dialética materialista que

“constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda a forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária” (Marx, [1873] 2013, p. 91).

<sup>1</sup> Os grifos feitos pelo autor desta dissertação estarão expressamente indicados com *Grifo nosso*, do contrário os grifos são dos próprios autores do respectivo texto citado.

<sup>2</sup> Cf. Carta de Engels a Lavrov de 02/04/1883, 2020, p. 365.

<sup>3</sup> Cf. Carta de Marx a Engels de 16/01/1858, 2020, pp. 115-116.

<sup>4</sup> Cf. Marx, [1859] 2008, p. 45.

<sup>5</sup> Cf. Rosdolsky, [1968] 2001, pp. 15-26 e Netto, 2020, pp. 304-348.

Onde estaria desenvolvida esta crítica que coloca a dialética hegeliana do avesso lançando luz sobre as formas gerais de “movimento da sociedade capitalista repleta de contradições” (Marx, [1873] 2013, p. 91)? Por conseguinte, onde estaria a dialética materialista? Parte considerável dos leitores de Marx consideram a abandonada *Introdução de 1857* como o prometido discurso do método dialético<sup>6</sup>. Não obstante as contribuições deste texto, é importante considerar a indicação de 1859<sup>7</sup> sobre seu abandono observando a íntima e necessária relação entre método e objeto. Michael Heinrich (2021) chega a ser mais radical e defende que o escrito *Introdução* é a culminância de uma série de estudos que ocorreram até 1857 e elaborações que aparecem ali são distintas e menos complexas que o método que aparece na crítica da economia política a partir de 1867<sup>8</sup>. Ademais, como destaca Heinrich, a dialética materialista não poderia ser explicada a priori<sup>9</sup>, ou seja, este método guarda tal intimidade com seu objeto que só poderia ser compreendido em ação no tratamento deste objeto. Considerando esse intrincado debate buscamos percorrer alguns textos marxianos escritos entre 1857 e 1873 considerados importantes para essa discussão, quais sejam, a *Introdução de 1857*, o *Prefácio de 1859* e o capítulo 1 de *O Capital I* [1867-1873]. Percorremos estes textos, à luz das indicações explícitas do próprio Marx sobre a questão do método no *Posfácio de 1873*. Neste posfácio Marx indica a estreita relação de seu método e o seu objeto, isto é, o sistema da economia burguesa. Com esse escopo, a dialética materialista deve articular-se na compreensão da “matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno” (Marx, [1873] 2013, p. 90). Posto isso, ganha em importância observar como esse método aparece na crítica da economia política, isto é, na relação com o seu objeto. É considerando essa indicação de Marx que Heinrich (2012) entende como um equívoco falar de método dialético a priori. Esse método deve ser compreendido enquanto ele aparece na crítica da economia política, sem contudo, confundir o processo de apreensão desse objeto com o engendramento do real. A crítica de Marx dirigida a Hegel pretende lançar luz justamente sobre essa confusão, na medida em que Hegel transfigura<sup>10</sup> a descrição ideológica do capitalismo feito pela economia política clássica.

A dialética materialista desenvolve-se a partir da crítica à dialética especulativa. As menções de Marx ao papel que lhe prestou a *Lógica* de Hegel somada a sua oposição fundamental declarada pelo filósofo materialista frente ao método especulativo testemunha

---

<sup>6</sup> Cf. Heinrich, 2021.

<sup>7</sup> Cf. Marx, [1859] 2008, p. 45.

<sup>8</sup> Cf. Heinrich, 2021.

<sup>9</sup> Cf. Heinrich, 2012, p. 38.

<sup>10</sup> Cf. Marx, [1844] 2010, p. 124.

essa relação crítica<sup>11</sup>. Todavia, a relação imanente entre a dialética materialista e seu objeto nos encaminha para observar como este método aparece no capítulo<sup>12</sup> sobre a teoria do valor. Aliás, é nesse capítulo onde Marx chegou a “flertar” com o método de apresentação (*Darstellung*)<sup>13</sup> dialético de Hegel<sup>14</sup>. É nesse sentido que compreender a crítica das categorias econômicas por meio da dialética materialista enquanto método de apresentação crítica tal como aparece no capítulo sobre a *Mercadoria* em *O Capital I* é fundamental. Foi isso que buscamos com a análise do desdobramento categorial do capítulo um do primeiro livro da obra maior de Marx. Com efeito, a dialética materialista tem como traço fundamental a relação simbiótica com o seu objeto, neste caso, o *sistema da economia burguesa*<sup>15</sup>.

O estudioso brasileiro da obra marxiana Jorge Grespan é claro em afirmar uma continuidade nesta obra, apesar das discontinuidades específicas, qual seja, “a crítica da sociedades burguesa” (Grespan, 2021, p. 14). Estamos de acordo com Grespan, entretanto é importante observar que conforme a compreensão de Marx sobre as complexidades do capitalismo vai aumentando, suas elaborações vão sofrendo correções de rota importantes. Deste modo, veremos nesta dissertação como a compreensão de Marx sobre a religião e o colonialismo vai se complexificando assim como se complexifica o entendimento marxiano desta sociedade burguesa investigada desde sua juventude. Nesse sentido, em que pese esse objetivo geral de crítica do capitalismo, em sua obra *O Capital: crítica da economia política* há um objeto mais imediato, isso é, “a crítica das categorias econômicas ou, se quiseres, o sistema da economia burguesa” (Carta de Marx a Lassalle, 22/02/1858, 2020, p. 117). Portanto, é importante compreender um pouco melhor do que se trata esse sistema e quais são suas condições históricas de existência.

Em pelo menos três momentos diferentes Marx fala de uma separação e ao mesmo tempo relação entre teoria e prática. Um primeiro bom exemplo é a *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução* [1844], onde aparece a relação entre a *arma da crítica* e a *crítica da arma*<sup>16</sup>. Logo depois em *A ideologia alemã* [1845-1846] ele vai tocar nesse tema ao falar do processo de autonomização da consciência<sup>17</sup> e por fim, um terceiro exemplo

<sup>11</sup> Cf. Carta de Marx a Engels de 16/01/1858, 2020, p. 115.

<sup>12</sup> Cf. Marx, [1873] 2006.

<sup>13</sup> Acompanhando a tradução de Jorge Grespan (Cf. 2019, pp. 9-21) neste trabalho optamos por usar o termo *Apresentação* ao contrário de *Exposição* como aparece na edição do volume 1 de *O Capital* da Editora Boitempo (Cf. 2013, p. 90) para o conceito *Darstellung* considerando o jogo entre *Apresentação* e *Representação* (*Vorstellung*) que está em jogo na crítica da economia política de Marx. Nas citações de comentadores não alteramos quando estes escolheram utilizar o termo *Exposição*.

<sup>14</sup> Cf. Marx, [1873] 2013, p. 91.

<sup>15</sup> Cf. Carta de Marx a Lassalle de 22/02/1858, 2020, p. 117.

<sup>16</sup> Cf. Marx, [1844] 2010b, p. 151.

<sup>17</sup> Cf. Marx, [1845-1846] 2007, p. 34.



interessante trata-se do *Posfácio de 1873* aqui já mencionado, onde aparece a relação entre *expressão teórica e realidade*<sup>18</sup>. Essa separação entre teoria e prática remete a separação dos trabalhadores dos meios de produção necessários para a sua subsistência, essa cisão foi fundamental para o nascimento do capitalismo, é fundamental para a sua manutenção e é também sua característica substancial. De modo efetivo, é a partir da constituição do capitalismo que aparece certa independência entre consciência e processo material de reprodução da vida, fruto da divisão social do trabalho entre

“trabalho material e trabalho espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real” (Marx, [1845-1846] 2007, p. 35).

O resultado desse processo é a constituição de um campo com suas dinâmicas específicas, isto é, o campo da representação que não se refere imediatamente à realidade. Derivado deste temos a constituição de uma classe específica que não exerce trabalho direto, mas fica concentrada na “teoria pura” descolada da realidade concreta. Portanto, temos um “novo sentido de realidade, que não se refere ao mundo representado, e sim à própria representação” (Grespan, 2021, p. 56). Esta *esfera da representação (Vorstellung)*<sup>19</sup> é fruto de abstrações concretas que ocorrem na prática, mas que são retroalimentadas pela intervenção da classe concentrada no trabalho espiritual, pois este trabalho possibilita o engendramento de “formas de representação ‘emancipadas do mundo’” (Grespan, 2021, p. 57), ou seja, formas aparentemente autônomas em relação aos processos de produção e reprodução da vida. Esta esfera se desenvolve em um sistema de representação onde se legitimam e alimentam *práticas inconscientes*<sup>20</sup> em favor do capitalismo por meio, sobretudo, da economia política. Trata-se da cristalização em hábito de determinadas práticas, em especial a troca de mercadorias<sup>21</sup>, ou seja, das “relações de produção” constituindo uma “estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e

---

<sup>18</sup> “Na Alemanha, a economia política continua a ser, até o momento atual, uma ciência estrangeira. [...] Gustav von Göllich já havia mencionado as circunstâncias históricas que, entre nós, inibiam o desenvolvimento do modo de produção capitalista e, por conseguinte, também a formação da moderna sociedade burguesa. Faltava, portanto, o terreno vivo da economia política. Esta foi importada da Inglaterra e da França como mercadoria acabada; os professores alemães dessa ciência jamais ultrapassaram a condição de discípulos. Em suas mãos, a *expressão teórica* de uma *realidade estrangeira* transformou-se numa coleção de dogmas, que eles interpretavam - quer dizer, distorciam - de acordo com o mundo pequeno-burguês que os circundava” (Marx, [1873] 2013, p. 86).

<sup>19</sup> Grespan desenvolverá a noção de *representação prática* (2021, p. 58). Este mesmo autor também pensará em um *modo de representação capitalista* à luz das elaborações marxianas que aparecem em *O Capital III* (2019).

<sup>20</sup> Cf. Marx, [1873] 2006, p. 72.

<sup>21</sup> Cf. Grespan, 2021, p. 57.

política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (Marx, [1859] 2008, p. 47)

A consequência da constituição dessa esfera é que o sistema capitalista estabelece uma clivagem do real numa cena mais aparente, a cena do palco, e a cena mais de fundo, isto é, a cena dos bastidores. Como efeito das inversões operadas pelas práticas sociais cristalizadas, essas esferas tendem a se confundir e a esfera mais aparente se sobrepor à cena de fundo. Em outros termos, a estrutura econômica é representada de maneira invertida na superestrutura. Consequentemente, para a análise desse objeto sobre o qual recai um véu que o deixa opaco, o método deve partir “do que é dado como imediato para aquilo que passa por mediações e, portanto, não é visível imediatamente” (Fleck, 2010, p. 30). Desta maneira, o método parte dessa cena mais aparente para chegar até os bastidores furando esse véu de opacidade. É nesse sentido que Marx fala em um *sistema da economia burguesa* constituído pelas categorias da economia clássica e de seu objetivo como a crítica dessas categorias. No entanto, na mesma medida em que essa economia reflete o real ele o “fetichiza” em sua aparente autonomia e o toma como universal sem remetê-lo à sua história de constituição e sua possível história de perecimento. Constituído o capitalismo, este sistema seria eterno. Um circuito fechado, “uma tautologia” (Marx, [1857] 2010, p. 113). Teríamos, portanto, uma identidade completa entre sujeito e objeto. A crítica de Marx dirigida à dialética hegeliana toca justamente nesse aspecto, isto é, o equívoco onde a “totalidade concreta é tomada como totalidade pensada”(Marx, [1857] 2010, p. 113). A Ideia tornada sujeito autônomo e “demiurgo do processo efetivo” (Marx, [1873] 2013, p. 90) para além da agência humana.

Apesar da dialética como método de apresentação crítica auscultar as lacunas da economia clássica, o mero desdobramento lógico não é o todo do método de criticar de Marx. A dialética como método de apresentação crítica apreende a lógica capitalista, mas não a dinâmica completa de seu objeto produto não do pensamento mas dos processos reais. Nesse sentido, ela só se mantém crítica quando consciente destes limites<sup>22</sup>. Por conseguinte, a consciência de que seu objeto deve sempre estar pressuposto “tanto antes como depois” da apresentação crítica (Marx, [1857] 2010, p. 113). Mais do que isso, as considerações históricas devem corrigir a rota do desdobramento lógico na estrutura expositiva de *O Capital*, considerando as mistificações de seu objeto. Portanto, na arquitetura desta obra, o ponto de partida é a circulação simples enquanto manifestação imediata e núcleo elementar do capitalismo. Nesta, a localização do tópico do fetichismo aponta para essa remissão histórica necessária para a correção do desdobramento lógico na apresentação do capital. Se

---

<sup>22</sup> Cf. Heinrich, 2021.

a dialética como método de apresentação crítica mantém o seu pressuposto histórico diferenciando o produto do pensamento do concreto propriamente dito, embora estes mantenham determinada relação mediada, a teoria do fetichismo aponta para esses pressupostos históricos. Portanto, no interior da circulação simples onde está pressuposta a separação do trabalhador dos meios necessários para a sua subsistência, a teoria do fetichismo aponta para a *acumulação originária* como pressuposto histórico da circulação simples<sup>23</sup>, isto é, para o processo histórico de separação dos trabalhadores dos meios necessários para a sua existência. A teoria do fetichismo em *O Capital I* tem o papel fundamental de descrever os mecanismos de abstração real que as práticas mercadológicas desempenham, mas também apontar para a forma como esses mecanismos se invisibilizam na representação do capitalista presente na economia política. Nesse sentido, é fundamental lançar essa luz e ter consciência dos reflexos que ela pode causar sobre a própria visão ocultando mecanismos desse objeto. Assim será possível estabelecer um julgamento verdadeiramente crítico que não se limita a julgar a representação que o capitalismo faz de si<sup>24</sup>, mas ter consciência também do caráter histórico dessa representação.

Esse reflexo gerado pelo fetichismo é tamanho que a mercadoria, célula elementar do capitalismo, ganha feições religiosas, conforme destaca o próprio Marx<sup>25</sup>. Considerando esse elemento é fundamental retomar a crítica da religião marxiana para além da compreensão da religião como *ópio do povo*, mas em seu tensionamento que compreende a religião ao mesmo tempo como *expressão* e *protesto* contra uma miséria real<sup>26</sup>. Qual o papel a religião, especificamente o cristianismo, pode desempenhar? Nesse sentido, as lutas políticas travadas pelo *cristianismo de libertação*<sup>27</sup> na América Latina com inspiração marxista nos ajudam ao mesmo tempo entender, ilustrar e aprofundar a religião como protesto contra o capitalismo, considerando sua *autonomia relativa* como fenômeno superestrutural. A religião pode servir, enquanto parte da sociedade, como elemento de mobilização e engajamento em uma perspectiva revolucionária? Ademais, é importante compreender que a leitura da crítica marxiana da religião torna-se mais profícuo se considerarmos a crítica que Marx elabora em 1844 à luz de seus desenvolvimentos posteriores, sobretudo, a teoria do fetichismo. Aliás,

---

<sup>23</sup> "As transições de uma categoria para outra na exposição do modo de funcionamento da lógica capitalista, assim como as de uma esfera para outra, tem por meta reconstituir no pensamento a totalidade do sistema capitalista, não no sentido de que nada lhe escapa, mas de apreender a lógica interna, seu modo de funcionamento. Por isso, estas transições só são justificadas no final do argumento, por sua capacidade de reprodução conceitual do mundo, e não no momento em que elas ocorrem" (Fleck, 2010, p. 30).

<sup>24</sup> Cf. Marx, [1859] 2008, p. 48.

<sup>25</sup> Cf. Marx, [1873] 2006, p. 80.

<sup>26</sup> Cf. Marx, [1844] 2010b, p. 145.

<sup>27</sup> Cf. Löwy, 2016.

dessa passagem dos anos 1840 para os anos 1870 buscaremos explorar o fio de ligação entre a crítica à religião de 1844 com a teoria do fetichismo que aparece a partir de 1857, qual seja, aquele que Franz Hinkelammert vai denominar *queda dos deuses*, isto é, a passagem da crítica dos *deuses celestes* para a crítica dos *deuses terrestres*. A teoria do fetichismo consistiria na crítica dos deuses terrestres<sup>28</sup>, ou seja, na crítica dos traços religiosos que o capitalismo adquire.

A acumulação originária, pressuposto histórico da circulação simples, é tomada como um relato fantasioso da economia política clássica que explicaria como os trabalhadores não têm senão o suor do seu rosto, enquanto os capitalistas têm enormes riquezas, incluindo aí os meios de produção que obriga os trabalhadores a vender sua força de trabalho para os burgueses. Ou seja, obriga os trabalhadores submeterem-se aos capitalistas em um processo de dominação abstrata e fetichista. Assim o é porque supostamente alguns gastaram tudo o que tinham enquanto outros foram austeros, economizaram e acumularam desempenhando um papel fundamental para a constituição do capitalismo em seus primórdios. Essa acumulação originária seria a base de origem da sociedade burguesa. Contudo, “na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma a violência. [...]. Na realidade, os métodos da acumulação primitiva podem ser qualquer coisa, menos idílicos” (Marx, [1873] 2013, p. 786). Na verdade a acumulação originária foi alimentada, sobretudo, pela “expropriação violenta” seja das terras da igreja, seja das terras dos trabalhadores. Um dos métodos fundamentais que a acumulação originária também lançou mão foi o *colonialismo*. “Nas colônias essa bela fantasia se faz em pedaços” (Marx, [1873] 2013, p. 839). Todavia, com seu relato idílico, a economia clássica vela essa história constitutiva fundamental do capitalismo legando a responsabilidade da herança miserável dos trabalhadores a uma suposta falta de austeridade da qual a burguesia dispôs de sobra. Ora, se a dialética materialista é o avesso da dialética especulativa, esta que legitima a violência como necessária ao desenvolvimento da Ideia, o colonialismo, por sua vez, é o avesso do capitalismo que oculta sua história de sangue. Nesse espírito, nos lembra Eduardo Galeano que “a divisão internacional do trabalho significa que alguns países se especializam em ganhar e outros em perder” (2011, p. 17). Contudo, na colônia esse véu que vela esses mecanismos de ocultamento é perfurado e o sistema capitalista se mostra sem tergiversações em toda a sua nudez e crueldade.

---

<sup>28</sup> Cf. Hinkelammert, 2012, pp. 146-148.

Nosso trabalho se articula em três capítulos. Em um primeiro capítulo denominado **Dialética**, centramos os nossos esforços em compreender a dialética marxiana em sua especificidade, qual seja, a dialética como *apresentação crítica* do “sistema da economia burguesa” (Marx, [1859] 2008, p. 45). Esse capítulo, por sua vez, se estrutura em três tópicos (**I**, **II** e **III**). No tópico (**I**) buscamos colocar a nossa questão, ou seja, qual o método Marx mobiliza na sua crítica da economia burguesa? Considerando as reelaborações marxianas sobre esta questão, no tópico (**II**) perseguimos as menções diretas e explícitas que Marx faz a questão da dialética em cartas, textos e, sobretudo, na *Introdução de 1857*, no *Prefácio de 1859* e no *Posfácio de 1873*. Diante deste texto paradigmático para o tema do método em Marx, estabelecemos um breve diálogo com as interpretações de Louis Althusser ([1962] 2015) e Fulda ([1974] 2017). Com isso, observamos os limites e os riscos de uma “introdução geral” (Marx, [1859] 2008, p. 45) que antecipe resultados. Levando em consideração esses limites e a estreita relação que o método marxiano guarda com o seu objeto, avançamos no tópico (**III**) para entender como esse método de criticar aparece na crítica da economia política. Com esse escopo, enfocamos a Seção I, “Mercadoria e dinheiro”, de *O Capital I*.

Observando os limites estabelecidos por Marx à dialética em sua crítica da dialética especulativa, no segundo capítulo, designado **Fetiche**, nosso intuito foi compreender a *teoria do fetichismo* marxiana articulada a dialética, isto é, como parte fundamental do *método de criticar*<sup>29</sup>. Em diálogo com Franz Hinkelammert (1983 e 2012) e Daniel Bensaïd (2013 e 2019), procuramos pensar a partir da teoria do fetichismo também a *crítica à religião* e, em crítica ao conceito de fetichismo desenvolvido por Charles De Brosses, a *crítica ao colonialismo*. Seguimos esse objetivo em três tópicos (**I**, **II** e **III**). No primeiro tópico (**I**) tentamos compreender a crítica marxiana da religião para além da limitada compreensão da “religião como ópio do povo” (Marx, [1844] 2010b, p. 145) ou limitada a *crítica dos deuses celestes*<sup>30</sup>. Com efeito, vimos como a crítica da religião marxiana se desdobra na teoria do fetichismo e na conseqüente *crítica dos deuses terrestres*<sup>31</sup>. Desta forma, passando pelo processo de *queda dos deuses*<sup>32</sup>. No segundo tópico (**II**) chegamos à questão do fetichismo, retomando uma breve história desse conceito e de sua elaboração por Charles De Brosses até o uso reflexivo com a manutenção do seu conteúdo por Marx. Nesse momento aparece a

---

<sup>29</sup> Cf. Marx, [1844] 2010.

<sup>30</sup> Cf. Marx, [1844] 2010b.

<sup>31</sup> Cf. Marx, [1844] 2010b.

<sup>32</sup> Cf. Hinkelammert, 2012.

ligação desse conceito com uma *teoria geral da religião* e com os compromissos *colonialistas*. No tópico (III) fazemos um breve histórico sobre como esse conceito aparece na obra marxiana até o desenvolvimento de uma teoria do fetichismo propriamente dita em 1873. Ademais, tentamos compreender essa teoria a partir do final do capítulo 1 do Livro 1 de *O Capital*, isto é, *O caráter fetichista da mercadoria*.

Por fim, em nosso terceiro e último capítulo denominado **Crítica**, buscamos em dois tópicos (I e II), desenvolver a ligação do fetichismo com a questão do colonialismo, isto é, exploramos os pontos de conexões entre as duas críticas retomando os limites e a evolução de Marx a respeito da questão religiosa e da questão colonial. Com esse propósito retomamos o tema da *Acumulação originária* e do *colonialismo* como elemento pressuposto da Seção I de *O Capital I*. Elemento para o qual a teoria do fetichismo aponta já no âmbito da circulação simples. Por conseguinte, neste capítulo observamos algumas convergências entre as considerações marxianas sobre o fetichismo e a descrição do colonialismo feita pelo poeta surrealista Aimé Césaire. Ainda, as elaborações de Kevin Anderson e Jean Tible sobre a concepção de colonialismo nos foram fundamentais.

## 1. DIALÉTICA

### I

As primeiras reflexões de Karl Marx sobre os “chamados interesses materiais” (Marx, [1859] 2008, p. 46) se dão por volta de 1841-1843, destaca o próprio autor em texto de 1859 onde ele retoma um pouco de sua trajetória e testemunha os seus artigos jornalístico sobre “a lei referente ao furto de madeira” (Marx, [1842] 2017, p. 77). Todavia, esses anos foram marcados, sobretudo, pelo seu trabalho jornalístico. Sendo assim, suas considerações sobre economia política são marginais em comparação com outros temas como a política e o direito. Uma primeira pesquisa mais rigorosa no nascente terreno da economia política foi se dá apenas em 1844, em sua estadia em Paris. Com trabalhos até então mais marcadamente filosóficos, históricos, jurídicos ou políticos, Marx, a partir desse ano, se voltará cada vez mais à embrionária economia política. Conta na aproximação desse campo de estudos a influência de Friedrich Engels, autor de *Esboço para uma crítica da economia política* [1839]. A consequência dessas investigações iniciais neste novo campo de estudos faz Marx chegar à conclusão de que a “anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política” (Marx, [1859] 2008, p. 47)<sup>33</sup>. Ou seja, a conclusão de que

---

<sup>33</sup> A pesquisa Marx ganha um incremento importante para o seu aprofundamento na medida em que o projeto das Edições Completas Marx-Engels (MEGA-2) avança. Os efeitos deste trabalho, contudo, já aparecem. Sabe-se hoje, por exemplo, que a suposta obra – no sentido forte do termo – marxiana é na verdade composta por uma maioria de manuscritos com notas, resumos, esboços e rascunhos não publicados que resultam na verdade em um projeto aberto, formulado a partir de um intenso laboratório de pesquisa marcada por uma autocrítica constante. Exemplo dessa dificuldade são parte dos textos marxianos de 1844 que foram reunidos, organizados e titulados postumamente, em *Manuscritos econômico-filosóficos*. Texto que impactará profundamente o *marxismo ocidental* (Cf. Anderson, 2019) ou *marxismo hegeliano* (Cf. Sanjuán, 2010, p. 95) que caminhava no sentido de formular o que seria uma filosofia marxiana ou marxista e que julgou encontrar essa filosofia nesses manuscritos que veio à luz somente em 1932. Esse projeto seria profundamente criticado pelo filósofo francês Louis Althusser, sobretudo, através de sua tese do *corte epistemológico* (Cf. 2015). Contudo, essa reunião editorial engloba apenas parte dos textos desse período, pois dessa primeira metade da década de 1840 temos notícias de nove livros com notas e citações e três cadernos de anotações. Essa publicação arbitrária de parte desses textos em os *Manuscritos econômico-filosóficos* [1844] foi feita por David Riazanov (1870-1938), então responsável – junto com Karl Kautsky (1854-1938) e Eduard Bernstein (1850-1932) e colaboração de György Lukács (1885-1871) – pelo primeiro projeto das Obras de Marx e Engels, na então União Soviética. Trabalho importante na época, mas hoje diante de maiores recursos disponíveis e da MEGA-2, podemos entender como insuficiente. Ao cabo vale destacar que mesmo essas anotações reunidas só seriam publicadas em 1932, exemplificando um pouco da acidentada disponibilidade e recepção dos textos marxianos. Para saber mais sobre o projeto editorial da MEGA-2 veja MARXHAUSEN, Thomas. *História crítica das Obras Completas de Marx e Engels (MEGA)*. *Crítica Marxista*, n. 39, 2014, pp. 95-124 e HUBMANN, Gerald. *Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe*. *Crítica Marxista*, n. 34, 2012, pp. 33-49. Para saber mais sobre esse período em Paris veja MUSTO, Marcello. *Marx in Paris: manuscripts and notebooks of 1844*. *Science & Society*, v. 73, n. 3, July, 2009, pp. 306-402 e MUSTO, Marcello. *A formação da crítica de Marx à economia política: dos estudos de 1843 aos Grundrisse*. *Crítica Marxista*, n. 33, 2011, pp. 31-65. Para saber sobre a vida e obra de Marx veja HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*. V. 1, 1818-1841. São Paulo: Boitempo, 2018 e NETTO, José Paulo. *Karl Marx: uma biografia [1818-1883]*. São Paulo: Boitempo, 2020.

“as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, e, suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de ‘sociedade civil’” (Marx, [1859] 2008, p. 47).

Com isso temos um progressivo interesse de Marx por esse campo do conhecimento. Conseqüentemente, esse interesse acontece por sua intenção de “agarrar a coisa pela raiz” (Marx, [1844] 2010b, p. 151), ou seja, pela sua intenção de crítica radical e transformadora, isto é, aquela que vai até as raízes do problema e tem como escopo uma profunda transformação da sociedade. Para Hinkelammert essa passagem acontece em virtude de uma tese que aparece na *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução* [1844], melhor dizendo, “a tese de seu artigo de 1844 de que o ‘ser humano é o ser supremo para o ser humano’ o levou ao reconhecimento de que a ‘anatomia da sociedade civil tem que ser buscada na economia política’” (Hinkelammert, 2019, p. 123), quais sejam, nas condições materiais de vida.

Assim, se seu interesse inicial era em discussões compreendidas anteriormente como superestruturais, para entender esse campo ele teve de ir à sua raiz, isto é, as questões estruturais, em outros termos, a “estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (Marx, [1859] 2008, p. 47). Desta maneira, está colocada uma clivagem do real em duas instâncias e entre essas instâncias uma relação. Isto é, a relação entre *estrutura econômica* e a *superestrutura jurídica e política*. Todavia, uma relação que não é mais imediata, mas que guarda uma certa distância e tipo específico de conexão entre essas instâncias. A interrupção da imediatidade dessa relação se deu na constituição do capitalismo, na medida em que a sociedade vai se complexificando e as forças produtivas vão se desenvolvendo e a divisão do trabalho entre o “trabalho material” e o “trabalho espiritual” vai se estabelecendo. A consequência dessa divisão é que “a partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real” (Marx, [1845-1847], 2007, p. 35). Como resultado desse processo temos “um novo sentido de realidade, que não mais se refere ao mundo representado, e sim à própria representação” (Grespan, 2021, p. 56).



Se o objeto da crítica da economia política marxiana é “o sistema da economia burguesa” (Marx, [1859] 2008, p. 45), Marx nos alerta sobre a opacidade deste sistema, ou seja, para o fato de que esse sistema não se mostra de maneira imediata e cristalina, mas através de “formas ideológicas” (Marx, [1859] 2008, p. 48) que só são possíveis porque as ideias estão separadas, embora não completamente, da produção material da vida. Com isso, as ideias “passam a ser formuladas por uma classe social que não exerce trabalho direto” (Grespan, 2021, p. 56) e são formuladas enquanto ideias supostamente puras<sup>34</sup>. Em 1859 Marx já compreendia que “no capitalismo, a esfera jurídica reflete de modo unilateral e deformado a esfera econômica” (Grespan, 2021, p. 20), isto é, a *anatomia*, a estrutura dessa sociedade capitalista é refletida na superestrutura jurídica de maneira obscura. Com efeito, é necessário pensar um método que lance luz sobre esse nebuloso sistema com suas *formas ideológicas e representações práticas* cristalizadas em hábitos automáticos. Um método que permite simultaneamente apresentar e criticar essa nebulosidade. Um método que deve “ser simultaneamente crítico e compreensivo” (Grespan, 2021, p. 31). Considerando, portanto, que

“Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção” (Marx, [1859] 2008, p. 48).

