

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PEDRO POMPEO PISTELLI FERREIRA

ACENDER FAGULHAS DE INSURGÊNCIA COMUNITÁRIA NA ESCURIDÃO:
ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA DA FORMA-VALOR E DA FORMA JURÍDICA
DESDE DUSSEL, ECHEVERRÍA E GARCÍA LINERA

CURITIBA

2024

PEDRO POMPEO PISTELLI FERREIRA

ACENDER FAGULHAS DE INSURGÊNCIA COMUNITÁRIA NA ESCURIDÃO:
ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA DA FORMA-VALOR E DA FORMA JURÍDICA
DESDE DUSSEL, ECHEVERRÍA E GARCÍA LINERA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito,
Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, como
requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Direito. 29 de
fevereiro de 2024.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Prestes Pazello

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS JURÍDICAS

Ferreira, Pedro Pompeo Pistelli

Acender fagulhas de insurgência comunitária na
escuridão: elementos para uma crítica da forma-valor e da
forma jurídica desde Dussel, Echeverría e García Linera /
Pedro Pompeo Pistelli Ferreira. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná,
Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em
Direito.

Orientador: Ricardo Prestes Pazello.

1. Crítica jurídica. 2. Direito - Crítica e interpretação.
I. Pazello, Ricardo Prestes. II. Título. III. Universidade Federal
do Paraná.

Bibliotecário: Pedro Paulo Aquilante Junior – CRB-9/1626

ATA Nº431

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM DIREITO

No dia vinte e nove de fevereiro de dois mil e vinte e quatro às 14:00 horas, na sala de Defesas - 317 - 3º andar, Prédio Histórico da UFPR - Praça Santos Andrade, 50, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **PEDRO POMPEO PISTELLI FERREIRA**, intitulada: **ACENDER FAGULHAS DE INSURGÊNCIA COMUNITÁRIA NA ESCURIDÃO: ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA DA FORMA-VALOR E DA FORMA JURÍDICA DESDE DUSSEL, ECHEVERRÍA E GARCÍA LINERA**, sob orientação do Prof. Dr. RICARDO PRESTES PAZELLO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: RICARDO PRESTES PAZELLO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), CELSO LUIZ LUDWIG (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), RODRIGO CZAJKA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MOISES ALVES SOARES (UNIVERSIDADE FEDERAL DE JATAÍ), ADRIANO NASCIMENTO SILVA (UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, RICARDO PRESTES PAZELLO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: Aprovado, com louvor e recomendação de publicação.

CURITIBA, 29 de Fevereiro de 2024.

Assinatura Eletrônica

03/03/2024 23:10:56.0

RICARDO PRESTES PAZELLO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

01/03/2024 17:21:35.0

CELSO LUIZ LUDWIG

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

01/03/2024 14:46:42.0

RODRIGO CZAJKA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

01/03/2024 17:43:14.0

MOISES ALVES SOARES

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE JATAÍ)

Assinatura Eletrônica

04/03/2024 14:24:39.0

ADRIANO NASCIMENTO SILVA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **PEDRO POMPEO PISTELLI FERREIRA** intitulada: **ACENDER FAGULHAS DE INSURGÊNCIA COMUNITÁRIA NA ESCURIDÃO: ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA DA FORMA-VALOR E DA FORMA JURÍDICA DESDE DUSSEL, ECHEVERRÍA E GARCÍA LINERA**, sob orientação do Prof. Dr. RICARDO PRESTES PAZELLO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 29 de Fevereiro de 2024.

Assinatura Eletrônica

03/03/2024 23:10:56.0

RICARDO PRESTES PAZELLO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

01/03/2024 17:21:35.0

CELSO LUIZ LUDWIG

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

01/03/2024 14:46:42.0

RODRIGO CZAJKA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

01/03/2024 17:43:14.0

MOISES ALVES SOARES

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE JATAÍ)

Assinatura Eletrônica

04/03/2024 14:24:39.0

ADRIANO NASCIMENTO SILVA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS)

Ao meu povo latino-americano,
que ainda canta, brinca e festeja,
apesar de tudo.

AGRADECIMENTOS

Escrevo os presentes agradecimentos com a consciência um tanto neblinada pelos tempos conturbados que atravessaram o processo de construção da presente tese. Inevitavelmente, esquecerei de nomes importantes de pessoas que me acompanharam e fizeram parte dessa trajetória quadrienal de construção do presente texto, o que, portanto, faz com que eu prefira um tom mais geral e conciso.

Agradeço ao apoio e carinho oferecido pela minha família, da qual destaco minha mãe Angela, meu pai Haroldo, meu irmão Gabriel e minha madrinha Ivone. Retornar ao apartamento da minha infância e adolescência (seja para tomar um café com vocês, almoçar, ver um jogo de futebol ou produzir uma quantidade de marmitas que alimentaria um batalhão) foi um refúgio indispensável para me recarregar e conseguir concluir as tarefas do doutorado. Incluo também a minha família ampliada, especialmente os meus irmãos Renata, Fernando, Suzana e Daniel.

Agradeço à minha companheira, Isabelle, por ter me ajudado e me aturado nos momentos mais difíceis e angustiantes do processo de escrita. Quando a ansiedade e a pressão pareciam sombras monstruosas que me esmagavam, você sempre esteve ali para me trazer de volta à realidade. Além disso, sou grato pelo companheirismo durante todos esses anos, que sempre tornou mais fácil mesmo as mais complicadas situações, da pandemia ao luto. Sou grato também aos meus sogros, Carmem e Marcos, pela companhia nos almoços, cafés e corridas ao longo dos anos, também momentos que recordo ternamente em meio às atribulações do doutorado.

Agradeço às amigadas que estabeleci e mantive ao longo do caminho, incluindo as pessoas que me acompanham desde o ensino médio, as que conheci na graduação ou na pós-graduação. Em meio ao distanciamento social e às tarefas do doutorado, sinto-me especialmente relapso com esse grupo de pessoas, mas guardo com carinho nossas conversas, intercâmbios intelectuais (nada jurídicos!) e escapes lúdicos diante das pressões cotidianas de produtividade.

Agradeço ao Núcleo de Direito Cooperativo e Cidadania (NDCC-UFPR) e ao Centro de Investigações em Economia Política, Movimentos Populares e Direito Insurgente na América Latina (CIEMPRE InSUR) como espaços de reunião, discussão e colaboração com diversos companheiros e companheiras preocupados em compreender e transformar o mundo. Em especial, menciono o nome da professora Liana Maria da Frota Carleial, cuja inteligência, altivez e profundo compromisso intelectual com o povo brasileiro certamente marcaram não apenas a mim, mas a todas as pessoas que circularam pelos dois grupos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, de modo a mencionar os professores, técnicos e discentes como coletividade que permitiu a realização de meu doutorado, a partir de um conjunto de esforços, trabalhos e disposições para ajudar nas disciplinas, na escrita do texto e na adequação ritual a todos os requisitos burocráticos necessários para a minha formação.

Agradeço ao meu orientador, Ricardo Prestes Pazello, pelo imenso cuidado e atenção dedicados ao presente trabalho, que remonta desde as longas discussões sobre formulação do objeto e problema de pesquisa até as mais prosaicas e detalhadas correções de minúcias do texto enviado. Como um autêntico *amauta*, sua capacidade de ensinar-aprender desde a práxis de libertação latino-americana moldou radicalmente meu projeto político-intelectual de pesquisa, abarcando doze anos desde nossa primeira orientação de iniciação científica, que passam pela admissão no doutorado justamente quando eu completava belchiorianos vinte e cinco anos e terminam agora, apenas formalmente, com a apresentação da presente tese como compromisso com o direito insurgente e com a crítica marxista ao direito e à dependência latino-americana.

Agradeço também aos membros das bancas de avaliação do presente trabalho, Adriano Nascimento Silva, Celso Luiz Ludwig, Moisés Alves Soares e Rodrigo Czajka, pela oportunidade de dialogar por várias horas e em alto nível sobre um tema que obsessivamente me fascina, além das importantes considerações, adições e comentários que foram sugeridos para melhorar o presente trabalho. Fico contente em saber que esse é apenas um dos vários momentos de debates e colaboração que ainda realizaremos.

Enfim, agradeço ao povo trabalhador latino-americano e brasileiro, cujo trabalho como dispêndio de sangue, suor e nervos não apenas permitiu a produção dos valores de uso que reproduzem física e espiritualmente o corpo que escreve as presentes linhas, mas também teve uma parcela de si transformada em impostos que, em pequena parte, foram destinados ao custeio de minha bolsa de doutorado pelo Centro de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior. Por consequência, agradeço à CAPES pela oportunidade de viver da minha pesquisa e, mais que isso, reassumo enfaticamente meu compromisso de fazer valer esse sacrifício das horas de trabalho de meu povo.