Por conseguinte, busca-se desenvolver um método para lidar com esse objeto nebuloso e suas deformações, cujas raízes são contraditórias. Um método que compreende a consciência que os ideólogos burgueses têm do sistema burguês, mas também um método que apresenta os limites dessa compreensão. Esse método deve então apresentar, no sentido de colocar para fora ao alcance dos olhos, os limites e as contradições inconciliáveis desse sistema por meio de uma “re-exposição” das categorias pelas quais a economia política apreendia a sua realidade social” (Grespan, 2000, p. 95). Uma dessas contradições fundamentais é a promessa de liberdade onde em seu avesso encontramos dominação. A promessa de liberdade na prática converte-se em domínio. Portanto,

“é como se a crítica fosse, nesse sentido, uma autocrítica da própria economia política, correspondendo ao projeto marxiano de não dirigir a ela uma condenação exterior, mas de fazer com que ela mesma exponha suas limitações e os obstáculos que a impedem de superá-las” (Grespan, 2000, p. 95).

---

<sup>34</sup> Cf. Marx, [1845-1847] 2007, p. 35.

Curiosamente, no período de 1844 marcado pela aproximação de Marx da economia política aparece também o importante questionamento sobre “método de criticar” de hegelianos como David Friedrich Strauss (1808-1874) e Bruno Bauer (1809-1882), isto é, o debate sobre o significado da herança hegeliana no interior dos debates pós-hegelianos. É nesse horizonte que o filósofo de Trier colocará a questão fundamental: “O que fazer diante da *dialética* hegeliana?” (Marx, [1844] 2010, p. 115). A resposta marxiana dada para esse problema no respectivo texto, parece-nos, não foi definitiva se considerarmos a clara mudança de tom do filósofo alemão, na crítica ao Hegel, que aparece no importante *Posfácio da Segunda Edição* [1873] do Livro I de *O Capital*. O escopo do presente trabalho é justamente encontrar a melhor resposta para essa questão colocada já em 1844, mas só respondida suficientemente, julgamos, a partir de 1857. Ou seja, nosso objetivo está no esforço por compreender o método marxiano na medida em que ele surge na crítica da herança hegeliana. Consequentemente, na resposta dada por Marx, a partir de 1857, a esse questionamento de 1844 temos a compreensão do que entendemos pelo *método de criticar*. Essa resposta, por sua vez, é articulada em dois níveis: 1) Em um primeiro nível (II) com menções explícitas de nosso autor a essa questão em cartas, na *Introdução de 1857* e no *Posfácio de 1873*; 2) Em um segundo nível (III), onde esse método é mobilizado e articulado na crítica da economia política, considerando, sobretudo, a Seção I de *O Capital I*.

## II

Apesar do problema posto nos anos de Paris, há uma diferença importante entre a leitura marxiana da dialética de Hegel em 1844 e a que Marx elabora a partir de 1857. Em 1844 Marx via na dialética de Hegel “uma expressão para o movimento da história” (Fulda, [1974] 2017, p. 116) apesar de já ter apontado neste ano a relação acrítica de Hegel com a economia política<sup>35</sup>, enquanto os “*Grundrisse* e *O Capital* distinguem-se dos *Manuscritos Parisienses*” (Theunissen, [1975] 2019, p. 191) na medida em que nosso autor, nesse ínterim, encontra os “limites de toda remissão da história factual à estrutura lógica (Theunissen, [1975] 2019, p. 191) e reduz, portanto, a dialética a “forma de exposição crítico-sistemática dos resultados de pesquisa das ciências particulares” (Fulda, [1974] 2017, p. 116). Nesse horizonte, Marx limita a dialética ao “método de exposição das relações sociais do *sistema capitalista constituído*” (Sanjuán, 2013, p. 44). Por sinal, César Ruiz Sanjuán destaca como a interpretação dominante do pensamento de Marx compreende a dialética justamente a partir desses escritos de juventude. Escritos substancialmente dependentes da filosofia hegeliana,

---

<sup>35</sup> Cf. Marx, [1844] 2010, p. 124.

que entende a dialética, destarte, como “uma teoria geral da evolução histórica” (2013, p. 44) que explicaria até mesmo a passagem do feudalismo ao capitalismo. Por sua vez, o início de *O Capital* analisaria o feudalismo, conforme defende as concepções “historicistas da dialética” (Sanjuán, 2013, p. 44). Sanjuán vai destacar ainda, como esses limites que Marx encontra na dialética traçará uma diferença fundamental entre a dialética hegeliana e a dialética marxiana. Com efeito, a partir de 1857 veremos “uma diferenciação muito exata entre estrutura burguesa e estrutura pré-burguesa” (Reichelt, 2013), de modo que as pretensões marxianas que apareciam nos anos 1840 são flagrantemente reduzidas ao escopo do sistema capitalista constituído.

Desta forma, se o problema é colocado com clareza já em 1844, uma resposta suficiente só será dada em seu projeto de crítica da economia política, onde a compreensão marxiana abandona essa “concepção historicista da dialética” (Sanjuán, 2013, p. 44). Portanto, será nos textos a partir de 1857 e em algumas de suas correspondências desse período que Marx vai se referir de maneira mais direta e explícita às questões de método e, conseqüentemente, a questão da dialética. Nota-se, de 1844 para 1857, a passagem da dialética como “uma expressão para o movimento da história” (Fulda, [1974] 2017, p. 116) para a dialética como “método de exposição das relações sociais do *sistema capitalista constituído*” (Sanjuán, 2013, p. 44). Conseqüentemente, se não concordamos plenamente com a noção de *corte epistemológico* formulada pelo filósofo franco-argelino Louis Althusser<sup>36</sup>, reconhecemos uma diferença de enfoque importante entre os textos de 1844 e os textos a partir de 1857, que passa, entre outras questões, pelo escopo da dialética marxiana conforme pontuamos no início deste tópico. Todavia essa correção de rota e as diferenças de foco entre textos de momentos diferentes da produção marxiana, concordamos com Grespan quando este assinala que “o conjunto da obra de Marx persegue um eixo central que lhe confere unidade: *a crítica da sociedade burguesa*.” (2021, p. 14. Grifo nosso).

Numa missiva a seu companheiro de lutas e formulações teóricas Friedrich Engels, em 16 de janeiro de 1858, em Londres, Marx deixa subentendido que havia, enfim, encontrado uma resposta para a questão de 1844. De modo que

“se algum dia voltar a ter tempo para este tipo de trabalho, proporcionarei a mim o grande prazer de tornar acessível aos homens de bom senso, em dois ou três folhetins impressos, o *núcleo racional* do método que Hegel descobriu e, ao mesmo tempo, mistificou” (Carta 16/01/1858, 2020, p. 116).

---

<sup>36</sup> Cf. Althusser, 2015, pp. 22-28.

Novamente em sua correspondência, agora com Ludwig Kugelmann (1828-1902), Marx volta a tratar explicitamente de seu método em polêmica sobre a recepção da primeira edição do livro primeiro de *O Capital* [1867]. “A dialética de Hegel é a forma fundamental de toda a dialética, mas *somente* quando despojada de sua forma mística – e é precisamente isto o que distingue o meu método” (Carta 06/03/1868, 2020, p. 238). No *Posfácio da segunda edição alemã* [1873] de *O Capital I*, nosso tema aparece novamente, isto é, a questão do método marxiano. Todavia, aqui, no embate frente ao método de Hegel e sua dialética, Marx fala da necessidade de desvirar esta dialética “a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (Marx, 2013, p. 91). Apontamento semelhante ao da missiva de 1858.

Assim, em momentos distintos, incluindo nesse período a publicação de dois textos, respectivamente *Contribuição à crítica da economia política* [1859], a primeira edição [1867] e a segunda edição de *O Capital I* [1873], Marx fala de seu método explicitamente nos mesmos termos, isto é, marcando a diferença frente ao método hegeliano, mas também assinalando uma dívida com este. Para isso opõe termos como *núcleo racional e mistificado; forma fundamental e forma mística; cerne racional e invólucro místico*. Contudo, apesar da semelhança geral dos três contextos, há algumas nuances importantes. Na Carta de 1858 Marx fala também da *Lógica* de Hegel, que segundo ele teria chegado a sua mão por *mera coincidência* e teria lhe prestado importante ajuda em seu “método de análise (*Darstellung*)” (Carta 16/01/1858, 2020, pp. 115-116), reduzindo, com isso, a amplitude da dialética no interior do método materialista, apenas ao momento da *análise*, isto é, da *apresentação (Darstellung)* dos resultados da *investigação*. No contexto de 1868, dez anos depois, nosso autor enfatiza a sua diferença frente ao Hegel em carta a Kugelmann. “Meu método *não* é o de Hegel, posto que sou materialista e Hegel é um idealista” (Carta 06/03/1868, 2020, p. 238).

Em 1873 Marx sai em defesa da herança hegeliana, no que toca às “formas gerais de movimento” (Marx, [1873] 2013, p. 91) que a dialética deste autor descobriu, frente aos filósofos alemães Friedrich Ludwig Büchner (1824-1899), Friedrich Albert Lange (1828-1875), Eugen Karl Dühring (1833-1921), Gustav Theodor Fechner (1801-1887) e etc; que tomavam o filósofo especulativo por “cachorro morto”. Desta forma, Marx declara, lembrando a Carta de 1868, como em seu “capítulo sobre a teoria do valor” ele chegou “até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão”. Com efeito, “a mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento”. Perto de

finalizar esse *Posfácio* que se revelaria sumamente importante para a pesquisa Marx<sup>37</sup>, nosso autor fala das potencialidades revolucionárias da dialética libertada de sua forma mistificadora. Na sua forma racional, isto é, desmistificada, ela “é, por essência, crítica e revolucionária”. Ela é um verdadeiro terror para burguesia e seus ideólogos que pretendem “glorificar o existente” (Marx, [1873] 2013, p. 91), ou seja, daqueles que pretendem garantir a manutenção das coisas como estão. Ainda nesse texto, o filósofo alemão destaca:

“O movimento da sociedade capitalista, repleto de contradições, revela-se ao burguês prático, de modo mais contundente, nas vicissitudes do ciclo periódico que a indústria moderna perfaz e em seu ponto culminante: a crise geral” (Marx, [1873] 2013, p. 91).

Portanto, se o movimento da sociedade capitalista aparece opaco, na *crise* essa sociedade se mostra, revela-se, de maneira mais clara.

As referências marxianas diretas a questão do método trazem para este problema candente, sem dúvidas, contribuições importantes. Justamente por isso elas foram tomadas e citadas, parecendo apontar para a conclusão de todo esse debate. No entanto, uma leitura mais atenta desses textos revela, na verdade, uma posição oscilante de Marx frente à questão formulada em 1844. Assim, julgamos fundamental a leitura desses textos. Contudo que seja fundamental, ela não é suficiente. Partindo desse primeiro olhar para a nossa questão é necessário encarar outros textos marxianos que costumeiramente são tomados como textos em que Marx trata o tema aqui em jogo. Nesse horizonte, as prescrições de Hans Friedrich Fulda nos parecem bastante interessantes, quando este indica que as investigações sobre o método marxiano devem partir das “declarações diretas de Marx acerca da dialética” ([1974] 2017, p. 110), aquelas que aparecem em cartas, textos não publicados e textos publicados. Todavia, essas menções são insuficientes para responder ao nosso problema. Nesse sentido é fundamental também avançar sobre como esse método aparece na crítica da economia política.

Geralmente tomam *O método da economia política* [1857] como o discurso do método marxiano. Contudo, sabemos que esse texto se trata de um projeto que Marx abandonou<sup>38</sup>. Portanto, é necessária alguma cautela diante desse trabalho que é certamente

---

<sup>37</sup> Esse texto revela-se importante para a compreensão da dialética marxiana como uma dialética específica e distinta da dialética hegeliana tanto para os autores da *Nova leitura de Marx*, como demonstra o paradigmático texto de Hans Friedrich Fulda ([1974] 2017) que mobilizamos a seguir, quanto para autores brasileiros como Marcos Lutz Müller (1982) e Jorge Grespan (2002) que pensam Marx e a questão do método marxiano em diálogo com a tradição alemã.

<sup>38</sup> O ponto com o qual Marx estava às voltas nesse período é justamente sobre a possibilidade de um discurso do método a priori, isto é, um discurso do método dialético que, portanto, não ignoraria as dinâmicas específicas de seu objeto aparecendo como um método puro indiferente e anterior ao seu objeto de análise. Müller mostra bem

muito importante. Michael Heinrich, destaca ainda, como que a dialética que aparece em *O Capital*, operando na crítica ao seu objeto, isto é, as categorias da economia política burguesa, “é muito mais complexa” do que a *Introdução de 1857* (Heinrich, 2012, p. 38). Desta maneira, abandonado esse texto, que inclusive integrava como terceira parte um manuscrito maior intitulado pelo próprio de *Introdução à crítica da economia política* [1857], temos acesso ao publicado *Contribuição à crítica da economia política* [1859]. Neste, Marx faz importante referência a introdução que ele vinha esboçando até então e a possibilidade de embaraços que esse texto geral e a priori poderia causar. Diz Marx: “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” (Marx, [1859] 2008, p. 46). Mas, em seguida, reproduz nesse *Prefácio de 1859* trecho muito semelhante a *Introdução de 1857* suprimida. Veja, respectivamente, semelhantes passagens da *Introdução* e depois do *Prefácio*. “O método de se elevar do abstrato ao concreto” (Marx, [1857] 2010, p. 111) e “o leitor que se dispuser a me seguir terá que se decidir a se elevar do particular ao geral” (Marx, [1859] 2008, p. 46).

A semelhança de ambas as passagens nos parece mais uma vez apontar para uma tensão no projeto marxiano, desta vez, entre adiantar ou não alguns resultados de sua investigação em um texto sobre o método. Ora, mesmo decidindo em 1859 suprimir a *Introdução Geral* para não antecipar resultados, ele acaba retomando um pouco dessa introdução quando reproduz passagem muito semelhante. Em seguida, Marx substitui a ideia de uma *Introdução Geral* por considerações sobre o seu próprio laboratório de “estudos político-econômicos” (Marx, [1859] 2008, p. 46). Considerando essas tensões e nuances, avançamos nessa questão observando ainda os textos aqui em voga.

Aparece, então, no *Posfácio de 73*, contexto em que Marx fala abertamente sobre seu método, uma divisão entre “modo de investigação” e “modo de exposição (*Darstellung*)” (Marx, [1873] 2013, p. 90). No entanto, essa divisão pode nos enviar, numa leitura apressada, a compreensão de um método que seria apartado de seu objeto e de fora aplicado na apresentação deste. Contudo, Marx nos alerta diante desse perigo da aparência de uma construção a priori, pois, um método pensado nesses termos tomaria uma posição anti-dialética, anterior até mesmo a dialética hegeliana. Equívoco semelhante seria o de estabelecer a compreensão de que se trataria aqui de uma aplicação do método hegeliano à crítica da economia política, enquanto a busca do filósofo de Trier nesse contexto é

---

como “o método dialético quer superar essa exterioridade do conhecimento em relação ao objeto e a concepção instrumental de método aí presente” (1982, p. 5).

diferenciar-se de Hegel, tal como foi no contexto da Carta a Kugelmann de 06/03/1868 supracitada. Nesse horizonte, a divisão entre *método de investigação* e *modo de apresentação* deve nos enviar a um terceiro momento em que Marx se contrapõe a Hegel, isto é, a *Introdução de 1857*.

A *investigação* se distingue da *apresentação* (*Darstellung*), no método marxiano, porque neste não se concebe “o real como resultado do pensamento” (Marx, [1873] 2013, p. 90), isto é, o produto da reflexão não se confunde com a própria realidade. Assim, e em consonância com a crítica marxiana, enquanto em Hegel o “processo de pensamento” se torna um “sujeito autônomo” e o “demiurgo do processo efetivo”, em Marx o ideal se reduz ao “material transposto e traduzido na cabeça do homem” (Marx, [1873] 2013, p. 90). Marx estabelece com isso, distintamente de 1844, uma diferença mediada entre a “ordem lógica” e a “ordem histórica” (Sanjuán, 2013, p. 44). Esse processo de transposição e tradução tem seu regime, dinâmica e leis próprias. Assim pensa Marx, porque ele compreende o processo de autonomização da consciência e a cristalização das representações práticas reforçadas pelos ideólogos burgueses. Todavia, não devemos, nos adverte o filósofo renano, extraviar-se no equívoco mistificador de conceber o real como produto do pensamento, essa esfera com sua dinâmica específica de refletir esse real. Apesar de uma esfera específica, neste âmbito está sempre numa relação mediada com o objeto sobre o qual ele especula, embora essa relação não apareça transparente. Trata-se, assim, de uma relação de mão dupla. Ademais, esse objeto exposto, sobre o qual se reflete, subsiste sempre pressuposto, numa constante relação – enfatizamos – com o pensamento, tanto antes quanto depois desse processo de apreensão da realidade.

“O todo, tal como ele na cabeça aparece – um todo de pensamento –, é o produto de uma cabeça pensante, que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível e que difere dos modos de apropriação do mundo que são o artístico, o religioso ou o do espírito prático. Enquanto a cabeça procede de modo somente especulativo, isto é, teoricamente, o sujeito real (*das reale Subjekt*), tanto antes como depois, subsiste, em sua independência, fora dela. Assim, no método teórico também, é preciso que o sujeito, a Sociedade (*das Subjekt, die Gesellschaft*), esteja sempre presente enquanto pressuposição” (Marx, [1857] 2010, pp. 111-113).

Ou seja, este objeto investigado tem uma história anterior e posterior. Assim como o investigador desse processo também tem uma história de construção das suas dinâmicas de apreensão da realidade. Afinal, “mesmo as categorias mais abstratas, na determinidade de sua abstração, são um produto de relações históricas e só possuem plena validade (*ihre Vollgültigkeit*) para tais relações e no seu interior” (Marx, [1857] 2010, p. 119). Esse

movimento constante de pressuposição do real no método marxiano, assim foi caracterizado por Fulda:

“Diferente do método hegeliano, ela [a dialética marxiana] não deve reduzir o histórico à mera nota de rodapé. Antes, a conexão, descoberta pelo método de desenvolvimento, entre aparecimento e essência deve ao mesmo tempo fixar os pontos nos quais a exposição sistemática precisa ser substituída pela consideração histórica e nos quais deve ser corrigida a aparência de que se trataria apenas de desenvolvimento conceituais.” (Fulda, [1974] 2017, p. 116).

Com isso, temos no método de investigação este momento que trata da matéria e toma ela sempre como pressuposta, tanto antes como depois. Ademais, esse é o ponto de crítica ao idealismo hegeliano, que se extraviou do caminho correto ao não pressupor seu objeto de apresentação com uma história posterior aberta a agência humana, mas ao contrário reduzindo essa agência a mero detalhe da história que se desenvolve para além da política. Onde, portanto, o real aparece reduzido à própria atividade da razão. “Enquanto o método de se elevar do abstrato ao concreto é apenas a maneira de o pensamento apropriar-se do concreto e o reproduzir como concreto espiritual, mas de maneira nenhuma se trata do processo de gênese do próprio concreto” (Marx, [1857] 2010, p. 111).

Contudo, na crítica ao movimento hegeliano de “extraviar-se na ilusão de conceber o real como resultado de um pensamento que, em si mesmo se concentra, em si se aprofunda e por si se move” (Marx, [1857] 2010, p. 111), Marx avança para além dos limites da legitimidade do método hegeliano. Exigindo, portanto, um outro fundamento para o novo método que nasce, justamente, da crítica ao método antigo. Isso, na medida em que Marx estabelece uma distância entre o método e o seu objeto. Entre a *ordem lógica* e a *ordem histórica*<sup>39</sup>. Por conseguinte, levantamos a questão, se ainda pensamos em termos dialéticos, sobre a relação entre esse método e seu objeto, entre essas duas instâncias, na medida em que essa relação não deve se confundir com mera aplicação externa. A propósito, um dos elementos da polêmica de Marx com o teórico e político socialista alemão Ferdinand Lassalle (1825-1864) passou justamente por esse problema, já que para Marx em sua segunda grande obra Lassalle tentou aplicar à economia política o método hegeliano. No entanto, para o filósofo renano, “uma coisa é levar uma ciência através da crítica até o ponto em que ela pode ser exposta dialeticamente, outra completamente distinta é aplicar o resumo de um sistema lógico abstrato e fechado” (Carta a Engels 01/02/1858, 2010, v. 40, p. 261) nessa ciência<sup>40</sup>. Ou seja, aqui é fundamental não só o método e o seu objeto, mas exatamente a

<sup>39</sup> Cf. Sanjuán, 2013, p. 44.

<sup>40</sup> Ainda sobre outros aspectos dessa polêmica, que também passou fortemente pela divergência na forma de apresentação de uma tragédia escrita por Lassalle; pela questão de unidade nacional da Itália e de fundo a



relação específica que se estabelece entre esse método e esse objeto. Assim, é com base nessa relação que o método de Marx se diferencia daquele de Hegel.

Nesse mesmo horizonte está a diferença entre “a maneira de o pensamento apropriar-se do concreto e o reproduzir como concreto espiritual” e o “processo da gênese do próprio concreto” (Marx, [1857] 2010, p. 111) que aponta para uma dinâmica de irredutibilidade da história frente ao método. Todavia, essa irredutibilidade não exclui, por completo, uma relação como já começamos a pensar. Por mais que Marx tome uma distância crítica frente a equalização perfeita entre o método e seu objeto, ele não fala também, o que seria o equívoco oposto, de uma distância intransponível, mas de uma relação mediada. Isso, na medida em que a maneira de se apropriar do objeto também deve ser posta em movimento. Com efeito, é esta relação que estamos buscando compreender quando questionamos a efetividade do método marxiano, na medida em que este, desvencilhou-se dos presumidos desvios hegelianos separando investigação e apresentação. Em outros termos, mas mantendo-se nos rastros da pena de Marx, que tipo de auxílio prestou a lógica hegeliana no método de apresentação de *O Capital*? Por que Marx parte desse método em específico para a apresentação de sua crítica da economia e não outro? E no que consistiu a crítica marxiana do método de Hegel? Nesse cenário, faz-se necessário descer uma camada e analisar mais de perto essa diferença fundamental tal como ela aparece na retícula de Marx, isto é, sem um retorno comparativo ao Hegel. Mas, analisando apenas o propósito e a crítica marxiana.

Naturalmente, a redução do escopo da dialética ao método de apresentação, tal como aparece no *Posfácio de 1873*, nos leva a questionar sobre a relação entre este momento e o primeiro, isto é, o modo de investigação. Contudo, podemos observar como nesse primeiro momento encontramos o traço materialista do método marxiano que se pretende contrapor ao idealismo hegeliano, na medida em que “a investigação tem de se apropriar da matéria, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno” (Marx, [1873] 2013, p. 90). Todavia, não pode ocorrer, como já discutimos, de ser um método que de fora do seu objeto o enquadra e ignora o que não se adequar a esse enquadramento. Esse mesmo elemento já sinaliza também uma relação específica entre método de investigação e método de apresentação na medida em que essa relação não pode ser arbitrária, pois o método de apresentação que organiza a apresentação dessa matéria investigada deve observar

---

questão da unidade nacional da Alemanha; e, por fim, por questões tais como a relação estabelecida entre o teórico alemão e o designado primeiro-ministro em 1862 Otto Von Bismarck (1815-1898), Cf. Carta a Kugelmann, 23/02/1865, 2010, v. 42, p. 101 e Netto, 2020, pp. 281-287.

os nexos internos do material analisado, estabelecendo uma relação de retroalimentação, que se articula de maneira progressiva e regressiva sempre pressupondo *o sujeito real* independente desse processo de apreensão.

Em que pese que nosso filósofo fala do mundo como independente do objeto do conhecimento, pautado pelas *intuições (Anschauung)* e *representações (Vorstellung)* apropriadas pelo pensamento, ele sinaliza um tipo de relação entre o método teórico e o mundo. Já que “no método teórico também, é preciso que o sujeito, a Sociedade, esteja sempre enquanto pressuposição” (Marx, [1857] 2010, p. 113). A noção de representação (*Vorstellung*) mesma, aparece aqui estabelecendo essa relação mesmo que essa representação não esteja imediatamente referida ao mundo real. Com efeito, Marx aponta, mais uma vez, para a irredutibilidade do histórico ao lógico, na medida que em seu método essa tensão permanece irredutível a um de seus elementos. Para nosso autor, “a mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento” (Marx, [1873] 2013, p. 91). A noção de mistificação aqui, passa justamente por essa não pressuposição da *Sociedade*. Pela redução dessa à uma mera nota de rodapé da história. A análise marxiana vai no sentido de uma crítica ao desvio fetichista que aponta para “um novo sentido de realidade, que não mais se refere ao mundo representado, e sim à própria representação” (Grespan, 2021, p. 56). O fetichismo com suas inversões reais faz parecer que essas representações estão verdadeiramente apartadas da realidade por sua relação não ser imediata, contudo, a realidade deve estar sempre pressuposta. A cena do palco é vista em relação aos bastidores.

Todavia a descoberta das formas gerais de movimento, a dialética hegeliana encontrar-se-ia “de cabeça para baixo”. A tarefa marxiana é a de “desvirá-la” para dela *extrair o núcleo racional do invólucro místico* (Marx, [1873] 2013, p. 91. Grifo nosso). Desta maneira, se tomássemos a relação método e objeto como mera transposição ou contemplação do real, estaríamos reproduzindo uma aparência que se manifesta, justamente, de maneira mistificada porque toma contradições fundamentais como aparentes e mistificadoras porque reitera o dado, ao harmonizar no pensamento essas contradições reais. Portanto, há que se considerar um trabalho analítico da apresentação que crítica e atravessa essa mistificação mostrando a necessidade dessa aparência mistificada para a representação da moderna sociedade burguesa. Representação que está estruturada de maneira mistificada, exatamente na economia política, a anatomia da sociedade burguesa, que Marx critica. Lembremos a direção dada por Marx mesmo. “Não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz,

tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesmo” (Marx, [1859] 2008, p. 48). Trata-se de furar o círculo de representação da sociedade burguesa que aparece em seus “porta-vozes doutrinários” (Marx, [1873] 2013, p. 91) e atravessar até a realidade representada, colocando no caminho correto a representação dessa realidade.

Desta forma, o efeito da crítica marxiana é justamente a garantia da transitoriedade, do movimento, isto é, da possibilidade de perecimento dessa sociedade que na economia política aparece “como a forma última e absoluta da produção social” (Marx, [1873] 2013, p. 85), ou seja, como uma espécie de sistema fechado construído a partir de uma abstração mistificadora, a ilha de Robinson Crusoe. Logo esse ponto de partida, “o caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começa Smith e Ricardo” são pertencentes “às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII” e não um sofisticado retorno a “vida natural” (Marx, [1857] 2011, p. 39).

Louis Althusser é autor de importante interpretação do paradigmático texto marxiano onde está contida a imagem da inversão. Todavia, para este autor “a fórmula da ‘inversão’ é apenas indicativa, até metafórica, e ela coloca tantos problemas quantos os que resolve” (Althusser, [1963] 2015, p. 71) quando tratamos da crítica marxiana à dialética de Hegel. Para compreender essa relação e consoante a sua famosa e polêmica tese do *corpe epistemológico*<sup>41</sup> Althusser busca uma distância radical entre Hegel e Marx. Assim, vê na filosofia hegeliana “as aquisições da teoria política e da economia política do século XVIII” (Althusser, [1963] 2015, p. 84), isto é, aquela que Marx critica radicalmente. Nesse sentido, o filósofo francês argumenta sobre a impossibilidade de distinguir o “*método do sistema*”, isto é, distinguir o invólucro místico, “a filosofia especulativa”, e o núcleo racional. A dialética de Marx e a dialética de Hegel teriam, aqui, diferenças estruturais que as colocariam distantes uma da outra. Categorias fundamentais como a da *contradição* guardariam diferenças essenciais, já que o núcleo não passaria impune aos efeitos do invólucro mais do que místico, mas também mistificador. Com efeito, não se trataria de simplesmente inverter as relações entre a “vida material, de um lado, e a vida espiritual do outro”. Nem de transformar “a essência em fenômeno e o fenômeno em essência”, “fazendo agir a Astúcia da Razão a contrapelo” (Althusser, [1963] 2015, p. 84).

---

<sup>41</sup> Cf. Althusser, [1963] 2015, pp. 22-28.

Nesse horizonte o filósofo marxista fala não de uma mera extração, mas de um processo de *extração dolorosa* que transforma substancialmente os termos da relação e a própria relação entre esses termos. Consequentemente, para Althusser é

“impossível manter, em seu aparente rigor, a ficção da ‘inversão’. Pois, na verdade, *Marx não conservou, ‘invertendo-os, os termos do modelo hegeliano da sociedade*. Ele substituiu-os por outros, que têm com eles apenas longínquas relações. [...] Em Marx, são *ao mesmo tempo os termos e sua relação* que trocam de natureza e sentido” (Althusser, [1963] 2015, p. 85).

Desta forma, o erro do economicismo, aquele que toma a história como uma marcha automática sobre a qual a agência humana não tem nenhum poder, consistiu na mera inversão dos termos hegelianos. Por conseguinte, “enquanto em Hegel político-ideológico é a essência do econômico, em Marx seria o econômico que faria toda a essência do político-ideológico” (Althusser, [1963] 2015, p. 84). Dessa operação, isto é, a inversão da dialética hegeliana, temos, por sua vez, “a redução radical da dialética da história à dialética geradora dos *modos de produção* sucessivos” (Althusser, [1963] 2015, p. 85). Faz-se uma mera substituição da *Ideia* pela *Economia*. Ou seja, o erro do economicismo se iguala ao equívoco hegeliano, na medida em que ambos reduzem toda a história a regência de um princípio único e universal, além da política.

De uma relação unilateral, presente no economicismo, onde só a estrutura determinaria os processos históricos, Althusser avança para uma compreensão mais complexa da relação entre a estrutura e a superestrutura. Apesar da “determinação em última instância” da estrutura, a superestrutura guarda uma “autonomia relativa” e uma “eficácia específica” no “complexo estrutura-superestrutura que constitui a essência de toda formação social” (Althusser, [1963] 2015, p. 87). Todavia o autor franco-argelino não ter avançado para uma elaboração acabada dessa complexa relação, no respectivo texto abordado, ele já apontou para um importante elemento de complexidade, isto é, a *sobredeterminação* da contradição marxista<sup>42</sup>. Em diálogo com o texto *Sobre a contradição* [1937] de Mao Tse-tung, Althusser pensa a contradição primeiro no plural e logo como assumindo sempre e necessariamente “um caráter específico” (Tse-tung, [1937] 2009, p. 42). Destarte, se desenvolve a ideia, contra o economicismo que lê a *determinação em última instância* dogmaticamente eliminando a política dos processos históricos e como efeito contribuindo para um quietismo, de que

---

<sup>42</sup> A construção da concepção althusseriana da contradição como sobredeterminada se dá em diálogo com o texto **Sobre a contradição** [1937] do Mao Tsé-tung.

“a dialética econômica nunca joga *no estado puro*, que nunca se veem na história essas instâncias que são as superestruturas etc. se afastarem respeitosamente quando realizaram sua obra ou se dissiparem como seu puro fenômeno para deixar avançar pela estrada real da dialética sua majestade Economia porque o Tempo teria chegado. Nem no primeiro nem no último instante, a hora solitária da ‘última instância’ jamais chega.” (Althusser, [1963] 2015, p. 89).

A fundamental contradição marxiana capital e trabalho nunca aparece, para este autor, pura nas formações sociais, já que ela sempre aparece enredada nessa estrutura da formação social. Assim a contradição é “inseparável de suas *condições* formais de existência”. Portanto, na mesma medida em que essa contradição afeta esse corpo social ela também é afetada, sendo “determinante, mas igualmente determinada” (Althusser, [1963] 2015, p. 79). Nisso consiste, para Althusser, a marca fundamental da dialética materialista, isto é, a multiplicidade e complexidade de determinantes. A análise dos processos históricos, portanto, não deve buscar encontrar na realidade a contradição pura capital e trabalho. Mas, compreender como uma série de determinantes da esfera da superestrutura e da estrutura se sobredeterminam e não se reduzem a um princípio único. Mesmo que numa totalidade estruturada uma contradição tome a dianteira como dominante, essa unidade é sempre, como enfatiza Althusser, “*a unidade da própria complexidade*”. Nesse sentido, trata-se de uma “*estrutura articulada com dominante*” (Althusser, [1963] 2015, p. 163).

Hans Friedrich Fulda [1974] (2017), filósofo alemão ligado a *Nova leitura de Marx*<sup>43</sup>, também apresenta importante interpretação da metáfora marxiana da inversão. Fulda chama nossa atenção para o termo mobilizado por Marx nessa passagem, isto é, “desvirá-la do avesso [*umstülpen*]” (2017, p. 111). Com efeito, a operação ilustrada pela metáfora marxiana da inversão não se trataria de uma mera inversão, mas de um processo mais profundo e transformativo. Fulda compara esse processo, a partir de uma segunda metáfora, com o ato de desvirar do avesso uma luva onde estaria atada uma esfera. Nesse movimento não ocorreria como pode parecer um movimento de mão única, mas um duplo movimento onde aquilo que estava em cima, de maneira invertida, vai para baixo e aquilo que estava fora,

---

<sup>43</sup> Importante tradição marxista alemã de leitura de Marx, cujo os textos *Sobre a dialética da forma-valor* [1969], Hans-Georg Backhaus; *Tese para a dialética como método de exposição no ‘Capital’ de Marx* [1974], Hans Friedrich Fulda; *Crise do poder: teses para a teoria da contradição dialética* [1975], Michael Theunissen e *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx* [2001], Helmut Reichelt formam suas bases. Essa vertente nasce em diálogo com a *Escola de Frankfurt*, contudo questionando essa tradição quanto ao esquecimento da crítica da economia política e a questão da dialética em *O Capital* (Cf. Reichelt, 2013, p. 27) e os problemas derivados desses alheamentos. Não é nosso objetivo aqui nos aprofundar na descrição da origem dessa tradição e suas questões específicas, para saber mais veja REICHELT, Helmut. *From the Frankfurt School to Value-Form Analysis*. **Thesis Eleven**, v. 1, 1, pp. 166-169, 1982; BELLOFIORE, Riccardo; RIVA, Tommaso Redolfi. *The Neue Marx-Lektüre: Putting the critique of political economy back into the critique of Society*. **Radical Philosophy**, 189, Jan/Feb, 2015, pp. 24-36 e ELBE, Ingo. *Between Marx, Marxism, and Marxisms: Ways of Reading Marx’s Theory*. **Viewpoint Magazine**, October 21, 2013.

embora pertença ao interior, vai para dentro, assim como aquilo que estava falsamente dentro vai para fora. Isto é, tanto um movimento de cima para baixo, como de dentro para fora. A luva que estava do avesso foi desvirada e a esfera que estava exposta foi internalizada. O movimento sinaliza, portanto, um processo de interiorização do *caroço racional* e de apresentação do *invólucro místico*. Os dois termos que aparecem algumas vezes nos comentários de Marx sobre seu método a partir de 1857 e que são supracitados.

Com isso Fulda aponta para não só uma inversão, mas para uma série de inversões, isto é, das relações entre “interior e exterior, um e muitos, aparecimento e essência, sujeito e predicado” (Fulda, [1974] 2017, p. 112). Todavia, essas inversões ou “*desinversões*”, se pensarmos na imagem da luva hegeliana que se encontrava do avesso, não é arbitrária na medida em que certa aparência toma necessariamente o lugar de essência ou que a unidade harmônica toma posição central frente a uma multiplicidade supostamente aparente. Trata-se, devemos sinalizar, de uma inversão objetiva que a *desinversão* marxiana tenta apresentar (*Darstellung*) criticamente. Ocorre assim, não só o envolvimento do *caroço racional* por um *invólucro místico*, mas um reiterado processo de mistificação na medida em que esse invólucro é exposto, mas não retirado e ele guarda uma relação necessária com o seu objeto, isto é, a sociedade capitalista permeada por contradições. Esse processo ocorre, na medida em que Hegel “se coloca no ponto de vista dos modernos economistas” (Marx, [1844] 2010, p. 124) e não consegue compreender, assim como a economia política clássica, “o movimento da sociedade capitalista repleto de *contradições*” (Marx, [1873] 2013, p. 91), isto é, que a contradição não é aparente, mas constitutiva do próprio objeto em questão. Desta forma a dialética de “crítica e revolucionária” passa acriticamente a “glorificar o existente” (Marx, [1873] 2013, p. 91) quando não percebe o caráter fundamental dessas contradições. A crítica marxiana da dialética especulativa vai, aqui, no sentido em que esta dialética guarda ao reduzir as contradições a um princípio conciliador. Ao contrário da dialética hegeliana que reduz essas contradições a um princípio único, veremos no tópico seguinte como Marx opera aprofundando e não conciliando essas contradições.

É curioso observar que Fulda, no texto supracitado *Tese para a dialética como método de exposição*, menciona de passagem a interpretação althusseriana como exemplo de má leitura da metáfora da inversão. O comentador alemão inclui, equivocadamente em nossa avaliação, a interpretação de Althusser no grupo daqueles autores que entenderia a expressão *virar do avesso* “apenas tanto quanto ‘virar de cabeça para baixo’” (Fulda, [1974] 2017, p. 111). O que resultaria, naturalmente, numa inversão sem grandes transformações na dialética.

Contudo, apesar da crítica de Fulda dirigida ao filósofo francês, ambos, em alguma medida, chegam a conclusões semelhantes no que tocam, ao menos três pontos: 1) A dialética marxiana se distingue fundamentalmente da dialética especulativa. Enquanto Althusser fala de uma *extração dolorosa* que colocaria a dialética marxiana numa distância substancial da dialética hegeliana, Fulda fala de uma distinção *estrutural* da dialética hegeliana, fruto desse processo de inversão; 2) A categoria de *contradição* passa, por sua vez, também por uma transformação profunda. Althusser, nesse caso, fala de uma *contradição sobredeterminada*, isto é, a contradição marxiana é indistinguível do corpo social onde ela está inserida. É indistinguível e também afetada pelas instâncias presentes nessa formação social, na medida em que toda formação não é enredada única e exclusivamente pela contradição capital x trabalho, mas por uma série de outras “circunstâncias” que influenciam e dão vida para essa contradição “*mais pura*” (Althusser, [1962] 2015, p. 77). Assim, falamos de uma pluralidade de contradições e não do desdobramento de uma única contradição fundamental. O intérprete alemão, sinaliza, como já destacamos, como a noção de *multiplicidade* ganha o papel de destaque, ao contrário do que ocorria na dialética hegeliana<sup>44</sup>; 3) Por fim, quando o autor francês aponta para a complexidade de contradições que sempre está em jogo numa formação social, ao contrário do economicismo que sempre busca uma contradição capital x trabalho pura, isto é, a necessária implicação dessa contradição nas tramas de uma formação social<sup>45</sup>; daí podemos desdobrar a irredutibilidade da história frente ao método. Fulda, igualmente, aponta em sua quarta tese, justamente essa diferença fundamental frente a dialética hegeliana, isto é, a irredutibilidade da história frente à lógica.

As menções explícitas de Marx ao problema da dialética, as quais exploramos parte até aqui, em especial o *Posfácio de 1873*, contém, sem dúvidas, importantes apontamentos para a nossa questão em foco. Todavia, elas guardam alguns limites que parecem ter sido apontados pelo próprio Marx, na medida em que este decide abandonar a sua introdução que trataria explicitamente sobre o tema, conforme destacado no *Prefácio de 1859* já supracitado. Nesse sentido, devemos, naturalmente, observar de perto essas raras menções explícitas. Mas, sem nos limitarmos a elas. É fundamental observar, sobretudo, como esse método

<sup>44</sup> Cf. Fulda, [1974] 2017, p. 112.

<sup>45</sup> “Eles acreditavam, evidentemente, que a História avança pelo *outro lado* o lado ‘bom’, o do *maior desenvolvimento econômico*, da maior expansão, *da contradição reduzida à sua representação mais pura* (a do Capital e do Trabalho), esquecendo que, no caso, tudo acontecia na Alemanha armada com um poderoso aparelho de Estado e empetecada com uma burguesia que tinha – há quanto tempo! – suspenso ‘sua’ revolução política em troca da proteção policial, burocrática e militar de Bismarck e, em seguida, de Guilherme; em troca dos lucros gigantescos da exploração capitalista e colonialista, dotada de uma pequena burguesia chauvinista e reacionária – esquecendo que, no caso, essa tão simples representação de *contradição* era simplesmente *abstrata*: a contradição real confundia-se a tal ponto com essas ‘circunstâncias’ que não era discernível e manejável *senão por meio delas e nelas*” (Althusser, [1962] 2015, p. 77).

aparece na apresentação crítica das categorias da economia política. Apesar de manifestar a intenção em 1857 e de ter iniciado esse trabalho, Marx não escreveu um discurso do método dialético que pudéssemos apreender este método a priori. Marx praticou a apresentação crítica e dialética das categorias da economia política. Posto isso e sem ignorar as menções diretas do autor sobre a questão, devemos, sobretudo, observar essa apresentação, isto é, observar o método dialético, que tem como princípio justamente uma relação estreita com seu objeto, operando na crítica da economia política.

O filósofo renano mesmo nos alertou sobre a “impressão de se encontrar diante de uma construção a priori” quando, o trabalho de investigação da matéria e seus nexos internos e também a apresentação crítica dessa investigação, é feita com sucesso e o “movimento do real” é refletido idealmente de maneira adequada (Marx, [1873] 2013, p. 90). É considerando essa advertência marxiana que a questão do seu método deve ser buscada a posteriori, sobretudo, em como ele aparece na crítica do seu objeto de investigação, isto é, na crítica da economia política do seu tempo. “O que é dialético nessa exposição só pode ser dito a posteriori” (Heinrich, 2012, p. 38). É neste trabalho que encontraremos o sentido do método de apresentação, a marca fundamental do método marxiano, bem como a relação deste com o método de pesquisa, a marca materialista distintiva desse método frente a dialética especulativa. Em outros termos, no que consiste o trabalho da *tradução e transposição* do produto desse primeiro momento de seu método, isto é, a investigação (*Forschung*)? Ainda, no que consiste a apresentação crítica das categorias da economia política? Nesse horizonte, avancemos sobre a nossa questão a partir de agora, com o enfoque no livro I de *O Capital*.

### III

Posto algumas das menções abertas e diretas que Marx faz à questão da dialética, observemos, a partir de agora, como essas figuras lógicas aparecem no interior do capítulo sobre o valor de *O Capital*, isto é, a apresentação crítica da economia política realizada por Marx. Com efeito, como já salientamos, é justamente esse o trabalho de Marx, isto é, a *apresentação crítica* da economia política, bem como o objeto desse trabalho, qual seja, as categorias desse campo do conhecimento que ele toma como uma espécie de “anatomia da sociedade burguesa” (Marx, [1859] 2008, p. 47). Faz o nosso autor essa apresentação tomando justamente os principais representantes dessa ciência que então se desenvolvia e que ele caracteriza como “o sistema da economia burguesa” (Marx, [1859] 2008, p. 45). O próprio filósofo renano destaca, numa missiva a Lassalle, o seu trabalho e o seu respectivo objeto.



“Este trabalho de que trato aqui volta-se, em primeiro lugar, para a *crítica das categorias econômicas* ou, se quiser, o sistema da economia burguesa apresentado de forma crítica. É, ao mesmo tempo, um quadro do sistema e sua crítica através da sua exposição mesma” (Carta 22/02/1858, 2020, p. 117).

Nos termos destacados por Amaro Fleck, um dos escopos da obra maior do filósofo mouro, é, portanto, a apresentação do “modo de funcionamento da lógica capitalista, que é mais do que apenas um modo de produção, é uma forma de organização social”, em suma, o objetivo marxiano é a apresentação da sociedade capitalista por meio da representação que a economia política faz desta sociedade, isto, visando ao mesmo tempo a “capacidade de reprodução conceitual do mundo” (2011, p. 30). Observando a maneira própria, como já comentamos, de apreensão da realidade. Contudo, não se trata aqui do engendramento desse objeto pelo pensamento mesmo, como pode aparecer na avaliação a posteriori dos resultados do trabalho da apresentação do produto do trabalho de investigação, se essa apresentação obtiver êxito. Fosse assim, estaríamos tratando de um método pré-dialético, que ignora as especificidades e determinações de seu objeto em questão e de maneira externa e idealista tenta explicitá-lo. Não é o caso de Marx, como destaca Hélio Oliveira, quando sublinha a apresentação marxiana como uma “exposição sem exterioridade ao seu objeto”. Uma apresentação, na verdade, que visa apreender do objeto suas “leis essenciais, sua gênese e devir e os caminhos de superação” (2009, p. 30). O que, por conseguinte, explicita também sobre quais termos é possível reproduzir conceitualmente o mundo com suas dinâmicas e processos.

Vejamos, portanto, esse movimento por meio de um sumário resumo do desdobramento categorial do primeiro capítulo de *O Capital*, observando como o método dialético aí opera, isto é, como se dá a apresentação crítica do sistema da economia burguesa. Com efeito, tomamos o mesmo pressuposto do autor de *O Capital*, qual seja, o tema central deste capítulo, isto é, a mercadoria, como a célula elementar desse sistema. Desta maneira, a mercadoria já conteria em si, como destaca Fleck, “todas as determinações do capitalismo” (2011, p. 31). Assim, todo *O Capital* vai se desenrolar como um desdobramento das categorias fundamentais que já aparecem na mercadoria. Portanto, a mercadoria apareceria como resultado e premissa desse sistema. Premissa porque é a força de trabalho transformada em mercadoria que é a uma das condições fundamentais do capitalismo e resultado porque é característico do capitalismo o produto do trabalho das mãos humanas tomar a forma de uma mercadoria. Todavia, para Marx, importa fundamentalmente como a mercadoria aparece, no interior do capitalismo mesmo. Ademais,

“a mercadoria possui uma importância tão central nestas sociedades que a sua análise permite desvendar a própria lógica do capital, tornar inteligível, se não toda a sociedade capitalista, ao menos o que a põe em movimento” (Fleck, 2011, p. 32).

O enfoque marxiano é, destacamos uma vez mais, a sociedade capitalista. Sendo assim, desde a primeira linha de *O Capital*, Marx fala desse sistema, mesmo que abstratamente, tal como ele aparece as consciências com seus olhares imediatos, ou seja, o âmbito da circulação simples que posteriormente será integrado na totalidade da circulação capitalista. Nesse horizonte, vale rapidamente nos determos no sentido estrutural dessa esfera elementar da estrutura lógica de *O Capital* e, por derivação, no significado do ponto de partida marxiano em sua crítica da economia política.

É sabido o quanto Marx esteve às voltas com a questão do ponto de partida. Essa matéria o ocupou, por exemplo, na *Introdução de 57*<sup>46</sup>; no *Prefácio de 1859* quando Marx trata do problema de uma introdução para a sua crítica da economia política<sup>47</sup> e, por fim, nas distintas versões do primeiro capítulo de *O Capital*. O fato é, como já começamos a evidenciar, que Marx começou pela mercadoria, enquanto forma elementar. Em um âmbito mais geral, considerando toda a primeira seção de *O Capital I*, o começo foi a circulação simples<sup>48</sup> (M-D-M). Qual é, portanto, o sentido desse início após um período importante de reflexão de Marx sobre essa problemática do começo?

Ao contrário da leitura corrente, que toma a circulação simples como uma espécie de pré-história do capitalismo, entendemos essa esfera como a representação do modo de produção capitalista, isso, inclusive, no que ele tem de fetichizado<sup>49</sup>, isto é, como a esfera do aparente. Com efeito, essa representação aparece como uma abstração, conforme destaca Oliveira, onde nem todas as suas determinações foram ainda articuladas. Assim,

“a circulação simples na acepção em que a tomaremos neste trabalho reproduz o ‘movimento efetivo’ da consciência dos agentes ao mesmo tempo em que encaminha esta consciência para a crítica de sua superficialidade e de sua verdade apenas aparente” (Oliveira, 2009, p. 31).

A circulação simples para este leitor de Marx é entendida, por conseguinte, como a *epiderme* do capitalismo. O sistema capitalista como um todo, por sua vez, o corpo sobre o qual essa

<sup>46</sup> “Começamos por sua população [...]. É que parece correto começar, pela pressuposição efetivamente real [...]. Partindo do concreto representado [...]” (Marx, [1857] 2010, p. 109).

<sup>47</sup> “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” (Marx, [1859] 2008, p. 45).

<sup>48</sup> Cf. Marx, [1859] 2008, p. 93.

<sup>49</sup> Este elemento, isto é, o caráter enfeitado do sistema capitalista, discutiremos centralmente no próximo capítulo. Por enquanto, contudo, não podemos deixar de mencionar, mesmo que de passagem.

pele cai como uma proteção e um disfarce. Com efeito, o que está em jogo na primeira seção de *O Capital*, destaca Oliveira, além da descrição dos processos econômicos é a consciência dos agentes desses processos. A autocompreensão do sistema capitalista por meio de seus “porta-vozes doutrinários” (Marx, [1873] 2013, p. 91). Nesse sentido e consoante ao que já estávamos destacando como o objeto da crítica marxiana, nosso autor parte do sistema da economia burguesa, para encontrar nela seus limites e lacunas e daí tecer a sua crítica. Assim, Marx toma esse sistema como aparente e dessa aparência parte a sua apresentação crítica.

Começar desse ponto de partida significa partir de como o capitalismo se representa através de “seus porta-vozes doutrinários” (Marx, [1873] 2013, p. 91). O ponto de partida, portanto, é o da aparência, como já estávamos destacando. Mas, cabe aqui destacar rapidamente o que desenvolvemos com mais fôlego no próximo capítulo. Essa aparência não é sinônimo de mera ilusão ou equívoco, mas significa a aparência imediata que só será desmontada pela transposição do produto da investigação para a apresentação crítica. Considerando *transposição* ou *tradução*, termos que aparecem no *Posfácio de 1873*, como um trabalho ativo da apresentação crítica que consegue identificar na objetividade que é em si contraditória e fetichizada, o velamento dessa contradição na sua *representação prática* e imediata operada pelas práticas capitalistas. Dessa maneira, essa aparência, vale ainda destacar, mantém uma relação intrínseca com seu objeto, que necessariamente produz essa aparência. Essa esfera aparente, por sua vez, retroage sobre o seu objeto produzindo uma fetichização, nos termos que veremos com mais detalhes no próximo capítulo. Por ora, cabe destacar que essa esfera tem seu sentido de necessidade na relação com seu objeto, ou seja, essa relação não é arbitrária. Portanto, o escopo de Marx é partir desse ponto, isto é, “a intelecção positiva do existente” para nela inserir “a intelecção de sua negação, de seu necessário perecimento” (Marx, [1873] 2013, p. 91).

Eis, portanto, o início da apresentação crítica da economia política, elaborada em partes por Marx:

“a riqueza das sociedades nas quais predomina o modo de produção capitalista *aparece* como uma monstruosa coleção de mercadorias, e a mercadoria singular, como sua forma elementar. Nossa investigação *começa*, por isso, com a análise da mercadoria.” (Marx, [1873] 2006, p. 13. Grifos nossos)

Nossa investigação começa pela mercadoria, e “*inicialmente*, a mercadoria é um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas” que podem ser “do estômago ou da fantasia” (Marx, [1873] 2006, p. 13. Grifo nosso). O ponto de partida é pela aparência. Ademais, a mercadoria é um valor de uso social, isto é, um valor de uso

produzido para o outro. Em suma, o produto do trabalho já direcionado para as trocas. Para o mercado, conforme o termo em português, mercadoria, já nos remete.

Nesse horizonte, segue o nosso filósofo que faz um importante apontamento sobre o duplo aspecto da mercadoria, isto é, sobre o caráter bipartido da mercadoria. Qual seja, que este produto pode ser concebido de duas maneiras diferentes: “conforme a quantidade e a qualidade”. Do aspecto qualitativo chegamos ao “valor de uso”, referente a utilidade que o corpo físico da coisa oferece (Marx, [1873] 2006, p. 14). Com esse duplo aspecto da mercadoria, Marx já começa a anunciar a dinâmica expositiva que perpassa todo o capítulo, ou seja, o “movimento em *oposição*” constante (Marx, [1873] 2006, p. 30. Grifo nosso). Deste modo, nos valores de uso “sempre se pressupõe sua determinidade quantitativa”, sendo esse valor de uso a materialidade da riqueza em toda forma social. No capitalismo, contudo, os valores de uso também assumem o papel de serem “os portadores materiais do valor de troca” (Marx, [1873] 2006, p. 14). Portanto, o valor de uso seria comum a todas as épocas e o seu papel de portador material do valor de troca o seu traço distintivo e específico do capitalismo. Demonstrando, mais uma vez, assim como quando discutimos o sentido da circulação simples, que desde as primeiras linhas de *O Capital* Marx fala do capitalismo.

Inicialmente esse valor de troca aparenta ser a proporção em que dois valores de uso se trocam<sup>50</sup>. Todavia, observando mais de perto, “o valor de troca pode ser, em geral, apenas o *modo de expressão*, a ‘*forma de aparecimento*’ de um conteúdo dele distinguível”. Nessa altura da apresentação, logo após o uso de *forma de aparecimento*, no exemplo do intercâmbio entre duas mercadorias, o “1 quarter de trigo” = *a* quintais de ferro”, Marx utiliza também o termo *apresentação* (*Darstellung*) (Marx, [1873] 2006, p. 16. Grifo nosso). Essa categoria *apresentação*, fundamental para Marx, como bem destacado por Jorge Grespan, refere-se ao “conteúdo real dos objetos” (2006, p. 16) e é especialmente importante para a nossa hipótese central, na medida em que ela expressa o processo de abstração real que ocorre nas relações capitalistas criando um nível da “aparência estética” (Marx, [1857] 2011, p. 39), isto é, de como as relações aparecem e são representadas para os indivíduos, e um nível sobre como elas realmente são. Dessa distinção, temos a compreensão desse processo feito por Marx, tomando essa realidade como que em camadas. Vamos explorar esse aspecto mais detidamente no próximo capítulo. Todavia, com isso, já podemos observar um importante amadurecimento da relação marxiana com a “herança hegeliana” (Fulda, [1974] 2017, p. 110) que começou a aparecer em 1857, mas nesse texto de 1867-1873, mostra-se

---

<sup>50</sup> Cf. Marx, [1873] 2006, p. 15.

cabal. Em 1857, já se distingue, como já demonstramos, a diferença de um método que elabora idealmente o objeto, para um método que gesta o objeto<sup>51</sup>. Aqui, com o método em ação na crítica das categorias da economia política, Marx distingue *método de investigação* e *método de apresentação*<sup>52</sup>, como bem já vimos no tópico anterior. Essa distinção aponta, justamente, para o fato de que as coisas no capitalismo não são imediatamente como aparecem, embora essa aparência não seja mero equívoco especular, mas uma mistificação inerente ao objeto em questão, como também já pontuamos. Entretanto, seguimos, percebendo como a coisa se desenrola.

Qual é então esse “conteúdo dele distinguível” que o valor de troca expressa? O que há de comum entre essas mercadorias permitindo a sua equalização na troca e a consequente abstração de suas propriedades materiais, isto é, os seus valores de uso? (Marx, [1873] 2006, p. 16). Assim responde Marx, provisoriamente: que ambas as mercadorias, são “produtos de trabalho” (Marx, [1873] 2006, p. 17). Contudo, se abstrairmos o valor de uso, naturalmente também abstraímos, com o valor de uso, o trabalho concreto produtor deste valor de uso. Desta forma, na equação mesma supracitada, igualamos o trabalho do agricultor com o trabalho do ferreiro. Dessa abstração temos “trabalho humano igual, trabalho humano abstrato”. E se nos voltarmos para esses “resíduos dos produtos de trabalho” temos aí uma “objetividade fantasmagórica, uma mera gelatina de trabalho humano *indiferenciado*” (Marx, [1873] 2006, p. 18). Sendo dois trabalhos que são reduzidos e equalizados, como medir esses trabalhos que se confrontam? Pelo tempo. Mas, poderíamos concluir que quanto “mais preguiçoso ou desajeitado for um homem, mais valiosa será a sua mercadoria”. Não é bem assim que a coisa se dá, trata-se de um “tempo de trabalho socialmente necessário [, isto é,] o tempo de trabalho requerido para apresentar um valor de uso nas condições de produção normalmente dadas na sociedade e no grau socialmente médio de habilidade e intensidade do trabalho”. Temos, com isso, o caráter social desse processo explicitado. Isso, por mais mistificado que esse processo apareça, ou seja, por mais naturalizado que ele possa parecer em um olhar ligeiro que atribuiria esse valor ao valor de uso, qual seja, o corpo mesmo da mercadoria.

Da oposição entre valor de uso e valor de troca, passamos, respectivamente, à oposição “trabalho útil” ou concreto e trabalho abstrato (Marx, [1873] 2006, p. 23). Operando constantemente, portanto, uma “redução”. Primeiro a redução das distintas qualidades das mercadorias e depois a redução das diferentes qualidades dos trabalhos concretos. Essas

---

<sup>51</sup> Cf. Marx, [1857] 2010, p. 111.

<sup>52</sup> Cf. Grespan, 2019, p. 11.

reduções são experienciadas pelos trabalhadores, mas o real motivo pelo qual elas ocorrem acontece em “um *processo social* às costas dos produtores” (Marx, [1873] 2006, p. 28. Grifo nosso). Isto é, para os agentes desse processo ou para o olhar imediato, essa troca ganha aparência de uma troca equânime. Contudo, o elemento que aponta para o caráter desigual dessa troca, para o fato de que o trabalhador aparece de mãos vazias diante do burguês que possui os meios de produção e por isso o poder de compra da força de trabalho, só será completamente exposto ao final desse primeiro livro de *O Capital*, isto é, com a questão da acumulação originária. Entretanto, a teoria do fetichismo possibilita Marx já nesse momento identificar, que esse processo que só será explicitado posteriormente, já está aqui pressuposto.