La canción no soluciona nada,
pero puede encender chispitas en la oscuridad

(Daniel Viglietti)

Por tus antiguas rebeldías
y por la edad de tu dolor,
por tu esperanza interminable, mi amor,
yo quiero vivir en vos.

Para sembrarte de guitarra,
para cuidarte en cada flor,
y odiar a los que te castigan, mi amor,
yo quiero vivir en vos.

(*Serenata para la tierra de uno*, María Elena Walsh)

RESUMO

O presente trabalho busca realizar uma leitura da crítica da forma-valor realizada pelo marxismo latino-americano contemporâneo em diálogo com a crítica marxista ao direito originalmente proposta pelos teóricos soviéticos defensores do horizonte de extinção da forma jurídica e com as teses do direito insurgente brasileiro. Mais especificamente, almeja-se reler criativamente as categorias “trabalho vivo” de Enrique Dussel, “valor de uso” de Bolívar Echeverría e “forma comunidade” de Álvaro García Linera como expressões de categorias que funcionam como um contraste antagônico diante das regras de acumulação capitalista de incessante procura pela valorização do valor. Ou seja, constituem um não-valor. Para tanto, adota-se uma metodologia de investigação ancorada no encontro entre a teoria materialista da cultura de Echeverría com os métodos da análise documental. Nesse sentido, a ordem de exposição da presente pesquisa parte de um esforço para assentar as bases do debate mais geral que circunda os textos selecionados para análise. Aqui, apresenta-se o marxismo criativo latino-americano como uma corrente teórica que busca desalamburar o emparedamento entre um esoterismo-teoricismo e um exoterismo-praticismo e cuja expressão na crítica marxista ao direito no Brasil consiste na teoria do direito insurgente. Dussel, Echeverría e García Linera, então, aparecem como exemplos de esforços teóricos que compartilham esse ímpeto constitutivo do marxismo criador latino-americano. Assim, realiza-se a investigação da contraposição entre valor e não-valor em cada um dos autores. Dussel trabalha uma aproximação complexa entre forma-valor (lido ontologicamente como o Ser do capital) e o não-valor representado no trabalho vivo. Echeverría descreve a tensão entre valor e valor de uso como contradição entre a forma puramente social do valor que se valoriza e a forma social-natural como organização coletiva dos sistemas de capacidades-necessidades para atender às demandas de uma comunidade. García Linera constata o enfrentamento da lógica totalizante do capitalismo como expansão incessante da civilização do valor contra as formas comunitárias e ancestrais de reprodução da vida humana, que trazem a potencialidade de, se universalizadas, pôr fim às formas sociais do capital. Posteriormente, aplica-se uma leitura criativa das reflexões desses autores, buscando encontrar nelas um discurso implícito sobre a forma jurídica em sua vinculação com a forma-valor. Será possível perceber uma série de temas caros à crítica marxista ao direito, como a questão da subjetividade jurídica, do contrato de trabalho entre trabalhador e capitalista, da equivalência ou injustiça que perpassa esse acordo, da invisibilização da relação de exploração e os horizontes de transcendência de uma ordem jurídico-política dada. Desses encontros entre valor, não-valor e forma jurídica, chega-se a uma categorização propositiva: a da não-forma da insurgência comunitária. A dimensão trifacética dessa categoria pretende, enfim, enfatizar a ontonegatividade da crítica marxista ao direito (a forma jurídica é uma forma social do capital que desaparece junto com o modo de produção capitalista), a insurgência como envolvimento prático com um horizonte de transformação radical desde a organização dos movimentos populares e a comunidade como expressão positiva de uma nova organização coletiva que resgate audaciosamente as experiências de povos não-capitalistas para postular o futuro comum que não será subsumido às formas específicas do capital, tal como a forma-valor e a forma jurídica.

Palavras-chave: crítica ao direito; direito insurgente; Enrique Dussel; Bolívar Echeverría; Álvaro García Linera.