Marx assinala, nesta altura de sua apresentação, que “essa natureza bipartida do trabalho contido na mercadoria foi demonstrada criticamente pela primeira vez” por ele e que “este ponto é a fonte a partir da qual gira a compreensão da economia política”. A economia burguesa não perceberia esse “duplo caráter do trabalho apresentado pela mercadoria” (Marx, [1873] 2006, p. 23). Com efeito, observamos nesse destaque feito por Marx, justamente a dialética como apresentação crítica operando, isto é, o que caracteriza o seu método. Assim, partindo da representação da economia política e de suas categorias, Marx observa os limites desse campo do conhecimento lançando luz sobre as suas lacunas. Desta maneira o filósofo alemão encontra um furo no sistema da economia burguesa que aparece diante da sociedade capitalista como que um espelho, já que partindo de suas robinsonadas a economia clássica descreve parcialmente a sociedade capitalista como ela aparece, sem se questionar por suas raízes que constituiu o produto do trabalho como mercadoria e, por conseguinte, os indivíduos atomizados relacionando-se por meio dessas mercadorias.

Aqui nesse caso Marx parte da compreensão da economia política clássica, de que o que gera o valor, esse elemento que o valor de troca expressa e que torna possível a equalização de valores de uso distintos, é o trabalho. Este apontamento não deixa de ser verdade. Contudo, trata-se de uma meia verdade, na medida em que Ricardo não consegue perceber a especificidade do trabalho no capitalismo, isto é, o caráter bipartido do trabalho e, sobretudo, que nesse modo de produção o central é o trabalho abstrato, o trabalho indiferenciado, como já vimos. A posição marxiana, portanto, é justamente a de partir desse primeiro olhar, que é a *aparência estética* do capitalismo, daí encontrar seus limites e lacunas e, principalmente, o seu caráter mistificador das relações capitalistas e com isso fazer a sua crítica a esse sistema.

Neste ponto a mistificação consiste em resolver a contradição entre o trabalho abstrato e o trabalho concreto.

Desta maneira Marx apresenta criticamente o expediente comum a economia política clássica de tomar aspectos específicos do capitalismo e universalizá-los como se o fossem naturais e eternos. O efeito dessa operação é o eclipse do horizonte histórico. A mistificação como efeito da naturalização de contradições constitutivas da realidade. A conversão da “antítese entre os interesses de classe [...] como uma lei natural da sociedade” (Marx, [1973] 2013, p. 85)<sup>53</sup>. Com o conceito de trabalho é justamente essa operação que está em jogo. A economia política clássica não distingue o *trabalho em geral* da forma específica que o trabalho assume no capitalismo, isto é, o trabalho abstrato. Com isso, faz parecer que o trabalho assim sempre foi e assim sempre será. Esses autores operam dessa maneira, porque lançam mão de princípios metodológicos, herdados do liberalismo, como o *estado de natureza*. Consoante a esse princípio a chave de compreensão das questões sociais, para esses autores, está “nas condições primitivas de sociabilidade” (Grespan, 2001, p. 60). Daí o retorno a um hipotético e inventado passado ahistórico onde indivíduos isolados trocam suas mercadorias. A recorrência da economia política a esse recurso se dá, exatamente, porque ela compreende a contradição como um problema que deve ser tomado como natural. Marx apreendeu melhor o seu objeto, exatamente porque desenvolve um método que lida com as contradições desse objeto o colocando em movimento, ou seja, na rota de seu perecimento.

Marx percebe o movimento desses autores e o seu trabalho consiste precisamente na apresentação crítica desses artificios. Com isso, o filósofo de Trier busca apresentar as raízes mais profundas desse sistema. Igualmente apresentar as razões – ou mesmo as *desrazões* se pensarmos no caráter irracional desse sistema – que faz com que ele apareça mistificado da forma como aparece.

“No que concerne em geral ao valor, porém, a economia política clássica em parte alguma diferencia expressamente e com clara consciência o trabalho, tal como ele se apresenta no valor, tal como se expõe no valor de uso do seu produto” (Marx, [1873] 2006, p. 80).

Adam Smith e David Ricardo, os melhores representantes da economia política até então segundo o próprio Marx, não compreendem, como destacamos, o específico do trabalho no capitalismo, isto é, o trabalho abstrato. Apesar de compreender as diferenças quantitativas e

---

<sup>53</sup> Grespan, por sua vez, bem observa esse processo em que “a generalização das condições burguesas deixa escapar a peculiaridade do passado e do presente; ou seja, não só significa um anacronismo no estudo das sociedades anteriores, mas também esconde o fato do capitalismo constituir ‘um tipo histórico’, que surgiu em certo momento e que está igualmente fadado a desaparecer” (2001, p. 67).

qualitativas do trabalho, não percebem como o movimento da troca pressupõe a redução dessas diferenças a uma igualdade de pano de fundo.

“Como a economia política gosta de robinsonadas, aparece primeiro Robinson em sua ilha” (Marx, [1873] 2006, p. 75). É essa a figura que Marx retoma para se referir ao melhor da economia política clássica e suas reduções. Nosso autor mobiliza essa figura, justamente para ilustrar o recurso metodológico utilizado por esses autores. Aquele recurso que parte do indivíduo isolado, o “Robinson em sua ilha”. Fruto dessa análise temos uma compreensão parcial do objeto em questão, onde se passa por cima “do específico da forma valor, ou seja, da forma mercadoria, desenvolvida a seguir na forma dinheiro, forma capital etc.” (Marx, [1873] 2006, p. 81).

De passagem, vale também destacar que para Franz Hinkelammert o “objeto da teoria do fetichismo é a visibilidade do invisível” (1983, p. 25), sendo a estrutura desse conceito aqui logicamente pressuposto, o garantidor desse destaque feito por Marx, do ponto de vista da apresentação de um objeto que aparece do avesso, como já vimos. Buscaremos, com efeito, demonstrar como no método do autor de *O Capital* a noção de fetichismo é central e até mesmo uma importante marca distintiva frente a dialética especulativa. Isso na medida em que a teoria do fetichismo é o elemento que permite a Marx lançar luz sobre as sombras que o método da economia política clássica lançou sobre o objeto em questão. Isto é, na medida em que a teoria do fetichismo lida com as mistificações como efeito desse método lacunar. Por ora, contudo, sigamos pontuando os demais aspectos sobre a noção de dialética enquanto apresentação crítica para, posteriormente, desenvolver a relação da dialética marxiana com a teoria do fetichismo.

Voltando para o texto, nosso filósofo faz um importante destaque, isto é,

“o algo em comum, que se apresenta na relação de troca ou o valor de troca da mercadoria, portanto, é o seu valor. [E] o prosseguimento da investigação nos conduzirá de volta ao valor de troca como necessário modo de expressão ou *forma de aparecimento* do valor que deve ser considerada a seguir, contudo, independente dessa forma.” (Marx, [1873] 2006, p. 18. Grifo nosso).

Mostra-se aqui, mais uma vez, o nível da *apresentação* (*Darstellung*). No tópico sobre as formas do valor, onde se reconstituirá a gênese do dinheiro<sup>54</sup>, um outro nível aparecerá, como logo demonstraremos.

---

<sup>54</sup> Cf. Marx, [1873] 2006, p. 33.



Busquemos então na “forma de valor ou valor de troca” como aparece esse “algo em comum”. Marx distingue quatro formas de valor: A) Forma de valor simples, singular ou ocasional, onde confrontam-se somente duas mercadorias; B) Forma de valor total ou desdobrada, onde equacionam-se várias mercadorias; C) Forma valor geral, onde inverte-se a relação da forma valor anterior e, por fim, por mero desdobramento da forma valor geral, temos; D) Forma dinheiro. Como demonstra a própria estrutura desse tópico do capítulo 1 de *O Capital*, Marx procura aqui explicitar logicamente a gênese do dinheiro. Com isso, ele demonstra como a forma dinheiro não seria exatamente algo especial e completamente apartado, mas um desdobramento das formas de valor, uma espécie de mercadoria especial, onde aparece explicitamente alguns dos elementos já presentes, porém de maneira velada, na própria estrutura da mercadoria.

Na primeira forma, confrontam-se duas mercadorias; na segunda a primeira mercadoria se confronta com todas as demais mercadorias ofertadas. Contudo, a partir da terceira forma, a simultaneidade entre o ato de compra e venda vai paulatinamente acabando. É nesse momento que uma mercadoria vai se destacando das demais como equivalente geral. A quarta forma é a consagração do dinheiro como essa mercadoria que se destaca e toma o lugar de equivalente geral. Na forma dinheiro, por conseguinte, ficam ainda mais evidentes algumas características que apareciam de maneira velada na mercadoria. Nesse sentido, a quebra da simultaneidade do ato de compra e venda mostra como o valor representado aqui na forma dinheiro tem cada vez menos, no desdobramento categorial de *O Capital*, que ver com o corpo da mercadoria, isto é, o seu valor de uso. Há, com efeito, um crescente, embora nunca levado completamente a termo, processo de abstração. Isso fica mais evidente aqui com a questão do papel moeda e do crédito, expondo, justamente, o caráter “sensível supra-sensível” (Marx, [1873] 2006, p. 67) da mercadoria. Na forma dinheiro um dos lados da mercadoria com seu caráter bipartido toma maior destaque, isto é, o lado da quantidade de trabalho abstrato se sobrepõe ao lado do trabalho concreto na mercadoria. Por conseguinte, o caráter metafísico que assume o produto do trabalho humano no capitalismo, aspecto, como já salientamos, que desenvolvemos mais detidamente no próximo capítulo, mostra-se aqui mais claramente.

Com efeito, Marx pontua de início que “o segredo da forma de valor está embutido nesta forma de valor simples” (2006, p. 33). Observemos, por isso, essa forma de valor mais de perto. A forma de valor simples consiste na confrontação por meio da troca, entre duas mercadorias de tipo diverso. A mercadoria A e a mercadoria B. Nesse sentido, na equação A

= B, as duas mercadorias assumem papéis diversos. Onde a mercadoria A, “expressa seu valor” na B, sendo, portanto, a mercadoria B o “material para a expressão de valor”. Então temos, A = “valor relativo”, ou seja, “forma de valor relativa”, isto é, valor de troca e B “como equivalente encontra-se na forma equivalente”, ou seja, valor de uso. Sendo que nessa equação,

“a forma de valor relativa e a forma equivalente são momentos inseparáveis, pertencentes um ao outro, reciprocamente condicionantes, mas simultaneamente momentos excludentes um do outro, ou *opostos*, isto é, pólos da mesma expressão de valor” (Marx, [1873] 2006, p. 34. Grifo nosso).

Essa “mesma expressão de valor” constitui assim, uma unidade, com uma *oposição* plenamente constituída. A categoria que se forjou e operou até aqui foi justamente a categoria da oposição, entretanto, ela vai se desdobrando, numa próxima categoria que se desenvolverá plenamente somente no capítulo 4, especificamente, na contradição capital e trabalho. Contudo, não pretendemos chegar a esse nível de análise, vamos nos deter na análise de como essas categorias que estruturam a dialética marxiana aparecem nessa primeira seção de *O Capital*.

Trata-se aqui de uma oposição plena, pois a mercadoria, com seu caráter bipartido, é valor de uso e valor, no entanto, não pode ser as duas coisas ao mesmo tempo. Se tenho um casaco, devo escolher entre utilizá-lo (valor de uso) ou trocá-lo (valor de troca), sendo que uma dessas escolhas exclui automaticamente a outra. O Marx mesmo nos destaca esse desdobramento, em seu capítulo sobre o dinheiro, afirmando que o

“processo de troca das mercadorias inclui relações *contraditórias* e mutuamente excludentes. O desenvolvimento da mercadoria não elimina essas contradições, porém cria a forma em que elas podem se mover, esse é, em geral, o método com que se solucionam contradições reais. É, por exemplo, uma contradição o fato de que um corpo seja atraído por outro e, ao mesmo tempo, afaste-se dele constantemente. A elipse é uma das formas de movimento em que essa contradição tanto se realiza como se resolve.” (Marx, [1873] 2013, p. 178. Grifo nosso).

Como bem sublinha Fleck, “essa oposição vai tornar-se uma *contradição*” (2011, p. 37. Grifo nosso). Nesse sentido a mercadoria, tal como aparece no capitalismo, não pode ser vista de maneira estanque, mas sempre inserida em um processo em que ela passa de um pólo a outro. O valor de uso que está com A, interessa como valor de uso para B e como valor de troca para A e o contrário igualmente. Mas, mais fundamentalmente, aqui temos uma marca fundamental do método marxiano e um ponto de crítica da economia política. Qual seja, o de que a contradição não deve ser harmonizada através de relações abstratas, mas ela deve ser

aprofundada, assim como aponta a metáfora do Fulda supracitada no tópico II, garantindo, portanto, o movimento das categorias. Isso, por mais que ela apareça como natural. Desta maneira, chegaremos à transitoriedade da forma como essas categorias aparecem. É assim, mas pode ser de outra forma.

Todavia, não podemos nos enganar, nos adverte Marx, pensando que é a forma equivalente que expressa o valor, pois, “ela fornece apenas o material para a expressão do valor de outra mercadoria” (Marx, [1873] 2006, p. 34). Passemos então à análise do conteúdo da forma relativa, sempre pressupondo que o que permite a comensurabilidade dos dois valores de uso distintos é a redução objetiva destes valores a “apenas expressões da mesma unidade” (Marx, [1873] 2006, p. 35). Ademais, a redução aqui não se trata de uma operação subjetiva de quem analisa, mas ocorre na “própria referência à outra mercadoria” (Marx, [1873] 2006, p. 38). Aspecto fulcral para a questão do fetichismo já que o fetiche não se trata de uma ilusão subjetiva. Com efeito, o que ocorre com a mercadoria A é que ela “obtem uma forma de valor diversa de sua forma natural. O seu ‘ser de valor’ aparece na sua igualdade com” a mercadoria B, “do mesmo modo que a natureza da ovelha do cristão em sua igualdade com o cordeiro de Deus” (Marx, [1873] 2006, p. 39). Ou seja, começa a despontar aqui o problema da *representação* (*Vorstellung*) como bem observou Jorge Grespan. Assim, “ao ‘apresentar’ seu valor no valor de uso do equivalente, a mercadoria, na forma relativa, oculta o próprio valor, que só se apresenta no corpo do equivalente, isto é, ‘representa-se’ nele” (2006, p. 39). Portanto, temos aqui dois pontos de vista, o da *apresentação* (*Darstellung*) e o da *representação* (*Vorstellung*) que atravessa toda a obra marxiana. E entre eles, uma relação de necessidade, pois, só há essa redução<sup>55</sup> dos trabalhos, em virtude de serem trabalhos privados mediados pelo mercado, que aqui está pressuposto, – como rapidamente indica Marx ([1873] 2006, p. 5) quando fala que na forma social que ele analisa, os produtos do trabalho são mercadorias – mas que ainda não se revelou completamente na ordem lógica da apresentação. Ainda temos nesse processo, a exteriorização da oposição interna da mercadoria.<sup>56</sup> Ao cabo é sugestivo e importante para o nosso trabalho como nessa passagem onde aparece flagrantemente o problema da representação que apareça também um paralelo entre a questão da representação na forma valor simples e a metáfora religiosa da ovelha como cordeiro de Deus. Neste caso, Deus utilizaria o corpo da ovelha para se representar<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. Marx, [1873] 2006, p. 28.

<sup>56</sup> Cf. Marx, [1873] 2006, p. 53.

<sup>57</sup> Sobre os símbolos bíblicos fartamente mobilizados por Marx em *O Capital* e seus demais textos, o teólogo e brasileiro ligado a Teologia da Libertação Hugo Assmann fez uma pequena catalogação em uma palestra

A relação entre como essas trocas se apresentam e como ela é representada na apresentação crítica de Marx demonstra, assim, como a noção de uma troca entre iguais não é uma mera ilusão, mas uma aparência necessária de um processo que a própria realidade engendra a partir das práticas de seus indivíduos, como podemos ver na lógica da representação presente na forma valor e mais explicitamente na forma dinheiro. É em virtude desse processo que Grespan desenvolverá a noção de *representação prática*, isto é, um tipo de representação que “não mais se refere ao mundo representado, e sim à própria representação: como produto da nova classe dedicada às tarefas ‘espirituais’, a representação encontra em si mesma a verdade, e não na referência à realidade” (Grespan, 2021, p. 56). Ademais, essas representações são criadas e reforçadas, ainda de acordo com Grespan, por essa classe especializada que Marx chama de ideólogos. Nesta representação, fruto da divisão social do trabalho, vemos o caráter bipartido da mercadoria cada vez mais flagrante a ponto de a forma dinheiro reduzir-se a apenas valor de troca, excluindo de si a sua utilidade, isto é, seu valor de uso. Se na mercadoria dentro do capitalismo vemos paulatinamente o valor de troca ganhando importância em detrimento do valor de uso, sobretudo, se pensarmos como que o produto do trabalho humano já é feito com o escopo da troca; no dinheiro esse processo é intensificado com a lógica da representação. Onde o dinheiro representa a mercadoria, mas vela as suas características materiais. A sua história de constituição.

Ora, quando uma mercadoria representa o seu valor por meio de outra mercadoria os níveis de abstração estão cada vez mais elevados e a independência da materialidade das mercadorias em jogo, igualmente. Nesse horizonte,

“o casaco, na expressão de valor, representa para o pano uma propriedade *sobrenatural* de ambas as coisas, seu valor, algo puramente social. Na medida em que a forma de valor de uma mercadoria, por exemplo o pano, expressa seu ‘ser de valor’ como algo completamente diferente do seu corpo e de suas propriedades, por exemplo como igual ao casaco, essa expressão mesma indica que oculta uma relação social” (Marx, [1873] 2006, p. 47. Grifo nosso).

Uma relação social que é representada com propriedade natural. O nível aqui é o da representação, isto é, não se trata de como essa expressão se apresenta, mas mesmo representada ela toma esse caráter sobrenatural. Ou seja, o sobrenatural aqui não é uma ilusão da consciência, mas tem um caráter objetivo. As metáforas religiosas aqui, especialmente as cristãs, parecem ocupar um lugar não só de mero adorno, mas de uma

---

proferida na Universidade Federal de Minas Gerais em 15/10/1984 em virtude de um Seminário de Filosofia da Religião. Esta palestra foi publicada como ensaio intitulado *O uso dos símbolos bíblicos em Marx* no clássico livro de ensaios da teologia da libertação ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado**: ensaios sobre economia e teologia. São Paulo: Vozes, 1989.

afinidade com o próprio objeto em questão. Contudo, essa clivagem do real que estabelece uma relação entre apresentação e representação, deve ser aprofundada e mais bem compreendida à luz da teoria do fetichismo. Passemos a esse momento no capítulo seguinte.

## 2. FETICHE

### I

A crítica à religião que podemos desenvolver a partir dos textos marxianos não se limita, como pode parecer, tanto para alguns apoiadores como para os detratores de Marx, ao suposto e limitado diagnóstico feito por este autor em 1844 de que a religião é o *ópio* do povo. Aliás, essa máxima, como mostra o sociólogo franco-brasileiro Michael Löwy, “*não é, de modo algum, especificamente marxista*” (2016, p. 34). É, na verdade, uma sentença comum aos contemporâneos de Marx. A frase aparece, por exemplo, em autores como Immanuel Kant (1724-1804), Johann Gottfried von Herder (1744-1803), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Bruno Bauer (1809-1882), Moses Hess (1812-1875) e Heinrich Heine (1797-1856) em que pese às diferenças importantes entre esses autores, inclusive no que toca ao tema da religião<sup>58</sup>. A propósito, o próprio Marx fala do ópio, ao contrário do que a leitura mais comum admite, como um elemento ambivalente, isto é, com aspectos positivos e negativos. Assim o faz, ao estabelecer um paralelo entre ópio e religião e admitir também a religião como um “fenômeno contraditório” (Bensaïd, 2010, p. 15), isto é, ao mesmo tempo “*expressão*” e “*protesto contra a miséria real*” (Marx, [1844] 2010b, p. 145).

Pensaremos essa ambivalência do fenômeno religioso a partir de dois pontos fundamentais para nossa leitura. Primeiro, o método *teoria-luta* conforme fórmula Jean Tible (2020, p. 30). Logo, também partiremos da centralidade da teoria do fetichismo na crítica à religião marxiana consoante aos apontamentos de Franz Hinkelammert (2012). Segundo Tible, existe um vínculo estreito entre as formulações teóricas de Marx e as lutas políticas. Nesse sentido os textos marxianos são interpelados pelas lutas políticas em sua concepção, mas também devem ser interpelados pelas lutas contemporâneas os atuais leitores de Marx. Com isso, queremos avançar sobre a ambiguidade da crítica à religião de Marx em 1844, experimentando uma leitura para além da leitura mais imediata desse texto que ignora a ambivalência do fenômeno religioso.

“Um fio condutor da leitura aqui efetuada de Marx situa-se no vínculo entre sua teoria e as lutas. A força e a especificidade de Marx e seu pensamento vêm de seu contato constante com as lutas e, mais, de sua capacidade de transformação com estas. Seus momentos de mudanças coincidem com certas lutas. [...] São fortes os impactos de 1848, 1871 e dos seus sucessivos exílios.” (Tible, 2020, p. 30)<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Cf. Löwy, 2016, p. 34.

<sup>59</sup> Ademais, o trabalho LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012 apresenta bons exemplos sobre como as lutas políticas impactam as elaborações marxianas. A revolta dos tecelões da Silésia é um bom espécime da interpelação das lutas sofridas por Marx. Esse acontecimento para o filósofo alemão “desempenhou um papel de ‘catalisador’, de reviravolta teórico-prática, de demonstração

Por conseguinte, as lutas e formulações do *crístianismo de libertação*<sup>60</sup> na América Latina vai interpelar a nossa leitura da crítica à religião elaborada por Marx. Pois, podemos pensar o duplo caráter do fenômeno religioso somado “a emergência do cristianismo revolucionário e da teologia da libertação na América Latina” (Löwy, 2016, p. 34), ambas experiências teóricas e políticas que fazem largo e diversos usos de conceitos marxianos e marxistas. Considerando nessa leitura o desenvolvimento posterior da teoria do fetichismo marxiana, podemos articular uma crítica à religião para além de conceber o religioso como exclusivamente entorpecedor. Segundo a leitura de Hinkelammert, aliás, é justamente “Marx [quem] descobre [...] [o] outro aspecto da religião, que é protesto contra tal situação” (Hinkelammert, 1983, p. 29), diferentemente de seus contemporâneos. Ao cabo, sobre o efeito da interpelação do *crístianismo de libertação* somada ao desenvolvimento posterior da teoria do fetichismo, buscaremos interpretar a contradição do fenômeno religioso enquanto *expressão* e *protesto*, privilegiando a religião como *protesto* sem, naturalmente, deixar de prestar contas com o texto e as elaborações marxianas

É evidente que a religião assume o papel entorpecedor que contribui para a manutenção do estado de coisas como estão. Essa era a leitura comum dos contemporâneos de Marx e dos marxistas posteriores. Vitor César Zille Noronha em seu trabalho *Da crítica à religião à teoria do fetichismo em Marx* (2017) nos lembra que um dos leitores que não conseguiu observar essa ambivalência foi Karl Kautsky (1854-1938), que tomou a religião apenas como “reflexo” e “que entendia que os ideólogos do capitalismo utilizavam a religião como espécie de ‘roupagem’ ou ‘envelope’ na qual dissimulava suas reais posições a fim de tornar mais tragável a adesão ao sistema” (Noronha, 2017, p. 171). Entretanto, embora ignorado por marxistas como Kautsky, entendemos que Marx dá um passo a mais conforme destaca Hinkelammert no trecho supracitado. Além de perceber a religião como *expressão* da miséria real, Marx compreende a religião também como *protesto* contra a miséria real. Observar essa ambivalência do fenômeno religioso, a autonomia relativa com qual Marx

---

concreta e violenta do que ele já depreende de suas leituras e contatos parisienses, a tendência potencialmente revolucionária do proletariado” (Löwy, 2012, p. 117).

<sup>60</sup> Para saber mais sobre o movimento *crístianismo de libertação* do qual a *Teologia da Libertação* foi expressão teórica, veja os capítulos 2 e 3 de LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo/Expressão Popular, 2016, quais sejam, respectivamente *O cristianismo de libertação na América Latina* (p. e *Política e religião na América Latina: três exemplos*. Neste mesmo livro também tem um interessante anexo que fala da simbiótica relação entre o *Cristianismo de libertação* e o *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra do Brasil* (MST), intitulado, *As origens sociorreligiosas do MST*. Ademais, ainda sobre a Teologia da Libertação vale consultar DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997; BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis, RJ; Vozes, 2010 e ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado: ensaios sobre economia e teologia**. São Paulo: Vozes, 1989.

interpretou os elementos superestruturais e a interpelação de nossa leitura pelas experiências do *cristianismo de libertação* nas lutas latinoamericanas nos faz pensar nos potenciais emancipatórios que a religião como protesto pode ter.

Apesar dos avanços importantes que aparecem nesse texto de juventude, sobretudo a compreensão da ambivalência da religião, julgamos mais interessante e profícua a crítica da religião que pode ser desdobrada da centralização da teoria do fetichismo e a partir dessa teoria a leitura retrospectiva desses destaques iniciais feitos por Marx na década de 1840. Teoria do fetichismo que só aparecerá em sua forma mais elaborada em 1873. Isso porque as formulações de Marx a partir de 1857 nos parece mais rigorosas, originais e produtivas para pensar os efeitos gerados pelo fenômeno religioso no interior do capitalismo. Nesta perspectiva, vejamos alguns importantes destaques que aparecem nos textos iniciais e que seguirão norteando nosso autor, mas que ganham em riqueza quando lidos retrospectivamente a partir da teoria do fetichismo<sup>61</sup>.

Já na tese de doutoramento de Marx no ano 1841 aparecem elementos importantes para pensar a crítica da religião. Neste trabalho, recorrendo ao mito de Prometeu, nosso autor fala da oposição “contra todos os *deuses celestiais e terrenos* que não reconhecem a autoconsciência humana como a divindade suprema” (Marx, [1841] 2018, p. 23. Grifo nosso). Assim, aparece a ideia de *deuses celestiais* e *deuses terrenos* tomadas por empréstimo do grande escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Esse elemento será fundamental para nossa leitura da crítica à religião marxiana, pois, conforme destaca Hinkelammert, a tarefa aqui trata-se de lançar por terra “todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e insignificante” (2007, p. 11). Contudo, o ápice dessa dominação abstrata se dará com o fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital. Por isso a importância de pensar a crítica da religião marxiana à luz dessa teoria.

Agora em 1844, em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, aparece de maneira um pouco mais elaborada, a tarefa que guiará Marx em sua crítica da religião posteriormente. Ou seja,

“a supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que

---

<sup>61</sup> Para saber mais sobre o período anterior ao texto da tese de doutorado de Marx, Cf. Heinrich, 2018, pp. 265-397, onde Heinrich reconstrói meticulosamente todo o contexto teórico e político que antecedeu o texto marxiano passando pela importância capital dos debates filosóficos-teológicos do século XVIII e XIX. Nesse texto aparece, inclusive, o desejo de Marx de escrever pelo menos cinco textos sobre a questão da religião nos anos de 1840 a 1842. Textos que nunca foram escritos. (Cf. Heinrich, 2018, p. 360).



abandonem as ilusões acerca da condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a crítica do vale de lágrimas, cuja *auréola* é a religião” (Marx, [1844] 2010b, pp. 145-146).

Desta maneira a tarefa colocada é a tarefa da supressão (*Aufhebung*), isto é, a tarefa da crítica de toda religião que aparecer *como* felicidade ilusória. Ou seja, a apresentação dos elementos entorpecedores do fenômeno religioso. Mas, também o reconhecimento das potencialidades da religião como protesto contra a miséria real. Isso se compreendemos a religião também como esse quadro que coloca um horizonte utópico como alternativo ao estado de coisas presentes, permitindo a crítica deste estado de coisas<sup>62</sup>. Naturalmente, e é o mais comum, a religião pode transferir a tarefa a ser realizada no agora para o mundo celestial vindouro gerando efeitos entorpecedores. Contudo, ao colocar essa tarefa como utopia, ela também abre os horizontes para que essa tarefa possa ser adiantada para a sua realização no presente. O *cristianismo de libertação*<sup>63</sup> na América Latina é uma amostra importante de movimento nesse sentido. Löwy cita três exemplos paradigmáticos que vão nesse caminho: 1) A Igreja Católica Apostólica Romana brasileira<sup>64</sup>; 2) A relação entre o cristianismo de libertação e o sandinismo na América Central<sup>65</sup> e 3) O protestantismo histórico (Luteranos, Anglicanos, Presbiterianos, Metodistas e etc) como mostra de que o cristianismo de libertação não ficou restrito apenas a Igreja Católica Romana, temos o exemplo do metodismo na Argentina<sup>66</sup>. Assim e consoante ao pensamento marxiano, o teólogo da libertação brasileiro Rubem Alves destaca a “ambivalência da religião [...] indicando seu potencial de libertação e escravização” (Coelho, 2021, p. 173). Com efeito,

“A religião aparece com toda a sua ambivalência política: os sonhos dos poderosos eternizam o presente e exorcizam um futuro novo; os sonhos dos oprimidos exigem a dissolução do presente para que o futuro seja a realização do Reino de Deus, não importa o nome que se lhe dê” (Alves, 1999, p. 108).

---

<sup>62</sup> Sobre a difícil tarefa de definição da compreensão de religião veja COELHO, Allan. **Capitalismo como religião: Walter Benjamin e os Teólogos da Libertação**. São Paulo: Recriar, 2021. Especialmente o capítulo cinco *O desafio de definir a religião e o religioso* (pp. 147-189). Com o escopo de pensar o capitalismo como religião o autor mostra que no nascimento da modernidade a religião não foi exatamente legada exclusivamente ao âmbito privado como em geral se pensa, mas que ela sofreu um processo de desinstitucionalização e descentralização que permitiu a inspiração e exploração dos elementos religiosos por várias outras esferas da sociedade.

<sup>63</sup> Cf. Löwy, 2016, p. 74.

<sup>64</sup> Cf. Löwy, 2016, p. 143.

<sup>65</sup> Cf. Löwy, 2016, p. 159.

<sup>66</sup> Cf. Löwy, 2016, p. 177.

Ademais a noção de comunismo elaborada por Daniel Bensaïd<sup>67</sup> parece-nos indicar movimento semelhante a concepção de religião tal como elaborado por alguns teólogos libertação<sup>68</sup>, isto é, a religião como uma espécie de horizonte utópico que mobiliza e orienta a prática concreta.

Nesse mesmo texto de 1844, nosso autor faz uma importante descrição de seu tempo quando segue falando do sentido que a crítica da religião deve tomar, considerando os desdobramentos de sua época.

“A *tarefa* imediata da *filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*” (Marx, [1844] 2010b, p. 146).

Com efeito, para Marx, “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” ([1844] 2010b, p. 145) e no contexto alemão, essa crítica já estava feita. Ao menos nesse momento de suas elaborações essa é a conclusão marxiana fazendo referência a influência da crítica do filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) no contexto dos debates sobre a crítica à religião na Alemanha do final do século XVIII e início do XIX<sup>69</sup>. Neste contexto, Feuerbach é um dos primeiros autores a elaborar uma crítica ateísta da religião e se propor a reconciliar as projeções humanas direcionadas a Deus com sua verdadeira origem, isto é, o próprio ser humano. Desta forma Feuerbach critica a *alienação religiosa*.

“Valendo-se a seu modo (materialista) da categoria de *alienação*., Feuerbach tomou a religião como a expressão alienada mediante a qual atributos especificamente humanos ganhavam falsa autonomia em face dos homens e de sua vida prático-material. Ele demonstrou que, na religião, uma criação humana conquistava uma pseudo-objetividade na qual a representação da vida se apresentava

<sup>67</sup> “O comunismo não é nem uma ideia pura nem um modelo doutrinário de sociedade. Não é o nome de um regime estatal, tampouco de um novo modo de produção. É o movimento que ultrapassa/suprime permanentemente a ordem estabelecida. Mas é também o objetivo que, surgido desse movimento, orienta-o e permite, contra as políticas sem princípio, as ações sem seguimento e as improvisações cotidianas, determinar o que nos aproxima do objetivo e do caminho e o que nos afasta. Nessa qualidade, é não um conhecimento científico do objetivo e do caminho, mas uma hipótese estratégica reguladora. Nomeias indissociavelmente o sonho irredutível de um outro mundo de justiça, igualdade e solidariedade; o movimento permanente que visa à derrubada da ordem existente em tempos de capitalismo; e a hipótese que orienta esse movimento na direção de uma mudança racial das relações de propriedade e poder, longe das acomodações com um mal menor que seria o mais curto caminho para o pior” (Bensaïd, 2017, pp. 231-232).

<sup>68</sup> Ainda em diálogo com Rubem Alves, o cientista da religião Allan Coelho pensa “o símbolo como ‘testemunha das coisas ainda ausentes’ que atesta que a tentativa de realização [do desejo] fracassou. Seria justamente neste ponto que se desenvolve a religião como uma articulação de símbolos, derivadas dos desejos cuja esperança de realização gera a mais ‘fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza’. A caracterização da religião feita por Rubem Alves aproxima-se dos elementos apresentados por Bloch, Benjamin, Goldmann e mesmo Hervieu-Léger como uma dimensão da vida humana que a interpreta na esperança de transformá-la, um tipo de utopia em linguagem simbólica” (Coelho, 2021, p. 171).

<sup>69</sup> Cf. Heinrich, 2018, pp. 290-304.

invertida - os sujeitos criadores, os homens, apareciam transfigurados em criatura; a atividade criadora dos homens se lhes surgia como alienada, como produto dos deuses aos quais se transferia o poder pela inconsciência humana.” (Netto, 2020, p. 58).

A crítica de Feuerbach a Hegel também teve influência importante em Marx, na medida em que Feuerbach crítica a relação entre “*o ser e o pensamento*” apontando que Hegel inverteu a relação entre os seres humanos e os deuses (Netto, 2020, p. 58), colocando o ser humano como criação dos deuses e não o exato contrário<sup>70</sup>. Nesse horizonte a crítica de Feuerbach desempenharia o importante papel de colocar na ordem do dia o materialismo a partir da crítica de um idealismo abstrato. Assim, Marx supostamente consideraria a crítica à religião na Alemanha acabada porque tomava a crítica de Feuerbach como “notável representante de uma filosofia de vanguarda” (Netto, 2020, p. 59). Portanto, bastaria agora a Marx reproduzir a crítica feuerbachiana do campo da religião ao campo da política. Todavia, Marx identifica os limites da contribuição feuerbachiana enquanto essa contribuição limita-se a conceber “a realidade, o sensível” apenas “sob a forma do *objeto (Objekt)* ou da contemplação” (Marx, [1847] 2007, p. 537).

No geral, essa é a compreensão comum da influência feuerbachiana em Marx. Ou seja, a de que Feuerbach influenciou Marx até meados da segunda metade dos anos 1840. Contudo, conforme Marx foi “avançando a sua elaboração filosófica própria, foi tomando consciência dos limites do materialismo de Feuerbach e, na abertura da segunda metade dos anos 1840, ofereceu dele a crítica mais decisiva e abrangente” (Netto, 2020, p. 59). Entretanto, é importante destacar que essa compreensão comum é questionável. Podemos citar aqui, sem desviar largamente do escopo de nosso trabalho, ao menos dois questionamentos dessa leitura mais corrente. O primeiro deles é a dura consideração do sociólogo Jesus Ranieri:

“Marx nunca foi feuerbachiano. A assertiva é, sem dúvida, uma forte provocação, mas a leitura destes manuscritos (também denominados *Manuscritos de Paris*) mostrará o lugar que ocupa, em seu sistema, uma nascente teoria da economia humana. Quer dizer, neles Marx faz um exame - que precede e prenuncia outra grande obra: *A ideologia alemã* - da produção e reprodução da vida à revelia de uma teoria crítica de matiz preponderantemente epistemológico do estranhamento (*Entfremdung*) do homem, esse caso sim, de Feuerbach” (Ranieri, 2004, p. 11).

Diferente de Ranieri, Franz Hinkelammert tensiona não a influência de Feuerbach propriamente dita, mas o momento da crítica e rompimento com autor de *A essência do*

---

<sup>70</sup> Cf. Netto, 2018, p. 59.

*crístianismo* [1841]. Tese que nos interessa mais, na medida em que Hinkelammert considera a centralidade da questão dos fetiches, ou seja, da permanência dos deuses e não a do ateísmo na crítica da religião marxiana<sup>71</sup>. Por conseguinte, para Hinkelammert

“Marx não rompe com Feuerbach ao escrever suas teses sobre Feuerbach. Já romperá com ele muito antes. Essa ruptura já se encontra presente no prólogo à sua tese de doutoramento. O filósofo fala aí da ‘sentença contra todos os deuses do céu e da terra’. Feuerbach não conhece deuses terrestres. Trata-se dos deuses terrestres que mais tarde Marx localiza sobretudo como o mercado, o dinheiro e o capital. Não se pode fazê-los desaparecer declarando-os ilusões, como Feuerbach faz com os deuses celestes.” (Hinkelammert, 2012, p. 152).

Apesar das ambivalências e limites que o texto marxiano de 1844 guarda, parece-nos que ali já há uma crítica da religião mais profícua que a crítica feuerbachiana. Ademais, a série de transformações destacadas por Marx na passagem supracitada, isto é, as passagens da crítica do céu à crítica da terra, da crítica da religião à crítica do direito e da crítica da teologia à crítica da política sinaliza já esse aprofundamento. Além disso, embora Marx nesse momento fale de uma crítica da religião acabada, ela permanecerá como pressuposto da crítica da economia política transformada em teoria do fetichismo na medida em que a religião será entendida não como uma mera ilusão da consciência, mas como realidade prática cristalizada. Consequentemente, Grespan perceberá a permanência da crítica à religião em *O Capital*, conforme sinaliza os símbolos religiosos e o paralelo com a religião que Marx faz no tópico sobre a teoria do fetichismo. Para este autor, neste tópico

“fica clara a ligação entre a crítica à religião e ao fetiche da mercadoria já expresso [...], quando da referência ao culto cristão do ‘homem abstrato’, num tipo de abstração correspondente ao do trabalho e do valor” (Grespan, 2006, p. 80).

Nesse horizonte, esse Marx de 1844, pressupõe uma passagem na constituição da modernidade. Passagem essa que consistiria em uma saída do sagrado, ou seja, passagem para as formas não sagradas, isto é, da “crítica do céu” para a “crítica da terra” (Marx, [1844] 2010b, p. 146). Todavia, como demonstrará a teoria do fetichismo e o consequente enfraquecimento das fronteiras entre o supostamente moderno e o pré-moderno que a origem do conceito de fetichismo tenta construir, essa crítica da política também será uma crítica dos *deuses terrenos*. Isso na medida em que as relações sociais são investidas de poderes divinos<sup>72</sup>. Nesse sentido Franz Hinkelammert (2007) vê no desenvolvimento dos textos

<sup>71</sup> “A crítica da religião marxista da religião tomou outro caminho. De repente, pergunta se os deuses - ou Deus - existem ou não. Não há critérios para essa pergunta, independentemente da resposta que se dê a ela. Trata-se de uma pergunta puramente metafísica que não se relaciona em absoluto com a crítica da economia política nem com a crítica da religião e do fetichismo feita por Marx” (Hinkelammert, 2012, pp. 155-156).

<sup>72</sup> Cf. Marx, [1873] 2006, p. 80.

marxianos ao longo da história e a partir da leitura do texto de 1841, uma passagem da *crítica dos deuses celestes* para a *crítica dos deuses terrestres*. Essa passagem ocorreria no engendramento da modernidade, onde se daria, justamente, o que o autor da teologia da libertação denomina *queda dos deuses*. De modo que “agora definitivamente a luta dos deuses passa a ser uma luta na terra” (Hinkelammert, 2007, p. 11). Nesse ínterim, segundo Hinkelammert, o mercado e o Estado seriam exemplos de deuses terrenos que não aceitam “a autoconsciência humana como a divindade suprema” (Hinkelammert, 1983, p. 29). É por isso, então, que a luta agora passa a ser na terra. Isso porque Marx compreende, de acordo com Hinkelammert, que “a religiosidade” descoberta é a naturalização desses deuses terrenos. Ou seja, uma espécie de “sacralização do poder de alguns dos homens sobre os outros” (Hinkelammert, 1983, p. 29). Desse modo, se no texto supracitado de 1844 Marx via esse processo de secularização completado, em 1873, com sua teoria do fetichismo, ele reavalia sua posição quando encontra o produto das mãos humanas investidos de poderes mágicos. Ademais, está presente na passagem de 1844 para 1873 uma correção na perspectiva de desenvolvimento histórico marxiano que também está relacionado com essa crítica implícita da secularização. Enquanto nos anos 1840 Marx é atravessado por uma perspectiva teleológica da história marcada pela noção de progresso, perspectiva que Kevin Anderson caracteriza como “*unilinear*”, a partir dos anos 1850 “sua perspectiva evoluiu para uma mais *multilinear*, deixando em aberto o desenvolvimento futuro dessas sociedades” (Anderson, 2019, p. 35). Com efeito, essa evolução impacta a crítica da religião de Marx e ele chega, conseqüentemente,

“a uma nova descoberta da secularização do mundo. A chamada secularização não foi um desencantamento do mundo, como afirma Max Weber. Desencantou alguns deuses para reencantar o mundo pelos deuses falsos do fetichismo do mercado, do dinheiro e do capital” (Hinkelammert, 2012, p. 167).

Podemos pensar, então, uma concepção de desenvolvimento histórico muito mais complexa e crítica a compreensão teleológica de desenvolvimento da história. Não mais aqui com tanta força uma perspectiva de passagem clara de um estágio ao outro, isto é, de um estágio religioso para um estágio areligioso. Marx observa, a partir de sua teoria do fetichismo, a permanência, em outra configuração, do religioso como parte constitutiva do capitalismo<sup>73</sup>. Nesse horizonte Hinkelammert vê no desenvolvimento da crítica da religião marxiana uma crítica da secularização, pois a denominada secularização “desencantou alguns deuses para

<sup>73</sup> Cf. Marx, [1873] 2006, p. 70.

reencantar o mundo pelos deuses falsos do fetichismo do mercado, o dinheiro e o capital” (2012, p. 167). Aqui também é importante destacar como o estudo de Allan Coelho observa a secularização como “um conceito chave da modernidade, mas que tem uma noção incerta, na qual se fundamentam teorias diversas e muitas vezes contraditórias nos estudos da religião” (Coelho, 2021, p. 74). Com efeito, a secularização aparece como uma ideologia da modernidade europeia e mesmo essa modernidade não seria tão secular quanto se propõe.<sup>74</sup>

Efetivamente, se Anderson percebe no desenvolvimento da obra marxiana uma complexificação da perspectiva histórica para uma perspectiva *multilinear* e aberta da história das sociedades. Se percebemos no primeiro capítulo desta dissertação também um desenvolvimento importante da concepção de dialética no laboratório marxiano. Por que pensaríamos também que o desenvolvimento da crítica da religião seguiria um roteiro *unilinear* e fechado rumo ao fim da religião pressupondo a religião exclusivamente como expressão da miséria real, numa concepção unilinear onde apenas a estrutura determinaria a superestrutura, isto é, a esfera do religioso como enquanto fenômeno superestrutural? Marx não considera a *autonomia relativa* da religião? Daniel Bensaïd e Michael Löwy sinalizaram que Marx não considera a *autonomia relativa* da religião assim como faz com a filosofia e a política, por exemplo<sup>75</sup>. Também nesse sentido, afirma Noronha com o qual concordamos:

“Por mais que utilize a dialética universal-particular para analisar os mais diversos aspectos da sociedade, guarda intocável o pensamento da identidade hegeliano para compreender a religião, o que significa um grave problema lógico-metodológico interno ao pensamento de Marx e que estabelece uma leitura bastante diferente da religião em relação a outros campos da vida (filosofia, política...). Marx comete o erro de identificar a forma sócio-histórica atual e dominante da religião, enquanto instrumento de legitimação do capitalismo, como sua essência. Portanto, por mais que houvesse uma qualidade dialética na análise da religião - ao mesmo tempo, protesto e legitimação -, o caráter reacionário necessariamente seria dominante e o próprio fenômeno religioso tenderia a desaparecer com o fim da base material que alicerçava a religião” (Noronha, 2017, p. 168).

O filósofo francês Daniel Bensaïd viu já nos textos de 1844 a crítica marxiana não só limitada “a anunciar a morte do Deus das religiões”, mas também empenhada “no combate contra os fetiches e os ídolos substitutos: o Dinheiro e o Estado” (Bensaïd, 2013, p. 23). Contudo a diferença sutil na leitura dos textos marxianos – que julgamos textos ambivalentes e por isso estamos de acordo com Hinkelammert que os lê a partir da teoria do fetichismo – ambos concordam com a centralidade da crítica dos deuses terrestres e que a “crítica da religião não pode se concentrar, como acontece com o anticlericalismo maçônico e o

<sup>74</sup> Cf. Coelho, 2021, p. 72.

<sup>75</sup> Cf. Bensaïd; Löwy, 2000, p. 62.

racionalismo das Luzes, em ser hostil com o clero, o imame ou com o rabino” (Bensaïd, 2013, p. 25). Nesse horizonte, para o filósofo trotskista, destituir o

“Deus celeste de sinistra memória é também acabar com os seus substitutos terrestres, com todas as criações humana que se edificam diante dos homens como poderes autônomos, como fetiches que os transformam em joguetes, a começar pelo Estado e pelo Dinheiro, mas igualmente pela Sociedade ou pela História” (Bensaïd, 2013, p. 33).

A queda dos deuses anunciada na crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel em 1844, aponta para dois elementos complementares. O primeiro deles, conforme já salientamos com as contribuições de Kevin Anderson, fala de uma concepção de história que não tem um caráter teleológico. A partir dessa nova concepção de história podemos pensar na possibilidade de permanências de elementos antigos em convivência com elementos da última hora entendendo a história não como um movimento único e unilinear por qual toda sociedade deve trilhar rumo ao comunismo, mas pensando a história em um sentido multilinear e plural. Com efeito, essa concepção multilinear parece dialogar com a concepção de secularização na medida em que a secularização, tal como os textos de Marx parecem apontar, tratou-se não do desencantamento do mundo, mas da desinstitucionalização e descentralização do religioso<sup>76</sup> gerando um cenário religioso multilinear e plural. Ademais, devemos considerar consoante ao trabalho de Coelho, que a secularização trata-se de uma ideologia, na medida em que é um “conceito chave da modernidade” (Coelho, 2021, p. 74), mas sem uma análise efetiva desse paradigma enquanto ele gera efeitos práticos na sociedade moderna que se pretende areligiosa.

Por certo, enquanto Hinkelammert (2019, p. 123) vê na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* [1844] somente uma espécie de projeto de pesquisa, Bensaïd encara este texto encontrando nele “um ar de manifesto antes do *Manifesto Comunista* [1848] e o de um programa de trabalho que anuncia as novas tarefas da crítica” (Bensaïd, 2013, p. 25). O filósofo francês acrescenta ainda a importância de compreender a “necessidade de inventar uma vida após a vida, de imaginar um Céu livre das misérias terrestres” (Bensaïd, 2013, p. 23). Aquilo que será elaborado de maneira mais acurada na teoria do fetichismo marxiana, pelo menos no enfoque que damos aqui, isto é, o da crítica à religião.

Franz Hinkelammert assim lê Marx, porque o faz tendo em vista, sobretudo, sua teoria do fetichismo. Aliás, esse é, segundo este autor, a centralidade da obra marxiana<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Cf. Coelho, 2021, pp. 72-86.

<sup>77</sup> Cf. Hinkelammert, 1983, p. 25.

Além disso, é “a partir da análise da mercadoria-sujeito como um objeto físico-metafísico, [que] Marx chega à formulação de sua crítica da religião”. Crítica não limitada à crítica feuerbachiana, que busca encontrar nas imagens religiosas o conteúdo da vida humana real e se limita a descrição desse processo como dado, porquanto era está a crítica marxiana em 1844. Mas, a crítica que busca na vida real os motivos para o aparecimento de imagens religiosas e que percebe essas imagens religiosas como efeito das práticas humanas organizadas de determinada maneira. Dessa forma, Marx encontra na mercadoria, esse fetiche, o elo entre dois mundos. Sendo a participação em dois mundos, justamente uma característica fundamental do fetichismo. Encontra ainda na mercadoria-sujeito, com sua aparente subjetividade, “o verdadeiro conteúdo das imagens religiosas” (Hinkelammert, 1983, pp. 28-29). Passemos, portanto, a observar o desenvolvimento dessa teoria fetichismo enquanto elemento que estrutura o método marxiano e também como crítica à religião e crítica ao colonialismo. Pois,

“de fato, é muito mais fácil encontrar, por meio da análise, o núcleo terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais da vida de cada momento, suas correspondentes formas celestializadas. Este é o único método materialista e, portanto, científico” (Marx, [1873] 2013, p. 446).

A tarefa anunciada em 1844 é retomada, agora com maior clareza, para ser levada a cabo a partir de 1857. Assim, “daqui para frente, é a vez da ‘crítica da economia política’” (Bensaïd, 2013, p. 35), concordam Bensaïd e Hinkelammert. Pois Marx agora deixa

“de falar dos deuses celestes e passa a falar predominantemente dos deuses terrestres. Denomina-os fetiches. Essa crítica dos deuses terrestres para Marx, porém, não terminou de maneira nenhuma, mas é enfatizada sob o nome de crítica do fetichismo, concentrando-se nos fetiches do mercado, do dinheiro e do capital” (Hinkelammert, 2012, pp. 146-147).

Portanto, Marx continua “sua crítica da religião no interior de sua crítica da economia política” (Hinkelammert, 2012, p. 147) desafiando os limites que a noção mesmo de fetichismo carregava em sua origem, como veremos, na formulação do escritor francês Charles de Brosses (1709-1777) com sua apologética colonialista bem como também desafiando o paradigma moderno da secularização.

## II

A origem do termo *fetichismo* é bastante curiosa. Palavra originada do termo português *fetisso*, fetichismo foi inicialmente utilizada no contexto dos debates sobre religiões. Especialmente por portugueses brancos para se referir às religiões africanas no



período da colonização. No entanto, posteriormente foi De Brosses o primeiro a elaborar explicitamente a noção por trás desse termo, tornando essa palavra um adjetivo que poderia ser utilizado em contextos para além dos debates religiosos. Assim o fez, observando os relatos daqueles timoneiros portugueses sobre os cultos religiosos africanos, especialmente os de Guiné e África Ocidental. Vladimir Safatle destaca o objetivo desse autor, ou seja, o de estabelecer as fronteiras históricas e geográficas “entre nossas sociedades esclarecidas e sociedades primitivas pretensamente vítimas de um sistema encantado de crenças supersticiosas” (Safatle, 2020, p. 21). A dimensão histórica dessa divisão tentada está numa certa compreensão de que esse fetichismo estaria pretensamente no passado das sociedades ocidentais esclarecidas. Por conseguinte, a história teria necessariamente uma teleologia, um ponto para o qual deve-se necessariamente caminhar, isto é, um desenvolvimento unilinear. A dimensão geográfica está na ideia de que o fetichismo segue presente em sociedades supostamente bárbaras e não civilizadas que ainda não se desenvolveram conforme o modelo ocidental que a noção mesmo de fetichismo ajuda a construir. Temos, portanto, a busca pela construção de um modelo universal e invariável a partir do qual se fixa a compreensão de si e a compreensão do outro.

A origem desse termo aponta para aspectos importantes dos quais queremos destacar quatro que estão intimamente relacionados e interessam ao escopo de nosso trabalho: 1) A ligação imediata desse termo com uma espécie de teoria geral da religião; 2) Sucessivamente derivada dessa teoria geral da religião, segundo aponta Fleck, está uma “teoria geral do progresso do pensamento humano, progresso este que conduz do estágio inicial onde estão os negros africanos adoradores de fetiches até os civilizados e esclarecidos europeus” (2012, p. 143); 3) Em estreita conexão com o aspecto anterior, a compreensão da história como uma teleologia com suas etapas de desenvolvimento universais, isto é, uma perspectiva unilinear dos processos históricos; 4) Por fim e novamente como derivação dos aspectos anteriores, o conteúdo colonialista como pano de fundo de todo esse debate que o termo carrega, visto o contexto ao qual recorre De Brosses para construir a noção que a expressão traz. Esse contexto é o das Grandes Navegações, isto é, um contexto marcado por processos de colonização e o *encobrimento do outro*<sup>78</sup>. Por certo, nesse trabalho pretendemos explorar, sobretudo, os aspectos ligados à teoria geral da religião, isto é, a crítica à religião e a questão colonialista, ou seja, a crítica desse sistema de dominação. A propósito, também deveremos

---

<sup>78</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. **1492**: O encobrimento do outro, a origem do mito da modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

perseguir a teoria do fetichismo marxiana em seus possíveis impactos para a estrutura lógica de *O Capital*<sup>79</sup>.

Considerando os traços do vocábulo, em princípio ele era utilizado para se referir ao outro e nessa operação demarcar a diferença de si frente a esse outro que, em específico, tratava-se das sociedades não ocidentais, consideradas bárbaras e não civilizadas. O esforço também era o de construir uma identidade fechada e acabada do civilizado em oposição ao suposto não civilizado. Marx descreve movimento semelhante em comentário a relação de valor em que “a forma natural da mercadoria B”, isto é, o corpo físico da mercadoria B “se torna o espelho de valor da mercadoria A” (Marx, [1873] 2006, p. 40) numa relação de troca onde essas duas mercadorias são trocadas, como vimos no capítulo anterior deste trabalho. Assim é o comentário marxiano a respeito dessa prática capitalista:

“ocorre ao ser humano como à mercadoria. Como ele não vem ao mundo nem com um espelho nem como filósofo fichtiano – ‘eu sou eu’ –, o ser humano se reflete primeiro em outro ser humano. Só pela referência ao homem Paulo como seu igual, refere-se o homem Pedro a si mesmo como ser humano. Mas com isso, para ele também Paulo, com pele e cabelo, em sua corporeidade paulínia, conta como forma de aparecimento do gênero humano” (Marx [1873] 2006, nota 20, p. 40).

A Europa civilizada, na acepção de De Brosses, coloca-se nesse lugar de gênero, isto é, universal, construindo sua identidade em oposição ao que eles julgam como não-civilizado, ou seja, negando a necessidade desse outro na sua constituição ao mesmo tempo em que representa nesse outro aspectos de si que julga negativo.

Como efeito dessa operação, isto é, da óptica voltada completamente para o outro, temos uma sombra que recai sobre quem opera conforme esse uso. Pedro, em suas especificidades, não consegue também se perceber como parte do gênero. A sombra eclipsa a história anterior da construção desse conceito como demarcador dessa unidade do civilizado ocidental em oposição ao não civilizado não ocidental, assim como eclipsa Pedro também como parte do gênero. A utilização feita pelos portugueses, conforme mencionamos, é um exemplo desse procedimento. Contudo, foi Marx um dos primeiros a utilizar o termo de maneira reflexiva<sup>80</sup>, ou seja, para se referir a própria sociedade ocidental da qual ele fazia parte, isto é, para se referir não aos negros africanos, mas aos brancos europeus. Em específico a sociedade dos

<sup>79</sup> Ademais, é bastante curioso como essa marca da obra marxiana foi centralizada justamente por uma tradição de leitura latino-americana como é as leituras feitas por Franz Hinkelammert [1977], Enrique Dussel [1993], Juan José Bautista Segales [2018].

<sup>80</sup> O fundador da psicanálise Sigmund Freud curiosamente também foi um dos primeiros a utilizar o termo de maneira reflexiva. Cf. Safatle, 2020.

trocadores de mercadorias<sup>81</sup>. Nesse sentido, Marx detectou esse movimento que, ao mesmo tempo em que supostamente lança luz sobre um outro, lança também sombra sobre si, sobre sua história. O filósofo de Trier, então, aparece como um espelho que diante dessa luz faz ela refletir sobre ela mesma e suas sombras, isto é, seus efeitos de vida ou morte<sup>82</sup>. Desta forma aponta para essa história que tenta ser esquecida. Assim, Marx mostrou como “o encantamento e a alienação que o Ocidente identificou em seu Outro operam, na verdade, *no interior de nossas sociedades desencantadas e no cerne de nossas próprias formas de vida*” (Safatle, 2020, pp. 26-27). A sociedade ocidental, por meio do colonialismo, desenvolveu uma relação com seu Outro semelhante à forma simples do valor, isto é, representando em um outro aspectos de si. Com efeito, “através dos dois autores, [Safatle se refere também a Freud,] o fetichismo se transforma em dispositivo de crítica da modernidade e de seus processos de socialização, expondo os móveis da alienação” (Safatle, 2020, pp. 26-27).

Vale sublinhar que a inversão marxiana se dá no uso reflexivo que faz do termo e não na alteração de seu conteúdo. Veremos adiante como o uso passa a ser reflexivo, mas o conteúdo do termo se mantém, de modo que o mesmo conceito de fetichismo que os portugueses tomavam para se referir às religiões africanas e que foi posteriormente elaborado por De Brosses, Marx toma para se referir aos trocadores de mercadoria. Contudo, diante da compreensão do Safatle, questiono, se esse processo de *desencantamento* realmente ocorreu? Não seriam essas sociedades, justamente considerando o uso reflexivo do conceito de fetichismo e a manutenção de seu conteúdo, feito por Marx, sociedades supostamente desencantadas? Não consistiria na ideia da secularização, exatamente parte da ideologia apologética do estado de coisas como eles estão?

Conforme destaca Safatle, a definição de fetichismo formulada por De Brosses é a de um “culto supersticioso de um objeto arbitrariamente escolhido devido a alguma qualidade diferencial que agradaria ao crente” (2020, p. 31). Também aponta Fleck em diálogo com De Brosses, que esta definição está intimamente ligada “à crença dos negros da África” (2012, p. 143), consoante ao que já destacamos. Dessa maneira, essa definição é marcada por uma “ideologia colonial” que foi formulada com o escopo de “impor uma ‘mentalidade primitiva’” a esses povos, a esse outro. Enfatiza ainda Safatle como “o termo nasce do impacto das Grandes Navegações no imaginário europeu” (2020, p. 32). Por conseguinte, o caráter colonial na construção desse conceito pelo escritor francês, fica bastante evidente.