ABSTRACT

The present work seeks to read the critique of value-form carried out by contemporary Latin American Marxism in dialogue with the Marxist critique of law originally proposed by Soviet theorists associated with the withering of Law-form, which is rewritten by the theory of Brazilian Insurgent Law. More specifically, it aims to creatively reread the categories “living labor” by Enrique Dussel, “use value” by Bolívar Echeverría and “community form” by Álvaro García Linera as expressions of ideas that operate as an antagonistic contrast that faces off the rules of capitalist accumulation as an incessant search for the valorization of value. In other words, they constitute a non-value. To this end, the elected methodology is based on the encounter between Echeverría's materialist theory of culture and the methods of documentary analysis. In this sense, the order of exposition of this research starts with an effort to lay the foundations of the general discussion that surrounds the texts selected for analysis. Here, Latin American creative Marxism is presented as a theoretical current that seeks to unravel the entanglement between an esotericism-theoricism and an exotericism-practicalism and whose expression in the Marxist critique of law in Brazil is the theory of Insurgent Law. Dussel, Echeverría and García Linera, then, appear as examples of theoretical efforts that share this constitutive impetus of Latin American creative Marxism. Thus, the investigation on the contrast between value and non-value in each of the authors is carried out. Dussel works on a complex approach between value-form (understood ontologically as the Being of capital) and the non-value represented in living labor. Echeverría describes the tension between value and use value as a contradiction between the purely social form of value that seeks valorization and the social-natural form as a collective organization of systems of needs-abilities in order to meet the demands of a community. García Linera notes the confrontation between the totalizing logic of capitalism as an incessant expansion of the civilization of value against the communal and ancestral forms of human life reproduction, which have the potential, if universalized, to put an end to the social forms of capital. Subsequently, a creative reading of these authors' reflections is applied, seeking to find in them an implicit discourse on the law-form in its connection with the value-form. It will be possible to recognize a string of themes dear to the Marxist critique of law, such as the issues of legal subjectivity, of the employment contract between worker and capitalist, of the equivalence or injustice that pervades this agreement, of the invisibility that revolves the relationship of exploitation and of the horizons to reach the transcendence of a given legal-political order. From these confluences between value, non-value and law-form, we arrive at the main result of the research: the proposition of the community insurgency's non-form as a category. The three-pronged dimension of this categorization aims, finally, to emphasize the ontonegativity of the Marxist critique of law (the law-form is a capitalist social form that withers away with the capitalist mode of production), the role of insurgency as a practical mobilization with a horizon of radical transformation made with the organization of popular and grassroots movements, and the community as a positive expression of a new collective organization that boldly rescues the experiences of non-capitalist peoples in order to postulate a common future that will not be subsumed under the specific forms of capital, such as the value-form and the law-form.

Keywords: Critique of Law; Insurgent Law; Enrique Dussel; Bolívar Echeverría; Álvaro García Linera.

RESUMEN

El presente trabajo busca realizar una lectura de la crítica a la forma-valor realizada por el marxismo latinoamericano contemporáneo en diálogo con la crítica marxista del derecho propuesta originalmente por los teóricos soviéticos defensores del horizonte de extinción de la forma jurídica y con las tesis del derecho insurgente brasileño. Más específicamente, hay la pretensión de releer creativamente las categorías “trabajo vivo” de Enrique Dussel, “valor de uso” de Bolívar Echeverría y “forma comunitaria” de Álvaro García Linera como expresiones de categorías que funcionan como contraste antagónico frente a la lógica de la acumulación capitalista como una búsqueda incesante de la valorización del valor. En otras palabras, ellas constituyen un no-valor. Para ello se adopta una metodología de investigación anclada en el encuentro entre la teoría materialista de la cultura de Echeverría y los métodos de análisis documental. En este sentido, el orden de exposición de esta investigación empieza desde un esfuerzo por sentar las bases del debate más general que rodea a los textos seleccionados para el análisis. Aquí, el marxismo creativo latinoamericano se presenta como una corriente teórica que busca desalambrar el atrapamiento entre un esoterismo-teorismo y un exoterismo-practicismo y cuya expresión en la crítica marxista al derecho en Brasil consiste en la teoría del derecho insurgente. Dussel, Echeverría y García Linera, entonces, emergen como ejemplos de esfuerzos teóricos que comparten este ímpetu constitutivo del marxismo creativo latinoamericano. Así, se lleva a cabo la investigación del contraste entre valor y no-valor en cada uno de los autores. Dussel trabaja en un enfoque complejo entre la forma-valor (leída ontológicamente como el Ser del capital) y el no-valor representado en el trabajo vivo. Echeverría describe la tensión entre valor y valor de uso como una contradicción entre la forma puramente social del valor que se valoriza y la forma social-natural como una organización colectiva de sistemas de capacidades-necesidades ordenada para satisfacer las demandas de una comunidad. García Linera señala el enfrentamiento de la lógica totalizadora del capitalismo como expansión incesante de la civilización del valor contra las formas comunitarias y ancestrales de reproducción de la vida humana, que tienen el potencial, si se universalizan, de poner fin a las formas sociales del capital. Posteriormente, se aplica una lectura creativa de las reflexiones de estos autores, buscando encontrar en ellas un discurso implícito sobre la forma jurídica en su conexión con la forma-valor. Será posible percibir una serie de temas cercanos a la crítica marxista del derecho, como la cuestión de la subjetividad jurídica, del contrato de trabajo entre trabajador y capitalista, de la equivalencia o injusticia que impregna este acuerdo, de la invisibilidad de la relación de explotación y de los horizontes de trascendencia de un determinado orden jurídico-político. De estos encuentros entre valor, no-valor y forma jurídica, llegamos al principal resultado de la investigación: la formulación de la categoría de la no-forma de la insurgencia comunitaria. La triple dimensión de esta categorización apunta, finalmente, al intento de enfatizar la ontonegatividad de la crítica marxista del derecho (la forma jurídica es una forma social del capital que desaparece junto con el modo de producción capitalista), de reclamar la insurgencia como un involucramiento práctico con una mirada de transformación radical desde la organización de los movimientos populares y de detectar la comunidad como expresión positiva de una nueva organización colectiva que rescate audazmente las experiencias de los pueblos no-capitalistas para postular un futuro común que no quede subsumido bajo las formas específicas del capital, como la forma-valor y la forma jurídica.