---

<sup>81</sup> No caso de Freud aos perversos sexuais.

<sup>82</sup> Cf. Hinkelammert, 1983, p. 26.

De Brosses destaca duas características centrais do fetichismo, quais sejam, o pensamento projetivo e a limitação frente às abstrações e simbolizações. Por pensamento projetivo fala-se na projeção de características divinas (e mais tarde humanas) a objetos inanimados ou animais. Por incapacidade diante das abstrações e símbolos, aponta-se a inépcia para “passar dos objetos sensíveis aos conhecimentos abstratos” (De Brosses *apud* Safatle, 2020, p. 35). Essa passagem marcaria a evolução, pensando em certa teoria do progresso que atua no pano de fundo dessa noção de fetichismo, rumo à sociedade ocidental destacada justamente por esse desenvolvimento que passaria por uma saída da infância rumo a uma maioridade. Assim,

“as sociedades fetichistas seriam estranhas a formas de pensamento que se abstraem das determinações sensíveis imediatas a fim de construir conceitos e símbolos genéricos. Ou seja, elas desconheciam o pensamento conceitual, tomando por atributo imediato da coisa particular o que é próprio de sua espécie, gênero ou da estrutura causal da qual ela faz parte” (Safatle, 2020, p. 35).

Desta forma, essas sociedades incapazes de lidar com os desempenhos da representação tais como as sociedades lidam em dinâmicas religiosas como as do cristianismo com seus santos, estaria marcada por uma confusão entre aparência e essência. Onde esses supostos selvagens tomariam a aparência por essência, sem fazer a distinção entre esses dois níveis. “Para os selvagens, os nomes *Deus* e *Espírito* não significam em absoluto o que eles querem dizer entre nós” (De Brosses *apud* Safatle, 2020, p. 36), já que eles fracassam na passagem do sensível ao abstrato. Essa teoria do progresso que atua no pano de fundo da noção de fetichismo é logo retomada e aprofundada pelo pai do positivismo Augusto Comte, “em sua teoria dos três estágios do espírito humano o teológico, o metafísico e o positivismo; o fetichismo seria a primeira fase do estado teológico, seguida pelo politeísmo e pelo monoteísmo” (Safatle, 2020, p. 34). Positivismo que foi, em nossa avaliação, influência problemática no marxismo, especialmente no economicismo<sup>83</sup> na medida em que esse positivismo impediu autores como o supracitado Kautsky de perceber os traços religiosos do capitalismo fetichista.

Se De Brosses mobilizou-se para elaborar a noção de fetichismo com o escopo de demarcar uma diferença fundamental entre o moderno e o pré-moderno com todos os efeitos que a construção dessas fronteiras produz. O uso reflexivo feito por Marx desse conceito borra essas fronteiras e todas as demarcações que tentou se construir com essa noção. Mostrando, assim, o quanto de primitivo contém o moderno. Isso, sobretudo, porque esse

<sup>83</sup> Nesse sentido, a crítica de Althusser ao economicismo é bastante profícua. Veja Althusser, [1963] 2015, pp. 71-92.

uso, conforme destacamos, mantém o conteúdo geral desse termo, por mais estranho que possa parecer no escopo a que Marx submete essa noção. Ou seja, estamos de acordo com Fleck, quando este aponta que o mouro vê uma “identidade profunda que une a prática da troca de mercadorias à adoração de objetos inanimados” (2012, p. 144). É essa compreensão que o permite tomar esse termo de um contexto aparentemente distinto do contexto dos debates filosóficos, sociológicos e da economia política, mas mantendo nele um mesmo conteúdo, porém utilizando o termo em sentido oposto. Marx vê, portanto, alguma semelhança entre a estrutura do capitalismo fetichista e as religiosidades que De Brosses aborda. Mas, sobretudo o cristianismo, se considerarmos os paralelos entre o fetichismo do capitalismo e o cristianismo que Marx estabelece em todos os seus textos, mas em especial no tópico sobre a teoria do fetichismo no livro um de *O Capital*<sup>84</sup>. Ademais, conforme já destacamos, em grande parte dos textos marxianos há uma mobilização de inúmeros símbolos bíblicos para descrever mecanismos do capitalismo<sup>85</sup> o que reforça a hipótese desse paralelo entre capitalismo e cristianismo.

### III

O termo fetichismo aparece na obra marxiana desde os textos da década de 1840<sup>86</sup>, como em um artigo jornalístico escrito em 1842 para a *Gazeta Renana* onde Marx destaca certa avaliação dos cubanos sobre os hispânicos. “Para os *selvagens de Cuba*, o ouro era o *fetichismo dos espanhóis*” e em seguida questiona, conforme a sua argumentação sobre “a lei referente ao furto de madeira” (Marx, [1843] 2017, p. 77), se esses cubanos “tivessem assistido à sessão dos deputados renanos” sobre esta lei, se eles “não teriam considerado a *madeira* como o *fetichismo dos renanos*?” (Marx, [1842] 2017, p. 127). Com efeito, diferentemente de De Brosses, Marx faz um uso reflexivo do conceito de fetichismo já nesse momento inicial. O filósofo francês Daniel Bensaïd lembrará que nesse período Marx “leu De Brosses” (2019, p. 52). O teólogo da libertação Hugo Assmann em seu texto *O uso de símbolos bíblicos em Marx* também nos lembrará que “em 1842, aos 24 anos, Marx leu a obra de De Brosses, *Sobre o culto dos deuses fetiches*” (Assmann, 1989, p. 399).

O termo fetichismo aparece ainda nessa época também em os *Manuscritos de 44* algumas vezes. Primeiro, no contexto em que Marx fala da propriedade privada e compara o católico ao fetichista. “Como *fetichistas*, como *católicos* [...]” (Marx, [1844] 2010, p. 99).

<sup>84</sup> Cf. Marx, [1873] 2006, p. 69.

<sup>85</sup> Cf. Assmann; Hinkelammert, 1989, pp. 388-412.

<sup>86</sup> Para acompanhar o desenvolvimento dessa questão ao longo dos textos marxianos. Cf. DUSSEL, Enrique. **Las metáforas teológicas de Marx**. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993, pp. 36-58.

Depois, ainda está relacionada a devoção das moedas por parte da economia nacional. “São idólatras (*Fetischdiener*) das moedas” (Marx, [1844] 2010, p. 144). Nesse sentido, Bensaïd evidencia que “o fetichismo aparece principalmente como um culto arcaico ao Dinheiro” (Bensaïd, 2019, p. 53). Logo, se Marx faz o uso crítico e reflexivo do conceito formulado primeiramente por De Brosses, ele mantém o teor original, inclusive com seu conteúdo religioso. Em que pese a diferença do fetichismo em 1844 frente a 1873, percebemos uma continuidade, na medida em que a ocorrência do termo nos textos aponta sempre para “a região nebulosa do mundo religioso” (Marx, [1873] 2006, p. 69).

Apesar dessa continuidade, Bensaïd tematiza a diferença na conceituação do termo frisando que a questão a partir de 1850 não se trataria de uma “simples ilusão ou fenômeno de falsa consciência”, mas das “determinações materiais na relação social do trabalho” (Bensaïd, 2019, p. 51). Portanto, rejeitando a crítica que se limite ao âmbito puramente filosófico e apontando para uma ruptura material. A crítica de Marx em 1844 procedia “ainda de uma dialética da consciência, do em-si e para-si, da aparência e da essência” (Bensaïd, 2019, p. 51). O comunismo, por sua vez, seria a realização da essência humana, que nesse período está pressuposto no texto marxiano. Em 1845-1846, nos textos que constituem a crítica da filosofia alemã e que ficaram conhecidos em publicação póstuma como *A ideologia alemã*, Marx em parceria com Friedrich Engels, rompe com essa compreensão anterior. Todavia, “na ausência de uma teoria mais elaborada do fetichismo, a ideologia permanece um reflexo/eco das relações sociais sem história” (Bensaïd, 2019, p. 51). Essa ideologia não teria ainda uma autonomia considerável como adquire, por exemplo, o fetiche do capital<sup>87</sup>.

A partir de 1857 – e em paralelo com o desenvolvimento da crítica da economia política – o conceito de fetichismo vai ganhando os contornos que serão desenvolvidos posteriormente em uma teoria do fetichismo que aparecerá na segunda edição de *O Capital I* de 1873. É nesses rascunhos de 1857-1858 que ocorre “a transição” (Bensaïd, 2019, p. 54) em que Marx percebe o movimento de autonomização do valor, isto é, o produto das mãos humanas diante dele como uma personificação externa que o submete. No entanto, apesar do ganho de entendimento, quando comparamos com os textos anteriores a essa época, a compreensão que Marx apresenta em 1857 ainda é insuficiente, já que esse autor identifica essa problemática como um limite da consciência da economia política em sua análise limitada do objeto em questão, qual seja, a sociedade burguesa.

---

<sup>87</sup> Cf. Bensaïd, 2019.

“O materialismo tosco dos economistas, de considerar como *qualidades naturais* das coisas as relações sociais de produção dos seres humanos e as determinações que as coisas recebem, enquanto subsumidas a tais relações sociais, é um idealismo igualmente tosco, um fetichismo que atribui às coisas relações sociais como determinações que lhes são imanentes e, assim, as mistifica” (Marx, [1857] 2011, p. 575).

O “materialismo tosco” da economia política burguesa está no fato de que esses autores se limitam a contemplar o seu objeto como dado e nesse sentido o descrevem não só de maneira cerceada, mas legitimam as práticas colocadas como universais, portanto, ahistóricas.

Todavia, apesar do equívoco de considerar a questão do fetichismo uma problemática meramente da consciência da economia política burguesa, Marx já apresenta aqui um dos aspectos fundamentais do fetichismo, isto é, a coisificação das pessoas e a personificação das coisas que se desdobrará no processo de substantivação do valor, ou seja, o processo de atribuir poderes mágicos ao produto do trabalho das mãos humanas na medida em que ele se autonomiza frente aos seus produtores. Ademais, trata-se de tomar a mercadoria como se nela estivesse cristalizado um trabalho passado, ou seja, a problemática da representação. Mas, também a primeira característica do fetichismo destacada por De Brosses, a saber, o pensamento projetivo. Aquele que atribui as façanhas humanas poderes mágicos. Aquele que vê representado na África os traços (e práticas) da Europa que De Brosses julga negativos.

O efeito dessa concepção é atribuir status de natureza, portanto imutáveis e ahistóricas, às relações sociais que são, na verdade, históricas e mutáveis. O que Marx não delimitou ainda de maneira assertiva é que o fetichismo exprime uma “abstração real” (Bensaïd, 2019, p. 54), ou seja, uma abstração que as relações mercantis mesmo operam, por exemplo, na redução do trabalho concreto em trabalho abstrato, e que a economia política apenas reflete acriticamente em sua “representação apologética” (Bensaïd, 2019, p. 47) que toma essa formação social como universal. No entanto, daqui em diante o fetichismo estará cada vez mais estreitamente relacionado ao processo de coisificação, que diz respeito justamente a um processo de inversão, onde coisas aparecem com características humanas e humanos aparecem com características de coisas. Posto isso, retomemos a análise da célula elementar do capitalismo, observando agora a questão do fetichismo elaborada pelo filósofo alemão de maneira explícita.

Vimos no desenvolvimento da dialética enquanto apresentação crítica, que no texto sobre a mercadoria Marx tenta responder como duas mercadorias qualitativamente distintas podem ser trocadas entre si. Com esse escopo, nosso autor perpassa, como já vimos, três

momentos, operando sempre com oposições dentro de uma unidade que se desdobra em outra unidade. Primeiro o valor de uso e o valor, na mercadoria. Depois o trabalho concreto e o trabalho abstrato. Essas oposições se desenvolverão, posteriormente, no capítulo sobre o capital, em uma contradição propriamente constituída. Ou seja, a contradição capital e trabalho. Todavia o esforço de apresentação, nosso autor destaca que o elemento que proporciona a equalização dessas duas mercadorias distintas se dá “por um processo social às costas dos produtores, e parecem a eles daí como dados pelo costume” (Marx, [1873] 2006, p. 28). Contudo, no final e quarto momento do primeiro capítulo de *O Capital*, o filósofo alemão abandona esse desdobramento lógico expositivo de sua apresentação e muda a forma da sua prosa. No final do terceiro momento do capítulo sobre a teoria do valor, Marx já falava do dinheiro. Agora, no quarto e último momento, ele inicia como que retornando ao início, para falar de alguns aspectos curiosos da mercadoria, em outros termos, para analisar o fetichismo mercantil. Assim como a dinâmica do capitalismo já está em germe na sua forma elementar, isto é, a mercadoria, o segredo do fetichismo do dinheiro e do capital, também já está no fetichismo da mercadoria.

Nas sociedades onde as relações sociais são pautadas pelas trocas de mercadorias, estas relações não aparecem de maneira clara e transparente. Elas aparecem de maneira turva e opaca. Com isso, temos de distinguir dois níveis de apresentação dessa dinâmica. 1) Um primeiro nível que podemos chamar de “aparência estética” (Marx, [1857] 2011, p. 39), isto é, sobre como os indivíduos enredados nessa dinâmica social sentem e experienciam essas práticas. 2) Um segundo nível que mostra as raízes mais profundas desse sistema, que toca nas dinâmicas que causam, mas também é causa, dessa nebulosidade fetichista. Desse modo, é o mecanismo do fetichismo que faz com que esse processo social, que ocorre nas costas dos produtores, apareça para eles como dados pelo costume.

A teoria do fetichismo trata, por sua vez, de jogar luz e dar visibilidade para as invisibilidades dos efeitos desse processo. Para isso toma a análise da produção de mercadorias como pressuposto, na medida em que o fetichismo é uma espécie de efeito da forma como essa produção mercantil se estrutura. Isto é, da divisão social do trabalho<sup>88</sup>. Nesse horizonte a teoria do fetichismo lida com o fato de que “os efeitos de uma forma social determinada de trabalho são ‘atribuídos à coisa, aos produtos desse trabalho’” (Bensaïd, 2019, p. 56). Posto isso, junto com a dialética como método de apresentação crítica, a teoria

---

<sup>88</sup> “Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, como já mostrou análise precedente, do caráter propriamente do trabalho que produz mercadorias. Os objetos de uso tornam-se mercadorias apenas porque são produtos de trabalhos privados executados independentemente uns dos outros” (Marx, [1873] 2006, p. 70).



do fetichismo permite compreender e lançar luz sobre esse processo e as sombras que ele gera necessariamente. Sombras que caem sobre parte do real, velando-o, tornando-o nebuloso. Desta maneira, a teoria do fetichismo questiona pelo “modo de ver e pelo modo de viver” (Hinkelammert, 1983) essas relações. Quais são os efeitos sobre a vida e a morte. Sobre os efeitos ligados ao nível da *aparência estética* e a relação que esse nível estabelece com as raízes desse sistema. Efeitos de relações que, por sua vez, são relações sociais entre pessoas, mas que aparecem como relações sociais entre coisas.

Assim inicia nosso autor esse tópico dedicado ao fetichismo. “À primeira vista, uma mercadoria parece uma coisa óbvia, trivial. De sua análise resultou que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutilezas metafísicas e de caprichos teológicos” (Marx, [1873] 2006, p. 67). De uma primeira aparência trivial a mercadoria mostra-se, depois do trabalho de apresentação crítica articulada a teoria do fetichismo, cheia de sutilezas metafísicas e teológicas. Retomada a distinção entre um nível em que as coisas aparecem e um nível em que as coisas realmente são, nosso autor tentará, a partir de então, encontrar a origem desse caráter nebuloso da mercadoria. Nebulosidade que se desdobra, justamente, como nebulosidade das relações sociais como um todo sob o capitalismo.

Vimos que a mercadoria é marcada por um caráter bipartido. Isto é, pelo seu valor de uso e o valor. De saída, nosso autor destaca que o “caráter místico da mercadoria não surge, portanto, do seu valor de uso. Tampouco do conteúdo das determinações de valor”. (Marx, [1873] 2006, p. 68). Logo, devemos nos ater ao outro aspecto da mercadoria, posto que o produto do trabalho humano enquanto valor de uso não tem nada de misterioso e é feito para atender as necessidades humanas<sup>89</sup>. Todavia, esse produto assim que assume a forma mercadoria “transforma-se em uma coisa sensível suprassensível” (Marx, [1873] 2006, p. 67), isto é, participante de dois mundos. O mundo sensível e o mundo suprassensível. Transforma-se em um fetiche. Assim ocorre, porque tão logo o produto do trabalho humano ganha a forma que ele ganha especificamente no capitalismo, ele irrompe cheio de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos. Por conseguinte, questionamos: “de onde surge então o caráter enigmático dos produtos do trabalho assim que eles assumem a forma de mercadoria?” A resposta evidente, segundo o próprio Marx, é: “desta forma mesma.” (Marx, [1873] 2006, p. 68). Esta forma, conseqüentemente, é efeito de uma sociedade que se organiza especificamente sobre o trabalho privado e “este caráter privado do trabalho não

---

<sup>89</sup> “Como valor de uso, nada há de misterioso nela, tanto se eu a considerar do ponto de vista de que, por suas propriedades, ela satisfaz necessidades humanas, quanto de que ela adquire essas propriedades apenas como produto do trabalho humano”. (Marx, [1873] 2006, p. 67).

permite que haja acordo prévio entre os produtores sobre a composição do produto total nem sobre a participação de cada um nele” (Hinkelammert, 1983, p. 31). Isto é, a *opacidade* das relações sociais capitalistas impede que os indivíduos tenham plena consciência dos processos que os envolvem. Onde vigora o capitalismo, as relações sociais são opacas. A opacidade das relações sociais é justamente uma das características fundamentais do fetichismo. Nesse sentido, os indivíduos experimentam essas relações tal como experienciam a religiosidade, ou seja, experimentam relações com o mistério onde este encontra-se insondável e coberto por um véu. Embora a raiz fundamental dessas relações seja a forma como elas se dão no capitalismo.

Da organização social sobre o trabalho privado, temos como efeito um processo que identifica os trabalhos específicos, plurais e concretos em trabalho abstrato como desdobramento do processo que iguala diferentes qualidades dos valores de uso em valor de troca. Essa operação ocorre porque há por detrás dela a crença de que o tempo de trabalho ao qual trabalhos concretos distintos são reduzidos e identificados, está encarnado na mercadoria, permitindo assim, que mercadorias qualitativamente distintas sejam trocadas. Esse é um dos traços fundamentais do fetichismo, o de que uma coisa encarna na outra independente de suas características materiais. O fenômeno da representação<sup>90</sup>, isto é, o de que um objeto encarna algo distinto e independente das suas qualidades materiais. Tal como o papel enquanto dinheiro, representa o poder no capitalismo. Nesse caso, a mercadoria com suas qualidades físicas e químicas de satisfazer necessidades materiais, ganha poderes que teria um deus. A fonte desse fenômeno é “a divisão do trabalho sobre a base da propriedade privada” (Hinkelammert, 1983, p. 30), como já pontuamos. Essa divisão do trabalho faz com que o trabalho produza determinado valor de uso somente para trocar por outro valor de uso distinto. Dessa equalização na troca teremos o valor de troca. O termo mesmo mercadoria, ao menos na língua portuguesa, já remete ao mercado.

Como efeito desse processo ocorre uma espécie de coisificação das relações sociais e uma personalização das relações entre coisas.

“O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente em que elas refletem aos homens as características sociais de seu

---

<sup>90</sup> Fleck mobiliza aqui justificadamente, considerando o referente alemão *Transsubstantiation*, o termo *transsubstanciação* para descrever esse fenômeno, enquanto nós escolhemos *representação*. Optamos pelo termo *representação* porque privilegiamos a coerência argumentativa deste trabalho no esforço de demonstrar como a questão do fetichismo estrutura toda a apresentação da crítica da economia política marxiana e é parte fundamental do método utilizado nesta crítica. Todavia, isso não nos livrou de prejuízos, já que o termo *transsubstanciação* conecta-se mais claramente com a teologia da transsubstanciação do catecismo da Igreja Católica Apostólica Romana evidenciando o paralelo entre capitalismo e religião que em nossa avaliação Marx enseja. Veja, Fleck, 2012.

próprio trabalho como características objetivas dos produtos mesmos do trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, daí, reflete também as relações sociais dos produtores com o trabalho conjunto como uma relação existente fora deles, entre objetos. Por esse quiproquó, os produtos de trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis suprassensíveis, ou sociais.” (Marx, [1873] 2006, p. 69).

Desta maneira Marx define cabalmente outro aspecto central do fetichismo, onde os produtos do trabalho humano aparecem como poderes sobrenaturais que submetem os humanos. O *avesso* da relação, pois esta deveria ser o contrário de como ela se dá aqui, ou seja, os seres humanos no controle das mercadorias. Todavia, frisamos, esse processo guarda um caráter objetivo e não se trata de uma questão subjetiva ou da consciência. Trata-se de uma realidade que realiza essas inversões tendo como efeito o fetichismo. Aqui os indivíduos aparecem como meros suportes (*Traeger*) das relações das coisas entre si, como resultado da transformação de objetos em sujeitos. O fenômeno da *representação prática*, onde a mercadoria torna-se *mercadoria-sujeito*, de acordo com apontamento de Hinkelammert. Como desdobramento dessa marca do fetichismo, isto é, o processo de objetificação, temos um distanciamento paulatino entre o trabalhador e o produto do seu trabalho e a consequente autonomização dos processos sociais objetificados que ocorrem às costas dos trabalhadores. Processo indomável para os indivíduos. Processo automático. O efeito desse processo é a inversão onde “a ‘História’ que utiliza o homem como meio para alcançar *seus fins*” e não a história como a “atividade do homem que persegue seus objetivos” (Bensaïd, 2013, p. 33). O processo social se torna *automatizado e incontrolável*. Dessa maneira temos a autonomização dos processos sociais para além do domínio dos indivíduos.

Resultado da combinação desses processos fetichistas, sobretudo do caráter opaco do capitalismo, da objetificação e autonomização, temos uma espécie de *dominação abstrata* dos indivíduos. Este tipo singular de dominação é a marca central do capitalismo. Não se trata do fato de que em outras formações sociais não fetichistas não se tenha dominação, mas de que nestas formações sociais a dominação era aberta e transparente. O vassalo sabia quanto pagava ao seu suserano, diferente do que ocorre numa formação social fetichista onde os indivíduos não conseguem ver claramente essas relações. Nesse sentido,

“as relações mercantis parecem ser outra coisa daquilo que realmente são. Essa aparência é percebida pelo produtor das mercadorias. A ideologia a interpreta. O fato de serem regras de vida ou morte, e, portanto, de um conflito entre homens, é negado. Em vez disso, a ideologia as apresenta como regras do jogo, no qual os mortos são comparados com os acidentes naturais” (Hinkelammert, 1983, p. 28).

Posto algumas das características fundamentais de sociedades fetichistas, podemos observar que com sua teoria do fetichismo nosso autor tenciona as noções correntes de objetividade. Já que não toma “o objeto como objeto simplesmente dado”, mas pensa numa objetividade “que é subjetiva” (Hinkelammert, 2012, p. 149). Isto é, uma objetividade que toma “o objeto, a realidade, o sensível” não só numa perspectiva descritiva e contemplativa, mas o toma como “*atividade humana sensível, como prática*” (Marx, [1846] 2007, p. 533). Em grande medida o que Marx buscou observar com sua teoria do fetichismo foi a cristalização de determinadas práticas mercantis, daí o conceito de representação prática. Ademais, conforme vimos, um dos efeitos das sociedades fetichistas é sua opacidade. Nesse sentido, não podemos tomar a objetividade imediata, mas temos de fazer um trabalho analítico que fure essa opacidade indo à cenas de fundo que se relacionam com as cenas do palco mais imediato.

“A objetividade de valor das mercadorias se diferencia da de Mistress Quickly porque nunca se sabe por onde apanhá-la. Ao contrário de sua objetividade sensível bruta de corpo de mercadorias, não entra nenhum átomo de matéria natural em sua objetividade de valor. Pode-se girar e virar uma mercadoria singular como se queira, que ela permanece inapreensível como coisa de valor” (Marx, [1973] 2006, p. 32).

Marx fala da objetividade das relações sociais cristalizadas. Além disso, a objetividade aqui, não é exatamente a completa distância entre o trabalho do produtor de mercadoria e a própria mercadoria. Não é a autonomia completa do produto desse trabalho frente ao trabalhador. Embora ele apareça justamente com esse disfarce de autonomia completa, ela diz de um processo em que o trabalho vai como que se descolando desse trabalhador e aparece como representado na mercadoria, essa coisa com duplo caráter. Ou seja, o trabalho aparece como se estivesse realmente contido no corpo da mercadoria e nós representamos praticamente com a troca esse mecanismo. A argumentação marxiana não vai no sentido de falar que não há uma transformação da matéria pelo trabalho, mas de apontar como que a consciência burguesa tem como pano de fundo uma certa compreensão de que na mercadoria está representado o tempo de trabalho. Tal como acusava De Brosses aos africanos com seus talismãs. Essa medida abstrata, que se forma por um processo nas costas dos trabalhadores e que permite a troca das mercadorias. Nesse horizonte, é a crença na representação que é mística e enigmática. Mas, não se trata de uma mera crença, mas da economia política refletindo processos reais que ocorrem nas práticas mercantis. Trata-se de uma “abstração social real” (Bensaïd, 2013, p. 54). Ou também, de uma “ilusão real”, conforme destaca Grespan (2006, p. 70).

Não se trata de uma mera ilusão ou equívoco da consciência. “Aparecem como o que são, isto é, não como relações sociais imediatas das pessoas em seus próprios trabalhos, mas antes como relações coisificadas das pessoas e relações sociais das coisas” (Marx, [1873] 2006, p. 70). A forma dinheiro é a explicitação dessa relação que estava sobre nebulosidade já na mercadoria. Isso na medida em que essa forma “é a *objetivação do contexto social* dos indivíduos atomizados” (Sanjuán, 2011, p. 201). Dos indivíduos que trabalham de maneira privada na produção de um único valor de uso que será trocado por outros valores de usos que forem necessários. “Sua objetividade de valor, portanto, é puramente social, então se entende obviamente que ela só possa aparecer na relação social de mercadoria para mercadoria” (Marx, [1873] 2006, p. 32), ou seja, em relações sociais entre mercadorias no mercado. O dinheiro, então, aparece explicitamente como *objetivação de uma relação social*. Como a cristalização de certas práticas sociais fruto de determinada organização social, isto é, a capitalista. Nesse sentido, ao contrário da economia política burguesa que toma essa sociedade no sentido vulgar de objetividade como dado, Marx mostra como esse objeto é fruto de uma prática social estabelecida e com uma história.

Para encontrar uma analogia que nos ajude a compreender esses mecanismos devemos escapar para o mundo nebuloso da religião, destaca Marx. Podemos ver mais uma vez como nosso autor pretende manter o conteúdo original do termo fetichismo, isto é, aquele ligado a uma teoria geral da religião. A origem desse fenômeno, contudo, já foi demonstrada e está no duplo caráter do trabalho, mais especificamente, no trabalho abstrato. No fato de que o produto do trabalho humano, a mercadoria, é imediatamente endereçada já ao mercado e assim como o valor de uso é abstraído na troca, também o trabalho concreto é reduzido a trabalho abstrato. Destarte, esse é o conceito que aparece na apresentação crítica da economia política, esta que ainda não havia compreendido esse duplo aspecto do trabalho e sua especificidade no capitalismo. Esse elemento que permitiria a troca de qualidades diferentes e que supostamente está cristalizado na mercadoria como a grandeza de seu valor. Além dessa representação do trabalho na mercadoria, outro aspecto fundamental é o seu caráter bipartido e daí a participação, ao mesmo tempo, desse objeto em dois mundos. O mundo concreto, material e determinado e o mundo nebuloso da religião. Como já estávamos sinalizando. Nesse horizonte, Fleck destaca

“a natureza dos objetos fetiche é ser tanto um objeto determinado, concreto, quanto, ao mesmo tempo, algo distinto deste que é aí ‘encarnado’; este pode ser um deus, cristo, um espírito qualquer ou, neste caso específico, o trabalho passado” (2012, p. 150).

Assim, temos a mercadoria perfeitamente compreendida no grupo desses objetos fetiches. Pois somente os fetiches têm essas características, como já vimos, de serem ao mesmo tempo objetos sensíveis e suprassensíveis. A hóstia tal como compreendida pelo catolicismo romano compartilha desse caráter, isto é, o de ser, ao mesmo tempo, um pão ázimo e o corpo de Cristo. Por consequência, os católicos romanos nutrem a crença de que está transubstanciado o corpo de Cristo ali nesse objeto. Do mesmo modo o sistema da economia burguesa nutre a crença de que na mercadoria está representado o tempo de trabalho. Portanto, contrariando De Brosses, vemos o fetichismo inerente à sociedade europeia tanto no âmbito explicitamente religioso, quanto em âmbito aparentemente secular. Vimos ainda como que a partir da teoria do fetichismo marxiana podemos derivar uma crítica central à concepção colonialista de fetiche desenvolvida por De Brosses. Desenvolveremos, no próximo capítulo, exatamente essa segunda crítica.

### 3. CRÍTICA

#### I

Uma implicação fundamental do fetichismo é o velamento dos efeitos da maneira de organizar a produção da vida na sociedade sobre essa própria sociedade, isto é, os efeitos de vida ou morte, conforme destaca Hinkelammert<sup>91</sup>. Nesse sentido, podemos entender o fetichismo como uma espécie de véu que recai sobre a clivagem do real escondendo os bastidores do palco. Se não entendemos como os bastidores articulam a cena do palco, a maneira como essa cena se desenrola pode ser tomada como universal e ahistórica. Com efeito, é dessa maneira que chegamos a uma segunda implicação do fetichismo em estreita relação com a anterior, ou seja, a compreensão da sociedade capitalista como modelo de sociedade absoluta e universal que aparece no diagnóstico apologético do sistema da economia política burguesa, já que a história de constituição desse sistema é ocultada assim como a possibilidade de seu perecimento. O capitalismo aparece, então, como um sistema fechado.

Compreendendo esse artifício, isto é, o problema da tautologia, no tópico sobre o caráter fetichista da mercadoria, Marx faz um importante movimento após alguns apontamentos sobre fetichismo e as robinsonadas<sup>92</sup> da economia política. O filósofo renano levanta exemplos de sociedades não fetichistas, rompendo a lógica especular e fechada presente na economia burguesa, que ao mesmo tempo em que refletia esta sociedade também fazia sua apologia. Dos exemplos levantados pelo filósofo alemão incluem a ilha de Robinson, ironicamente, mas também a sociedade feudal.

“Desloquemo-nos agora da luminosa ilha de Robinson para a tenebrosa Idade Média europeia. Em lugar do homem independente, encontramos todos dependentes – servos e senhores feudais, vassalos e suseranos, leigos e sacerdotes. [...] Porque as relações de dependência pessoal formam a base social dada, produtos e trabalho não precisam adotar uma figura fantástica, diversa da realidade” (Marx, [1873] 2006, pp. 76-77).

E em um movimento seguinte, nosso autor fala de uma organização social comunista.

<sup>91</sup> “No caso das relações mercantis, pelo contrário, dá-se uma invisibilidade específica: trata-se da invisibilidade de seus resultados. [...] O fato de serem regras de vida ou de morte, e, portanto, de um conflito entre pessoas, é negado” (Hinkelammert, [1977] 1983, p. 28).

<sup>92</sup> “A economia política gosta de robinsonadas” (Marx, [1873] 2006, p. 75). A partir da figura de Robinson Crusóé Marx critica o artifício dos economistas liberais que abstraem as condições materiais e a história para pensar o início da sociedade a partir do indivíduo atomizado que supostamente adere de maneira deliberada ao pacto social.

“*Imaginemos*, por fim, para variar, uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção comunitários e despendem conscientemente suas muitas forças de trabalho individuais como uma forma de trabalho social. Todas as determinações do trabalho de Robinson se repetem aqui, só que social e não individualmente.” (Marx, [1873] p. 78. Grifo nosso).

Se como efeito da forma como as relações de produção de determinadas sociedades temos estas se apresentando de maneira ahistórica e opaca, ou seja, fetichista, através de seu reflexo no “sistema da economia burguesa” (Carta 22/02/1858, 2020, p. 116), isto é, essa sociedade representada como “forma última e absoluta da produção social, em vez de um estágio historicamente transitório” (Marx, [1873] 2013, p. 85), Marx, então, retorna ao antes, a sociedade feudal, e imagina o possível depois, a organização social comunista, ambos sempre como pressupostos de sua análise da sociedade capitalista. Nesse sentido, nosso autor não confunde o trabalho de tradução do movimento real na cabeça, isto é, o movimento de apreensão das representações práticas cristalizadas nas práticas econômicas – que consiste na transposição da realidade para o espírito – com a produção desse real. Marx não confunde o *método de investigação*, que é fundamental e o aspecto materialista que fura a lógica especular, com o *método de apresentação*. Pelo contrário, ele mantém, desta forma, “o sujeito real, tanto antes como depois” subsistindo “em sua independência” fora do modo como “a cabeça procede” na apresentação do sistema capitalista (Marx, [1857] 2010, p. 113). Mesmo que com o escopo central de expor a dinâmica do capitalismo, Marx pressupõe sempre a história anterior e posterior desse sistema. Aliás, é essa a finalidade da teoria do fetichismo, isto é, indicar e apontar, no interior do desdobramento categorial os pressupostos históricos e as representações práticas que faz com que o objeto da apresentação crítica apareça mistificado. Desta maneira Marx encontra justamente o furo nessa lógica especular fetichista que universaliza e deshistoriciza a sociedade capitalista. A história pressuposta na arquitetura lógica de *O Capital I* interpela o desdobramento categorial desta obra.

Ademais, essa comparação do capitalismo com outras formas de organização social foi um importante expediente não só nesse texto. Esse recurso impactou de maneira bastante interessante as concepções de Marx. A comparação entre as sociedades capitalistas e as sociedades denominadas por Kevin Anderson (2019) como *não ocidentais* possibilitou a Marx, por exemplo, superar a sua perspectiva de desenvolvimento histórico unilinear e fechado em favor de uma concepção *multilinear* e aberta na medida em que Marx abandonou, como efeito da observação dessas sociedades, o desenvolvimento histórico da Europa como o modelo universal para o desenvolvimento histórico.



A pressuposição da história e a comparação com os “outros” (Tible, 2020, p. 46) possibilitou a Marx encontrar um furo “no véu de névoa mística” (Marx, [1873] 2006, p. 80) que cobriu as dinâmicas mais profundas do capitalismo. A partir desse furo Marx desvela e expõe esse movimento mistificador das categorias econômicas da economia política clássica. Esse movimento de apresentação crítica do sistema da economia burguesa só é possível quando articulado e estruturado pela teoria do fetichismo, como apontamos. Pois a teoria do fetichismo garante a visibilidade das invisibilidades que são consequências da forma de organização capitalista da vida. Invisibilidade tanto do antes e do depois, isto é, o pressuposto histórico que escapa a dialética como apresentação crítica em seu mero desdobramento lógico e também as potencialidades eclipsadas pela forma social atual, enquanto a invisibilidade dos efeitos mistificadores que faz a lógica dessa sociedade ser opaca para os indivíduos nela enredados. Desta maneira, imaginar uma sociedade em que as pessoas sejam livres e produzam de maneira comunitária, assim como voltar as sociedades anteriores e comparar as sociedades ocidentais com sociedades não ocidentais, é o elemento que possibilita Marx estabelecer um corte na lógica especular do sistema burguês. Em outros termos, um furo na *lógica tautológica*<sup>93</sup> do sistema da economia burguesa. Esse artifício de retomar o antes, aliás, mostra a consolidação crescente, como já destacamos, de uma outra concepção de história. Marx ensaia, com o seu crescente interesse pelo outro da Europa Ocidental e as sociedades antigas, um atalho pelo passado para imaginar o futuro. Mostrando, por conseguinte, uma concepção não linear da história.

Pensando especificamente na sociedade baseada na associação de pessoas livres, o fundamental para Marx está no fato de que “as referências sociais das pessoas e seus trabalhos e a seus produtos de trabalho permanecem aqui transparentes, tanto na produção como na distribuição” (Marx, [1873] 2006, p. 79). Portanto, o central é a transparência, a visibilidade desse processo que no capitalismo ocorre nas costas dos trabalhadores. Dessa visibilidade, naturalmente, o controle coletivo do processo de produção. Se voltamos ao passado, para a sociedade feudal, estamos diante de “relações imediatas de domínio e servidão” (Marx, [1873] 2006, p. 79), ou seja, de processos de dominação que são transparentes. Diferentemente, no capitalismo a dominação é abstrata e “impessoal – e não mais a servidão – [e] se enraíza na objetivação de relações sociais coisificadas” (Bensaïd, 2019, p. 19). A dominação da sociedade fetichista é uma dominação opaca, que não se apresenta imediatamente cristalina para os indivíduos que nessa sociedade estão envolvidos.

---

<sup>93</sup> Cf. Marx, [1857] 2010, p. 113.

O fetichismo aparecerá para Marx nessa altura como uma espécie de religião capitalista, mais exatamente, como um “reflexo religioso do mundo efetivo” (Marx, [1873] 2006, p. 80). O fim dessa religião que é “*expressão* da miséria real” (Marx, [1844] 2010, p. 145) só se dará quando, enfim, o “*vale de lágrimas*” do qual ela é a “*auréola*” (Marx, [1844] 2010, p. 146) for radicalmente revolucionado<sup>94</sup>. Isso é, quando avançarmos em direção ao horizonte da associação de pessoas livres. Por enquanto é a capacidade de imaginar essa associação a partir dos limites e contradições do capitalismo que nos permite a crítica do vale de lágrimas presente. Contudo, para esse avanço será necessário a crítica dessa auréola religiosa que aparece no sistema da economia burguesa. Crítica, seja dito, que pode reconhecer a religião também como meio para o protesto contra a miséria real conforme vimos no tópico primeiro do segundo capítulo desta dissertação. Em favor dessa crítica a imaginação de outros mundos explodindo esse circuito fechado do sistema da economia burguesa refletindo e fazendo apologia da sociedade capitalista; cumpre um papel fundamental. Pois, embora a economia política tenha refletido o capitalismo, o fez de “modo incompleto” e “jamais propôs a questão de por que esse conteúdo assume aquela forma, por que então o trabalho se apresenta no valor e a medida do trabalho pela sua duração na grandeza do produto de trabalho” (Marx, [1873] 2006, p. 81). Como já destacamos, a economia política tomou a forma determinada do trabalho como dado sem questionar a história anterior que o constitui dessa maneira específica e sem imaginar as possíveis formas posteriores de trabalho.

Nos termos desenvolvidos por Hinkelammert, será necessário fazer a “crítica do céu” cuja história nossa cultura engendrou (2012, p. 169). Esse céu de que fala o autor alemão radicado na Costa Rica, pode assumir, inclusive, formas seculares. Exemplo secular de céu é justamente “o próprio comunismo de Marx” (Hinkelammert, 2012, p. 182). Pois, segundo Hinkelammert é a capacidade de imaginar um céu para o qual “os seres humanos esperam poder chegar” (2012, p. 169) que abre os horizontes para a crítica do estado de coisas presentes<sup>95</sup>. Destarte, “essas *imaginações* do céu e da transcendência no interior da imanência proporcionam o quadro categorial no interior do qual podemos interpretar nossa realidade” (Hinkelammert, 2012, p. 184. Grifo nosso). Consequentemente, foi imaginando o comunismo que Marx encontrou um ponto sobre o qual articular a crítica da sociedade atual. Ora, Hinkelammert retoma aqui duas dimensões do pensamento marxiano. 1) A religião

---

<sup>94</sup> Insistimos aqui, conforme exploramos no tópico I do capítulo *Fetichismo* a conexão entre a crítica marxiana à religião de 1844 e a sua teoria do fetichismo desenvolvida posteriormente. Cf. Grespan, 2006, p. 80.

<sup>95</sup> Cf. Hinkelammert, 2012, p. 171.

como protesto que aparece em 1844 como bem vimos e 2) O movimento marxiano que aparece no tópico sobre a teoria do fetichismo em 1873, isto é, o retorno à sociedade anterior a capitalista e a imaginação de uma sociedade onde pessoas se associam livremente, isto é, uma sociedade depois do capitalismo. O “antes” e “depois” pressupostos e independentes da “cabeça que procede de modo somente especulativo” (Marx, [1857] 2010, p. 113) são os elementos para o qual a teoria do fetichismo aponta, encontrando um furo na lógica especular desse céu que é reflexo e também retroalimenta um mundo efetivo. O céu que reflete e ao mesmo tempo faz a apologia de seu mundo, isto é, o capitalismo vigente. Nessa chave, também podemos pensar a religião como expressão ou como protesto, isto é, como azeite para as engrenagens vigente ou como campo onde pode-se imaginar outras formas de organizar a vida em sociedade.

## II

A circulação simples como apresentação crítica da representação da sociedade burguesa através da economia política, como vimos, exclui a história anterior do capitalismo. Na medida em que se trata de Marx partindo da forma como o capitalismo se representa por meio de seus ideólogos e apologistas. Todavia a dialética como recurso para apresentação crítica dessa sociedade não é suficiente, já que ela se limita ao desdobramento categorial desse sistema já constituído, mas não retoma o “passado situado detrás desse sistema” (Marx, [1857] 2011, p. 378) fundamental para a constituição deste. É nesse sentido que a advertência marxiana da pressuposição da Sociedade enquanto sujeito real deve sempre estar na mira<sup>96</sup>. Porquanto, conforme destaca Fulda, a dialética marxiana é parte do método de apresentação e não o todo desse método. Assim, a dialética materialista

“não deve reduzir o histórico à mera nota de rodapé. Antes, a conexão, descoberta pelo método de desenvolvimento, entre aparecimento e essência deve ao mesmo tempo fixar os pontos nos quais a exposição sistemática precisa ser substituída pela consideração histórica e nos quais se trataria apenas de desenvolvimentos conceituais. Ainda que, à diferença de Hegel, a dialética seja para Marx um todo no método, ela não é, contudo, o método inteiro de exposição de *O Capital*” (Fulda, 2017, p. 116).

Ao socorro da dialética como apresentação crítica, vem a teoria do fetichismo, justamente, como elemento que pressupõe essa história anterior do objeto exposto ainda no interior da circulação simples. A propósito, a posição do tópico sobre o fetichismo fechando o capítulo sobre a célula elementar do capitalismo somado ao abandono, neste tópico, do

<sup>96</sup> Cf. Marx, [1857] 2010, p. 113.

específico desdobramento lógico em favor de uma digressão<sup>97</sup> parece-nos reforçar este nosso argumento, qual seja, de que a teoria do fetichismo é parte fundamental do método de criticar que aparece na crítica da economia política marxiana. Conforme nosso raciocínio, Marx também indica que a análise do valor de uso e valor de troca desenvolvidas até então não foi suficiente. “O caráter místico da mercadoria não surge, portanto, do seu valor de uso. Tampouco surge do conteúdo das determinações do valor” (Marx, [1873] 2006, p. 68). Destarte, enquanto a circulação simples abstrai essas determinações a fim de expor a maneira como o capitalismo se representa, a teoria do fetichismo nessa esfera aponta para esses elementos que estão pressupostos, isto é, ela cumpre um papel eminentemente crítico. Marx parte da superfície da sociedade para chegar “ao processo subjacente de onde essa superfície é a manifestação” (Sanjuán, 2013, p. 47). Trata-se aqui do papel fundamental que o *método de investigação* desempenha quebrando essa lógica tautológica da economia política ao pressupor o real independente. Nesse sentido, devemos estar alertas para a advertência que o próprio Marx deixou, qual seja, a de que o “observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori” (Marx, [1873] 2013, p. 90). De uma compreensão, portanto, que confunda *método de investigação* com *método de investigação* identificando completamente o produto da mente com o próprio real. A teoria do fetichismo é o elemento que aponta para essa diferença, isto é, sobre como o objeto se apresenta imediatamente e como é seu processo mais profundo e subjacente. Aponta para a segunda cena que se desenrola nos bastidores e que, naturalmente, mantém *relação* com a cena do palco. Se o sistema capitalista opera uma clivagem do real, Marx desenvolve um método do qual a teoria do fetichismo é parte fundamental, para lidar com essa dinâmica, isto é, para apontar para a cena de fundo e destacar sua relação com a cena do palco. Em outros termos, é o método que consegue articular a *autonomia relativa* da superestrutura com a *determinação em última instância* da estrutura. O método que lança luz para o *entre* que está no meio dessas duas instâncias e o que acontece nessa relação entre os dois termos, pois aqui não se trata de afirmar a verdade dos bastidores, mas de entender também a efetividade do palco, isto é, das representações que se solidificam em representações práticas operadas automaticamente na equalização entre duas mercadorias na troca.

Ademais,

---

<sup>97</sup> Marx retoma o início do capítulo: “À primeira vista, uma mercadoria parece uma coisa óbvia, trivial. De sua análise resultou que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e de caprichos teológicos.” (Marx, [1873] 2006, p. 67).

“todo o desenvolvimento conceitual do valor até sua transformação em capital está pressupondo em todo momento a *existência* da força de trabalho como mercadoria. Portanto, tem que existir o trabalhador ‘livre’, que disponha de sua capacidade de trabalho como livre proprietário da mesma. Porém, para que isso ocorra o trabalhador tem também que estar livre de todo meio de produção, de modo que não tenha outra opção senão vender ‘livremente’ sua força de trabalho. Esse estado de coisas é a condição de possibilidade do processo de valorização” (Sanjuán, 2013, p. 51).

Segundo este autor Marx busca justamente os limites da dedução conceitual e ele se choca com esse limite do desdobramento categorial. Por conseguinte, embora Marx veja no capitalismo um todo desenvolvido e encontre essa tautologia na sua apresentação, ele também atravessa essa circularidade voltando à história, imaginando outras sociedades e estudando sobre sociedades não ocidentais. O intento revolucionário de Marx o leva a buscar as fissuras desse sistema que aparece como fechado e absoluto.

Nesse sentido, é bastante curioso que o conceito de fetichismo seja elaborado por De Brosses pensando uma identidade europeia que ignore o processo de expansão do capitalismo por meio do *sistema da colonização* como aquele que foi fundamental para a *acumulação originária*. Um conceito, portanto, que nasce com o intuito de turvar essa história colonial de violência e sangue que foi fundamental para o capitalismo se constituir como se constituiu historicamente e também para a manutenção do capitalismo ainda hoje. O conceito que joga sombra exatamente sobre a história anterior da sociedade capitalista, ou seja, “o segredo da acumulação originária” (Marx, [1873] 2013, p. 785) para a qual a teoria do fetichismo aponta ainda no âmbito da circulação simples.

A arquitetônica de *O Capital* parte da análise da mercadoria, passa pelo dinheiro e chega ao capital. Por sua vez, este último constitui-se como valor que se autovaloriza através do mais-valor extraído de uma mercadoria especial já disponível no mercado, isto é, a força de trabalho. Este caminho de apresentação percorrido pelo grande texto de Marx é na verdade uma tautologia e pressupõe pelo menos três elementos para que esse círculo funcione: o trabalhador livre, o capitalista e o mercado. Para tentar responder a esse problema, a economia clássica, especificamente Adam Smith (1723-1790), conta uma estória idílica que seria o ponto de partida do capitalismo, ou seja, *a assim chamada acumulação originária* que “na economia política [cumprir] aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia” (Marx, [1873] 2013, p. 785). Segundo essa estória, “numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais” (Marx, [1873] 2013, p. 785). O resultado seria então, o trabalhador duplamente livre, isto é, livre da servidão, mas

também livre, alienado, dos meios necessários para sua subsistência; diante de um outro que acumula os meios necessários para a reprodução da vida e compra a única mercadoria que restou para o trabalhador vender, ou seja, a força de trabalho consolidando o processo fetichista de coisificação das pessoas. Pois,

“de fato a legenda do pecado original teológico nos conta como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor de seu rosto; mas é a história do pecado original econômico que nos revela como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso” (Marx, [1873] 2013, p. 785).

Com efeito, apresenta-se essa liberdade, sem que se indague sua história. Ela é tomada como dada pelo sistema da economia burguesa e é vista apenas de um ponto de vista exclusivo pelos burgueses, ou seja, “a libertação desses trabalhadores da servidão e da coação corporativa”, sem que se perceba que essa libertação converte “esses recém-libertados [...] em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhe ofereciam” (Marx, [1873] 2013, p. 787). Em suma, a economia burguesa oculta a outra face da liberdade, qual seja, a de que trabalhadores ficam livres até mesmo dos meios necessários para a sua subsistência.

Marx, por sua vez, parte dessa “aparência estética” (Marx, [1857] 2011, p. 39) da liberdade que pregam os ideólogos do capitalismo e assim também não apresenta inicialmente a “história da liberdade” fundamental para este sistema, isto é, a força de trabalho disponível como mercadoria. Embora Marx não apresente explicitamente, o conceito de fetichismo sinaliza esse pressuposto desde o início de sua apresentação. Desta forma, a cena de fundo fica pressuposta. Assim, destaca o filósofo alemão, já no início do capítulo 24 de *O Capital I*.

“Vimos como o dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzido mais-valor e do mais-valor se obtém mais capital. Porém, a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação ‘primitiva’” (Marx, [1873] 2013, p. 785).

Marx, contudo, percebeu essa circularidade mistificadora e na apresentação da sociedade burguesa a teoria do fetichismo e seu lugar fechando o primeiro capítulo aponta justamente para essa história que só vai aparecer explicitamente em seu último ato de sua apresentação, isto é, nos dois últimos capítulos sobre a *acumulação originária* e *A teoria moderna da colonização*, respectivamente. Nesse sentido, a teoria do fetichismo é o elemento

que vem ao auxílio da dialética como mero desdobramento lógico, para manter pressuposta a história anterior, mas também possibilitar imaginar a história posterior de toda a tradução da sociedade capitalista em uma apresentação crítica. Curiosamente, o fetichismo volta em Marx, no seu uso reflexivo que mantém a estrutura do conceito, mas muda o objeto sobre o qual se refere, quando passa a se referir a sociedade ocidental mesma e não a sociedades não-ocidentais. Este conceito retorna com o seu conteúdo não só religioso como já vimos, mas também com o seu conteúdo colonialista. Ora, o que a economia política burguesa esquece quando reflete a sociedade capitalista como absoluta e ahistórica é justamente o processo de expansão capitalista por meio do sistema colonial, Marx critica duramente essa mistificação da história do capitalismo mostrando a face real desse processo de acumulação.

“Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma a violência. Já na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio. Direito e ‘trabalho’ foram, desde tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento, excetuando-se sempre, é claro, ‘este ano’. Na realidade, os métodos de acumulação primitiva podem ser qualquer coisa, menos idílicos” (Marx, [1873] 2013, p. 786).

De modo similar, De Brosses formula o conceito de fetichismo para esquecer a história de constituição dessa identidade fechada que este autor tenta construir. Contudo, a inversão de sentido e a manutenção do conteúdo desse conceito operada por Marx, aponta exatamente para essa história anterior e constitutiva da Europa, isto é, uma história de violência. Além disso, enquanto a lógica fetichista apresenta aos indivíduos um sistema fechado, “um círculo vicioso” (Marx, [1873] 2013, p. 785), para além da agência política, a história da *acumulação originária* e o papel da “legislação sanguinária” (Marx, [1873] 2013, p. 805) sinaliza, na verdade, para a contribuição fundamental da agência política, por meio da legislação, para a constituição do capitalismo. Se esse sistema econômico se apresenta como fechado, automatizado e, por conseguinte, para além da política, a história de constituição desse sistema e o papel da “violência extraeconômica” (Marx, [1873] 2013, p. 808) enfatiza a política na constituição do mundo burguês.

A denominada *acumulação originária*, entendida como pressuposto para o qual aponta a teoria do fetichismo, trata-se da história de constituição do capitalismo. Conforme pontuamos, essa história passa pela gênese dos trabalhadores, marcada pela expropriação dos meios de produção destes<sup>98</sup>; a gênese dos capitalistas<sup>99</sup> e a criação dos mercados por meio da expulsão dos trabalhadores rurais de suas terras e consequentemente a incapacidade dessas

<sup>98</sup> Cf. Marx, [1873] 2013, pp. 786-819.

<sup>99</sup> Cf. Marx, [1873] 2013, pp. 820-826.

peessoas produziram os meios necessários para sua subsistência e as colônias como mercado e reserva de mercado para o centro na medida em que elas eram proibidas de produzir e ficavam restritas a fornecer matéria prima e compradores dos produtos da metrópole.

“A expropriação e expulsão de uma parte da população rural não só libera trabalhadores para o capital industrial, e com eles seus meios de subsistência e seu material de trabalho, mas cria também o mercado interno. De fato, os acontecimentos que transformam os pequenos camponeses em assalariados, e seus meios de subsistência e de trabalho em elementos materiais do capital, criam para este último, ao mesmo tempo, seu mercado interno. Anteriormente, a família produzia e processava os meios de subsistência e matérias-primas que ela mesma, em sua maior parte, consumia. Essas matérias-primas e meios de subsistência converteram-se agora em mercadorias, o grande arrendatário as vende e encontra seu mercado nas manufaturas.” (Marx, [1873] 2013, p. 818).

Consequentemente, na história de constituição do capitalismo o colonialismo cumpriu um papel fundamental embora ele seja negado por autores como De Brosses e Adam Smith, através de uma fabulosa narrativa sobre o processo de acumulação originário necessário para a produção e reprodução do capitalismo. Contudo, poderíamos pensar o colonialismo e toda sua violência como o avesso do capitalismo na medida em que a autoconsciência capitalista tenta ocultá-lo em que pese o seu papel fundamental para a constituição desse sistema. Com efeito, assim como o avesso da dialética hegeliana fetichizada revelaria elementos importantes sobre o sistema capitalista, o avesso do capitalismo também revelaria verdades fundamentais deste sistema.

Portanto, buscamos demonstrar como no conceito de fetichismo de De Brosses está pressuposto um conteúdo colonialista, que por sua vez é fundamental para a constituição e desenvolvimento do capitalismo e da identidade europeia, embora seja negado por este autor. Na contramão de De Brosses e em complementaridade com Marx, Aimé Césaire aponta para o elemento fetichista no colonialismo quando sinaliza a seguinte identidade: “*colonização = coisificação*” (Césaire, 2020, p. 24). Mais do que isso, o poeta martinicano observou como o colonialismo reduz o ser humano a “instrumento de produção” (Césaire, 2020, p. 24), fazendo movimento semelhante ao do capitalismo que reduz o humano a força de trabalho, isto é, a uma peça do processo de produção. Novamente o autor de o *Discurso sobre o colonialismo* [1955] parece convergir com a análise marxiana, quando lembramos da definição marxiana de fetichismo, isto é, a coisificação das pessoas e a personificação das coisas<sup>100</sup>. Nesse sentido, se o pensador francês fala em civilização, Césaire pensa imediatamente em “proletarização e *mistificação*” (Césaire, 2020, p. 25. Grifo nosso)

<sup>100</sup> Cf. Marx, [1873] 2006, p. 70.



observando os bastidores do processo civilizador de construção do “capitalismo colonialista” que opõe necessariamente “desenvolvimento econômico” e exploração e opressão dos nativos (Césaire, 2020, p. 49). Césaire volta os seus olhos não para o capitalismo, mas para o seu avesso, ou seja, o colonialismo.

Anderson (2009) demonstra que inicialmente Marx flertou com uma concepção unilinear da história que tomava o desenvolvimento da sociedade europeia como o modelo universal ao qual todas as outras sociedades deveriam se submeter. Como efeito dessa concepção Marx minimizou as consequências do colonialismo como mal menor necessário ao desenvolvimento conforme o modelo europeu. Essa visão marcou, sobretudo, os anos 1840 da produção marxiana, destaca Anderson<sup>101</sup>. Nesse sentido, o *Manifesto Comunista* [1848] é um exemplo importante. Na primeira parte desse texto Marx elogia os progressos gerados pela ascensão da burguesia, destacando que esta “desempenhou na História um papel eminentemente revolucionário” (Marx, [1848] 2010, p. 42). Neste contexto, o filósofo alemão também menciona o colonialismo.

“Com o rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção e o constante progresso dos meios de comunicação, a burguesia arrasta para a torrente da civilização todas as nações, até mesmo as mais bárbaras. Os baixos preços de seus produtos são a artilharia pesada que destrói todas as muralhas da China e obriga à capitulação os bárbaros mais tenazmente hostis aos estrangeiros. Sob pena de ruína total, ela obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção, constringe-as a abraçar a chamada civilização, isto é, a se tornarem burguesas. Em uma palavra, cria um mundo à sua imagem e semelhança” (Marx, [1848] 2010, p. 44).

Estas passagens do *Manifesto* são recorrentemente mobilizadas para acusarem o colonialismo de Marx. Sem embargo seja necessário ponderar o contexto dessas passagens no interior do texto como um todo, ou seja, esse é o momento em que Marx constrói, pensando nos efeitos desse texto que é um manifesto, um cenário deslumbrante do processo de modernização capitalista a partir exclusivamente de sua face mais bonita sem tocar na sua face mais problemática que as lutas dos trabalhadores europeus apontava, Anderson percebe que

“O elogio de Marx e Engels no *Manifesto* às conquistas do colonialismo ocidental sobre a Ásia pode ser visto como parte desse esboço geral das proezas do capitalismo na Europa ocidental e na América do Norte, esboço sucedido por uma crítica devastadora. Contudo, enquanto os autores retomam os feitos do capitalismo na Europa ocidental e na América do Norte, expondo suas contradições, não fazem o mesmo em relação ao colonialismo ocidental na Ásia. Isso sugere que, à época, Marx acreditava em um modelo de desenvolvimento implicitamente unilinear, segundo o qual

---

<sup>101</sup> Cf. Anderson, 2019, p. 35.

sociedades não ocidentais, conforme eram abarcadas pelo sistema capitalista mundial, logo desenvolveriam contradições similares às dos países já em processo de industrialização.” (Anderson, 2019, p. 45).

No entanto, é no ano de 1853 que o colonialismo de Marx aparece com mais força nos seus escritos para o jornal estadunidense *New York Tribune* sobre a colonização britânica na Índia, especialmente em seu artigo *O domínio britânico na Índia* [1853]. Neste artigo, está expresso duas concepções marcadamente eurocêntricas e colonialista resumidas assim:

“Primeiro, Marx sugere que todas as sociedades, inclusive a Índia, estão destinadas a seguir o mesmo caminho que o Ocidente, o do desenvolvimento capitalista - o que constitui praticamente uma metanarrativa nesse estágio da obra de Marx. Segundo, ele exalta com frequência os efeitos benéficos da civilização ‘superior’ da Inglaterra sobre a civilização ‘inferior’ Índia” (Anderson, 2019, p. 61).

Anderson lembra ainda que esse artigo motivou críticas duras de autores como Edward Said (1935-2003). Críticas que em grande medida estavam corretas em apontar “a perspectiva modernista e acrítica de Marx em 1853, com a saudação ao imperialismo britânico na Índia” (Anderson, 2019, p. 61). Contudo, esses autores erram quando argumentam “que a perspectiva de Marx a respeito das sociedades não ocidentais permaneceu inalterada após esse período inicial” (Anderson, 2019, p. 57). Ao contrário do que afirma Said, há uma importante correção de rota nas elaborações de Marx sobre as sociedades não ocidentais e a Índia especificamente.

Para Jean Tible, “é sobretudo a partir dos anos 1860 que Marx e Engels adotarão outra postura”. No entanto, já em 1857-1859 os autores comunistas apresentavam uma antipatia inquestionável “contra dominação britânica” (Tible, 2020, p. 64). Doravante, essa mudança de postura terá desdobramentos fundamentais sobre a concepção de história, revolução, o juízo de Marx sobre o desenvolvimento capitalista e a avaliação deste autor sobre as comunidades originárias e não ocidentais. No que toca a história, ganhará centralidade a partir de então uma concepção *multilinear*<sup>102</sup> do desenvolvimento das sociedades. A revolução, nesse sentido, não é mais um desdobramento do desenvolvimento histórico.

Esse movimento de Marx resultará, inclusive, em modificações em *O Capital I* [1867] que aparecerá na segunda edição francesa [1875] deste texto. Essas mudanças vão impactar exatamente o capítulo sobre a *acumulação originária*, que vão no sentido de

---

<sup>102</sup> Cf. Anderson, 2019, p. 35.

compreender a particularidade da Europa, especificamente da Inglaterra, sem necessariamente tomá-la como modelo universal. Enquanto em 1867 Marx entende a Inglaterra como o clássico desenvolvimento do capitalismo em que os demais países devem ver seu futuro espelhado<sup>103</sup>, em 1873 Marx fala da experiência inglesa como particular. “Essa expropriação só se realizou de maneira radical na Inglaterra: por isso, esse país desempenhará o papel principal em nosso esboço” (Marx, [1873] 2013, p. 788). Tible, em diálogo com o pesquisador japonês Haruki Wada, vai enfatizar essa mudança<sup>104</sup> em que Marx percebe que algumas afirmações contidas em *O Capital I* não são exatamente universais, mas dizem respeito à Europa ocidental. “Tal afirmação contida em *O Capital* atém-se à Europa Ocidental. Logo, a Rússia e outros podem seguir caminhos distintos” (Tible, 2020, p. 77). Mais tarde, em carta enviada a uma revista russa, Marx reforçará essa tese de “que o que havia escrito sobre a inevitabilidade histórica só era válido para os países da Europa Ocidental - de onde saiu o capitalismo das entranhas do feudalismo e sua ordem econômica.” (Tible, 2020, p. 76). Consequentemente, a Europa Ocidental não é mais tomada como modelo universal. Para essa virada acontecer, Jean Tible realça os contatos de Marx com os russos e a influência dessas “‘outras’ lutas” no filósofo alemão, sobretudo, os debates sobre a Comuna Rural Russa (Tible, 2020, p. 72). Mais uma vez Marx é interpelado pelas lutas políticas.

Mais do que livrar-se de seu etnocentrismo, Marx “passa a valorizar por si mesmas as experiências e formas de resistência que ocorrem fora dos países da Europa Ocidental” (Tible, 2020, p. 93). Nesse horizonte crescem os estudos de Marx sobre as sociedades não ocidentais e com ela o impacto que as lutas nessas sociedades terá no projeto geral de Marx, isto é, a crítica da sociedade capitalista em um sentido revolucionário. Com efeito, para Anderson, “durante a década de 1860, tais assuntos se tornaram centrais para a análise de Marx sobre os movimentos da classe trabalhadora” (2019, p. 36). Tible mostra como os estudos e debates de Marx sobre essas outras sociedades concentravam-se em um “ponto fundamental” que estas “formações sociais” compartilhavam, ou seja, “a propriedade comum da terra”. Este “ponto-chave remete ao primeiro texto de Marx sobre uma questão material, no qual acompanha a discussão na Dieta renana para definir se a prática tradicional de colheita de lenha por parte dos pobres configurava-se num roubo ou não” (Tible, 2019, p. 93). Neste texto Marx debate sobre o sentido de propriedade e contrapõe a noção de propriedade comunal a propriedade privada, lembrando o início do capitalismo que consiste

---

<sup>103</sup> Cf. Marx, [1867] 2013, p. 78.

<sup>104</sup> Cf. Tible, 2020, p. 76.

na separação dos trabalhadores dos meios de produção. Marx retoma a importância da propriedade comum por dois motivos: “Por um lado, sua dissolução explica a origem da sociedade civil e do Estado e, por outro, sua possível regeneração - em outras formas - é compreendida em termos comunistas” (Tible, 2019, p. 93). De um Marx que via as organizações sociais primitivas como estorvo ao desenvolvimento da modernização capitalista chegamos a um Marx que olha para os comunismos originários como inspiração para a revolução comunista. Um Marx multilinear com uma perspectiva de “multiplicidade de tempos e de relações sociais que são, também, contemporâneas” (Tible, 201, p. 102). Ficou de lado a teleologia desenvolvimentista.

Assim como Marx olhou para as comunidades primitivas e para sua propriedade comum como caminho para a revolução comunista, Césaire também destaca o caráter anticapitalista de sociedades originárias em mais uma convergência com Marx. “Não eram apenas sociedades antecapitalistas, como foi dito, mas também sociedades anticapitalistas” (Césaire, 2020, p. 26). Ao cabo, vimos que o uso reflexivo que Marx faz do conceito de fetichismo aponta os efeitos do fetichismo, sobretudo, em si mesmo, isto é, na sociedade europeia. Césaire, também destacou os efeitos do colonialismo nos próprios colonizadores, implicando-os no processo histórico. “A colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra” (Césaire, 2020, p. 17). Nesse sentido, o poeta surrealista observa a reflexividade do colonialismo de maneira semelhante ao uso que Marx faz do conceito de fetichismo. Destarte, o colonialismo guarda “a verdade sobre as relações capitalistas da metrópole” (Marx, [1873] 2013, p. 836) revelando uma relação entre metrópole e colônia que a formulação fetichista tenta apagar. O nazismo, para Césaire, ajuda a desvelar a verdadeira face da civilização europeia na medida em que ela aplica a própria Europa a violência semelhante à colonialista aplicada nas colônias e por isso choca a civilização.

“Sim, valeria a pena estudar, clinicamente, em detalhes, os passos de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista e muito cristão do século XX que ele carrega consigo um Hitler sem saber, que Hitler *vive nele*, que Hitler é seu *demônio*, que se ele o vitupera, é por falta de lógica e, no fundo, o que ele não perdo em Hitler não é o crime em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime *contra o homem branco*, é a humilhação do *homem branco*, é de haver aplicado à Europa os procedimentos colonialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os *collier* da Índia e os negros da África” (Césaire, 2020, p. 18).

Com isso, Césaire mostra os efeitos reflexivos que o nazismo produziu ao lançar luz sobre a barbárie incutida no interior mesmo da chamada civilização europeia, mostrando como as fronteiras que tentam erigir entre a Europa e seu outro, são absolutamente permeáveis.

Portanto, se De Brosses formula o conceito de fetichismo pensando numa identidade fechada e imune às influências externas, Marx e Césaire mostram, na verdade, a porosidade dessa fronteira que De Brosses constrói. Nesse sentido, Marx reforça o seu anticolonialismo e reconsidera “os elos entre colonialismo e capitalismo, na forma de relações de poder essenciais ao capitalismo mundial, inclusive no suprimento das matérias-primas obtidas pelo *livre mercado*” (Tible, 2020, p. 66). Césaire, por sua vez, pensa na colonização produzindo efeitos para o colonizador e o colonizado, ou seja, demonstrando como que essa fronteira entre a Europa e seu outro não é tão rígida assim. Com efeito, enquanto em De Brosses o conceito de fetichismo produz escuridão sobre a história de seu objeto ao mesmo tempo em que projeta suas próprias trevas, o uso reflexivo feito por Marx é a lanterna que lança luz sobre a escuridão incluindo o artifício de projeção no outro da violência que constitui a Europa. No avesso do capitalismo temos o colonialismo praticado “nas colônias [onde a bela fantasia de uma Europa civilizada e independente de seu outro] se faz em pedaços” (Marx, [1872] 2013, p. 839).

## CONCLUSÃO

Apesar de Charles de Brosses formular o conceito de fetichismo a partir de um outro, ele erige esse conceito como uma fronteira a fim de constituir a identidade europeia sem admitir a influência de seu diferente. Por sua vez, a economia política executa um movimento semelhante, ao tomar a formação social capitalista como universal e eterna, ocultando o colonialismo como sua história e como seu outro fundamental para sua constituição. Marx, em que pese o seu eurocentrismo inicial, a partir da segunda metade dos anos 1850 criticou o fundo colonialista de ambas elaborações. A crítica a De Brosses aparece implicitamente no uso reflexivo do conceito de fetichismo, com o autor alemão demonstrando que o fetichismo que De Brosses aponta em sociedades não ocidentais está presente no interior da sociedade europeia. Já a economia política é criticada de maneira mais explícita no velamento do pressuposto histórico do capitalismo, isto é, o colonialismo. Desta maneira, ao final de *O Capital I* Marx mergulha nesse pressuposto e encerra a primeira parte de sua crítica analisando a *teoria moderna da colonização* ao arrepio da narrativa idílica da acumulação originária. Enquanto a economia política contava uma estória sobre as origens do capitalismo e igualmente sobre seu funcionamento, Marx percebeu que “nas colônias essa bela fantasia se faz em pedaços” (Marx, [1873] 2013, p. 839). Na verdade, este outro que De Brosses e a economia política tentam negar é fundamental para a Europa e o capitalismo. Césaire lembrará que a violência perpetrada pelo sistema colonial nas colônias, também aparecerá no interior da Europa. Portanto, as fronteiras e o horizonte fechado que De Brosses e a economia política tentou construir mostra-se uma fantasia ideológica, com efeitos legitimadores da ordem capitalista, ou seja, as coisas são assim e não podem ser diferentes, por conseguinte assim devem permanecer. Consequentemente, podemos tomar estes autores como “porta-vozes doutrinários” (Marx, [1873] 2013, p. 91) da burguesia. Todavia ao contrário do que estes ideólogos proclamam, as fronteiras entre a Europa e seu outro é muito mais porosa e cheia de pontes.

É verdadeiro e até mais comum entender a religião como “um reduto de reação, do obscurantismo e do conservadorismo” (Löwy, 2016, p. 33). Em suma, como uma espécie de anestésico diante das opressões e explorações do sistema burguês, ou seja, aquela dimensão social que, apesar de toda violência do capitalismo, manteria as engrenagens desse sistema lubrificadas e funcionando na medida em que contribui para a aderência das pessoas a esse sistema, apesar de sua face cruel. O estudioso da religião Allan Coelho debaterá a contradição em que o capitalismo gera ao mesmo tempo violência e desespero, mas também

fascínio. Para este autor, “o sistema capitalista articula duas facetas que parecem opostas: se por um lado produz exploração, dominação, exclusão e muitas vezes morte, por outro, gera fascínio pelo seu modelo de vida e de sucesso, atraindo a adesão das pessoas” (Coelho, 2021, p. 27).

Coelho ainda lembra que toda sociedade pensa os critérios a partir dos quais a violência é considerada legítima ou ilegítima, conseqüentemente, na sociedade moderna não seria diferente. Nesta, “a violência é considerada legítima quando é exercida por mecanismos previstos na legislação”. Contudo, algumas formas de pensar a questão ocultam esse mecanismo social de legitimação ou deslegitimação das violências. Estas formas dissimuladas de pensar “constituem-se cúmplices da exclusão ou da morte de muita gente” (Coelho, 2021, p. 27). Por consequência, as formulações de De Brosses e da economia política fazem coro a essa forma de pensamento quando buscam ocultar a história de sangue que constitui o capitalismo. Nesse horizonte a religião contribuiria para o amortecimento das relações sociais com o escopo de manter o funcionamento do capitalismo com sua violência, exploração e dominação. No entanto, considerando a ambigüidade do fenômeno religioso enquanto *expressão* da miséria real e *protesto* contra esta miséria; somada a interpelação das lutas do cristianismo de libertação na América Latina, buscamos compreender a religião como um fenômeno contraditório e em disputa, mas com potenciais interessantes numa perspectiva revolucionária como testemunha o movimento latinoamericano supracitado. O filósofo alemão Walter Benjamin explora a contradição do fenômeno religioso numa perspectiva bastante interessante em uma pequena resenha da obra *Bartholomé de Las Casas: Père des Indiens* [1928], de Marcel Brion, onde o filósofo crítico discute a atuação do bispo espanhol de Chiapas Bartolomeu de las Casas (1484-1566). Enquanto a colonização européia nas américas, sobretudo a igreja da europa, desumaniza os povos originários a partir “dos preceitos morais da Igreja católica” com o objetivo de legitimar o sistema de colonização, este bispo sai em defesa desses povos também fundamentado nestes mesmos preceitos e vê na “história colonialista dos povos europeus” um “processo pavoroso de conquista que transforma todo o novo mundo conquistado numa câmara de tortura” (Benjamin, 2013, p. 171).

Ademais, é importante destacar que Marx consegue perceber a autonomia relativa da filosofia enquanto fenômeno superestrutural, mas não faz o mesmo com a religião. Nesse sentido, a religião seria essencialmente negativa independente da formação social em que ela estivesse em relação e em que tempo fosse. Ora, essa avaliação marxiana é uma avaliação flagrantemente metafísica que vai além das possibilidades de análise de Marx. Embora não

fosse o escopo específico da crítica marxiana, as elaborações deste autor sobre o fenômeno religioso estão em flagrante desacordo com as análises de outros fenômenos superestruturais em sua autonomia relativa e sua relação com a estrutura de cada formação social. Exclusivamente no tema da religião, Marx “comete o erro de identificar a forma sócio-histórica atual e dominante da religião, enquanto instrumento de legitimação do capitalismo, como sua essência” (Noronha, 2017, p. 168), em que pese a compreensão da tensão entre *expressão* e *protesto* conforme já destacado. Ora, o desvio de tomar uma experiência específica como universal é justamente o desvio da economia política clássica denunciada por Marx, mas que ele reproduz aqui no tema da religião. Efetivamente, a identificação entre a forma concreta do cristianismo com sua essência e a relação imediata do cristianismo com o capitalismo “acaba negando ambos” (Noronha, 2017, p. 168), isto é, o capitalismo e o cristianismo. Por conseguinte, estamos de acordo com este leitor de Marx que

“seria um exercício metafísico e incoerente com a proposta lógico-metodológico marxiana defender o necessário fim do fenômeno religioso - seria considerar a religião ou a teologia como ‘teoria pura’ -, algo que só poderá ser verificado caso se concretize historicamente o ‘reino da liberdade’” (Noronha, 2017, p. 169).

Desta forma, nossa leitura caminhou no sentido de 1) Iluminar a ambiguidade dialética da religião enquanto *expressão* e *protesto*. 2) Considerando a interpelação que Marx sofre pelas lutas de seu tempo, conforme destacado por Tible (2021), buscamos interpelar a ambiguidade da abordagem do fenômeno religioso privilegiando *a religião como protesto* à luz da experiência histórica do *cristianismo de libertação*. Assim como as lutas contemporâneas a Marx o interpelou, pensamos que as lutas atuais devem interpelar a leitura que fazemos de Marx. 3) Ademais, consideramos a centralidade da teoria do fetichismo como a permanência da importância da crítica do fenômeno religioso enquanto *crítica dos deuses terrestres*.

Após a publicação do primeiro volume de *O Capital*, Marx desenvolveu um crescente interesse por sociedades não ocidentais. Os estudos de Marx sobre estas sociedades outras geram um grande impacto nas formulações marxianas. Sua concepção de história supera a teleologia. O seu colonialismo também é superado. A Europa deixa de ser o modelo universal, como já destacamos. Todavia, mais do que superar concepções unilaterais, Marx viu nestas formações sociais distintas da europeia caminhos possíveis. Essa mudança ocorre, como tantas outras no laboratório Marx, em virtude da interpelação que o filósofo alemão sofre das lutas nestas sociedades. O debate com a revolucionária Vera Zasulich (1849-1919)



sobre a Comuna Rural Russa<sup>105</sup> é um bom exemplo dessa interpelação que orienta a correção de rota de Marx a respeito de sua avaliação sobre estas sociedades. Em 1848 Marx falava das comunidades primitivas como um estorvo para o desenvolvimento da revolução, agora em 1882 Marx cogita a possibilidade da “propriedade comum da terra na Rússia [...] servir de ponto de partida para uma evolução comunista” (Marx, [1882] 2010, p. 73). “O que provocou tal mudança? Como vimos, isso se deve ao contato com as lutas e com os movimentos revolucionários russos” (Tible, 2020, p. 81).

Esse interesse crescente não vai no sentido de encontrar

“novas origens da humanidade, mas sim para investigar novas possíveis forças revolucionárias. Isso o leva a não encaixar mais outras realidades sociais num esquema universal de estágios pré-estabelecidos e sim em priorizar uma compreensão dos potenciais dessas lutas ‘outras’” (Tible, 2020, p. 108).

Por certo, as pesquisas de Marx abrem o horizonte para pensar uma perspectiva multilinear<sup>106</sup> da história, inclusive no que toca “a narração linear, centro em direção à periferia” (Tible, 2020, p. 102). Na periferia está a verdade dos centros capitalistas, nela ganha-se em clarividência o caráter vampiresco do capital, isto é, que ele só é possível a partir da permanente “expropriação do trabalhador” (Marx, [1873] 2013, p. 844). Contudo, na periferia mostra-se a verdade do centro também na “persistência das formas comunais diante das tentativas do colonialismo ocidental” (Anderson, 2019, p. 353). A partir dessa concepção multilinear da história Marx estabelece “um elo entre passado e futuro, tradição e porvir, que vários marxistas perceberam” (Tible, 2021, p. 104). Essa ligação é feita, sobretudo, através do *comunismo*, isto é, da ligação entre o *comunismo primitivo* e o *comunismo do por vir*. Nesse sentido, “um elo entre o comunismo primitivo e o comunismo moderno”, ou seja, a união entre “o pré e o pós-capitalismo” (Tible, 2020, p. 99). Marx pensa no presente, um desvio pelo passado rumo ao futuro.

Por fim, também podemos perceber um Marx, que apesar de ter como foco central a crítica do capital que se universaliza por todo o globo, não deixa de entender as especificidades e potencialidades das sociedades não europeias. Mais do que isso, um Marx das margens que “desenvolveu uma teoria dialética da mudança social que não era nem unilinear nem exclusivamente baseada na questão de classe” (Anderson, 2019, p. 354). Ou seja, embora a questão de classe tenha papel fundamental em um sentido anticapitalista, Marx não deixou de compreender a importância da questão racial, sobretudo, da relação entre o capitalismo e a escravidão. Certamente, assim como não pretendemos transformar Marx

<sup>105</sup> Cf. Tible, 2020, p. 72.

<sup>106</sup> Cf. Anderson, 2019, p. 34.

em um “filósofo da diferença” (Anderson, 2019, p. 355), também não queremos reduzi-lo a seu eurocentrismo de determinada época de sua crítica da sociedade burguesa, mas ressaltá-lo em suas potencialidades revolucionárias diante do complexo cenário contemporâneo. Apesar de insuficiente, um autor ainda imprescindível no enfrentamento ao capitalismo que explora e oprime a maioria das pessoas.

## REFERÊNCIAS

*Karl Marx*

- MARX, Karl. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro** [1840-1841]. São Paulo: Boitempo, 2018.
- \_\_\_\_\_. **Os despossuídos**: debates sobre a lei referente ao furto de madeira [1842]. São Paulo: Boitempo, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos** [1844]. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel** [1843-1844]. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã** [1845-1846]. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Manifesto Comunista** [1848]. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. O método da economia política. Terceira parte da “Introdução à crítica da economia política” [1857]. [Tradução Fausto Castilho]. **Crítica Marxista**, São Paulo, n. 30. pp. 103-125, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Grundrisse** [1857]. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política** [1859]. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- \_\_\_\_\_. **A forma mercadoria**: escritos sobre a teoria do valor [1857-1867]. São Paulo: Lavrapalavra, 2021.
- \_\_\_\_\_. **A mercadoria** [1873]. [Tradução, Apresentação e Comentários: Jorge Grespan]. São Paulo: Ática, 2006.
- \_\_\_\_\_. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I, [1867-73]. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Cartas sobre O Capital** [1845-1895]. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Collected Works**. V. 40, Letters [1856-1859]. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 2010.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Collected Works**. V. 42, Letters [1864-1868]. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 2010.

### *Outros*

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx** [1960-1967]. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

\_\_\_\_\_. De *O Capital* à filosofia de Marx [1965]. In: ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler O Capital**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, pp. 11-74, 1979.

ALVES, Rubem. **O que é a religião?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental; Nas trilhas do materialismo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2019.

ANDERSON, Kevin. **Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais**. São Paulo: Boitempo, 2019.

ARNDT, Andreas. Para além do idealismo e do materialismo: o conceito hegeliano de dialética e a crítica de Marx às “mistificações” hegelianas. **Dialectus**, Ano 9, n. 18, pp. 25-38, 2020.

ASSMANN, Hugo. O uso de símbolos bíblicos em Marx. In: ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado: ensaios sobre economia e teologia**. São Paulo: Vozes, 1989.

BACKHAUS, Hans-Georg. On the Dialectics of the Value-Form. **Thesis Eleven**, v. 1, 1, pp. 94-98, 1980.

BELLOFIORE, Riccardo; RIVA, Tommaso Redolfi. The Neue Marx-Lektüre: Putting the critique of political economy back into the critique of Society. **Radical Philosophy**, 189, Jan/Feb, 2015, pp. 24-36.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, manual de instruções**. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Espetáculo, fetichismo, ideologia.** (Um livro inacabado). Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2019.

\_\_\_\_\_. Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política [2009]. In: MARX, Karl. **A questão judaica.** São Paulo: Boitempo, pp. 9-29, 2010.

\_\_\_\_\_. LÖWY, Michael. **Centelhas: marxismo e revolução no século XXI.** São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Marxismo, modernidade e utopia.** São Paulo: Xamã, 2000.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A crítica de Marx à inversão hegeliana da ideia como sujeito e do homem e de suas produções como predicados. **Dialectus**, Ano 9, n. 18, pp. 219-234, 2020.

COELHO, Allan da Silva. **Capitalismo como religião: Walter Benjamin e os teólogos da libertação.** São Paulo: Recriar, 2021.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro; A origem do mito da modernidade; Conferências de Frankfurt.** Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Las metáforas teológicas de Marx** [1993]. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação: Um panorama de seu desenvolvimento.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

ELBE, Ingo. Between Marx, Marxism, and Marxisms: Ways of Reading Marx's Theory. **Viewpoint Magazine**, October 21, 2013.

FLECK, Amaro. Sobre a estrutura expositiva do primeiro livro de *O Capital*, um estudo. **Peri**. v. 3, n. 1, pp. 29-60, 2011.

\_\_\_\_\_. O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação. **Ethic@**. v. 11, n. 1, pp. 141-158, 2012.

FULDA, Hans Friedrich. Tese para a dialética como método de exposição (no "Capital" de Marx), [1974]. **Crítica Marxista**. Campinas, n. 45, pp. 109-116, 2017.

GRESPLAN, Jorge. Marx, crítico da teoria clássica do valor. **Crítica Marxista**.

Campinas, n. 12, pp. 59-76, 2001.

\_\_\_\_\_. A dialética do avesso. **Crítica Marxista**. Campinas, n. 14, pp. 26-47, 2002.

\_\_\_\_\_. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2019.

\_\_\_\_\_. **Marx**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2021.

HEINRICH, Michael. **Karl Marx**: e o nascimento da sociedade moderna. V. 1, 1818-1841. São Paulo: Boitempo, 2018.

\_\_\_\_\_. **An introduction to the three volumes of Karl Marx's *Capital***. New York: Monthly Review Press, 2012.

\_\_\_\_\_. Os invasores de Marx: sobre os usos da teoria marxista e as dificuldades de uma leitura contemporânea. **Crítica Marxista**, n. 38, pp. 29-39, 2014.

\_\_\_\_\_. O que realmente sabemos sobre o método da crítica da economia política? **Zero à Esquerda**. São Paulo, 22 de Outubro de 2021. Disponível em: <<https://zeroaesquerda.com.br/index.php/2021/10/22/michael-heinrich-o-que-realmente-sabemos-sobre-o-metodo-da-critica-da-economia-politica/>>. Acesso em: 20 de Outubro de 2022.

\_\_\_\_\_. Indivíduo, personificação e dominação impessoal na crítica da economia política de Marx. **Zero à Esquerda**. São Paulo, 2 de Dezembro de 2021. Disponível em: <<https://zeroaesquerda.com.br/index.php/2021/12/02/michael-heinrich-individuo-personificacao-e-dominacao-impessoal-na-critica-da-economia-politica-de-marx/>>. Acesso em: 20 de Outubro de 2022.

HINKELAMMERT, Franz. A visibilidade do invisível e a invisibilidade do visível: a análise do fetichismo em Marx. In: \_\_\_\_\_. **As armas ideológicas da morte** [1977]. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

\_\_\_\_\_. A crítica da economia política, a crítica da religião e o humanismo da práxis. In: \_\_\_\_\_. **A maldição que pesa sobre a lei**: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_\_. Assim no céu como na terra. In: \_\_\_\_\_. **A maldição que pesa sobre a lei**: As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_\_. **Hacia una crítica de la razón mítica**: El laberinto de la modernidad

(Materiales para la discusión). São José, Costa Rica: Arlekin, 2007.

\_\_\_\_\_. La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis. **Economía & Sociedad**, v. 24, n 55, pp. 120-137, 2019.

HUBMANN, Gerald. Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe. **Crítica Marxista**. n. 34, pp. 33-49, 2012.

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo de libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo/Expressão Popular, 2016.

\_\_\_\_\_. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARXHAUSEN, Thomas. História crítica das Obras completas de Marx e Engels. **Crítica Marxista**, n. 39, pp. 95-124, 2014.

MÜLLER, Marcos Lutz. Exposição e Método Dialético em “O Capital”. In: **Boletim SEAF**, n. 2, Belo Horizonte, 1982.

MUSTO, Marcello. A formação da crítica de Marx à economia política: dos estudos de 1843 aos *Grundrisse*. **Crítica Marxista**, n. 33, pp. 31-65, 2011.

\_\_\_\_\_. Revisitando a concepção de alienação em Marx. In: DEL ROIO, Marcos (Org.). **Marx e a dialética da sociedade civil**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, pp. 61-93.

NETTO, José Paulo. **Karl Marx: uma biografia [1818-1883]**. São Paulo: Boitempo, 2020.

NORONHA, Vitor César Zille. **Da crítica à religião à teoria do fetichismo**. 2017. 185 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

OLIVEIRA, Hélio Ázara de. Considerações sobre a Dialética do Abstrato e do Concreto na Circulação Simples de *O Capital*. **Cadernos CEMARX**. n. 6, pp. 29-44, 2009.

\_\_\_\_\_. Capital: subjetividade e relação. In: DEL ROIO, Marcos (Org.). **Marx e a dialética da sociedade civil**. São Paulo: Cultura Acadêmica, pp. 275-295, 2014.

\_\_\_\_\_. **A circulação simples como epiderme da experiência capitalista**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

REICHELT, Helmut. Que método Marx ocultou? [2008]. **Crítica Marxista**. Campinas, n. 33, pp. 67-82, 2011.

\_\_\_\_\_. **Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.

\_\_\_\_\_. From the Frankfurt School to Value-Form Analysis. **Thesis Eleven**, v. 1, 1, pp. 166-169, 1982.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de *O Capital* de Karl Marx** [1968]. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2001.

SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo: colonizar o Outro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SANJUÁN, César Ruiz. La dialéctica como forma de exposición científica. **Pensamiento**. v. 66, n. 249, pp. 731-753, 2010.

\_\_\_\_\_. El fetichismo de las relaciones sociales en el sistema capitalista. **Práxis Filosófica**. n. 33, pp. 191-206, 2011.

\_\_\_\_\_. Desarrollo conceptual y evolución histórica: consideraciones sobre los límites de la dialéctica. **Ágora: Papeles de Filosofía**. v. 32, n. 1, pp. 43-61, 2013.

SILVA, Jair Batista. Apontamentos sobre a “inversão em Marx”. **Temáticas**. Campinas, 15 (29), pp. 13-45, 2007.

THEUNISSEN, Michael. Crise do poder: Teses para a teoria da contradição dialética [1975]. **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, v. 24; n. 1, pp. 183-196, Janeiro-Junho, 2019.

TIBLE, Jean. **Marx selvagem**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

TSE-TUNG, Mao. **Sobre a prática; Sobre a contradição** [1937]. São Paulo: Expressão Popular, 2009.