Palabras-clave: Crítica del Derecho; Derecho Insurgente; Enrique Dussel; Bolívar Echeverría; Álvaro García Linera.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. As antigas rebeldias de onde partimos: marxismo latino-americano entre a problemática da forma e a práxis dos movimentos populares	30
1.1. Até que nem tanto ‘exotérico’ assim: o marxismo crítico latino-americano entre a crítica da colonialidade e a problemática da forma	31
1.1.1. Pode a problemática da forma resumir o marxismo?: sobre marxismos dogmático, ocidental e novas leituras de Marx	32
1.1.2. A desalamburar o emparedamento do exoterismo-esoterismo: marxismo latino-americano, críticas da colonialidade e leitura criadora de Marx	40
1.2. Direito insurgente: uma proposta para desalamburar o emparedamento do exoterismo-esoterismo na crítica ao direito	47
1.2.1. O Direito Insurgente diante de escombros: o acerto de contas com o exoterismo das teorias críticas do direito brasileiras	48
1.2.2. O Direito Insurgente diante do abstencionismo: o acerto de contas com o esoterismo do marxismo jurídico brasileiro	53
1.2.3. Direito Insurgente e relações jurídicas dependentes: estudo da realidade latino-americana e a superação do emparedamento exoterismo-esoterismo	58
1.3. Ler ‘O Capital’, incendiar a política: Dussel, Echeverría e García Linera como tríade para pensar o não-valor desde a crítica da economia política	65
1.3.1. Critérios críticos e a pertinência da tríade trabalho vivo, valor de uso e comunidade para ler o marxismo latino-americano	65
1.3.2. Marxismo criativo latino-americano contra um marxismo manualesco: panoramas entre texto e contexto nas obras de Dussel, Echeverría e García Linera	76
2. A passagem da forma valor ao não-valor em Dussel, Echeverría e García Linera.....	91
2.1. As relações de valor e a cisão das formas sociais: análise da forma e forma-valor em Pachukanis	91
2.2. Contra a totalidade do capital, a exterioridade do trabalho vivo: a contradição entre forma-valor e não-valor em Enrique Dussel	99
2.2.1. Trabalho vivo contra trabalho morto, vida comunitária contra forma social: a contradição entre forma-valor e não valor em ‘La producción teórica de Marx’	99
2.2.2. A exterioridade da ciência antifetichista: a contradição entre forma-valor e não valor em ‘Hacia un Marx Desconocido’	111
2.2.3. A essência tornada regra contra o não-valor do trabalho vivo e da comunidade: a contradição entre forma-valor e não valor em ‘El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana’	117
2.3. Valor de uso e forma social-natural contra a valorização do valor e sua forma puramente social: a contradição entre forma-valor e não-valor em Bolívar Echeverría	120
2.3.1. O ímpeto de valorização do valor e o processo produtivo-consuntivo de bens: a contradição entre valor e valor de uso nos ensaios sobre a crítica da economia política	121
2.3.2. O parasitismo do valor como forma puramente social e o sistema social-natural de capacidades-necessidades: a contradição entre valor e valor de uso nos ensaios sobre a forma social-natural	133

2.3.3. A temporalidade produtivista da modernidade capitalista e a cotidianidade anticapitalista: contradição entre valor e valor de uso nos ensaios sobre a reivindicação do político.....	143
2.4. A forma-comunidade contra a socialidade abstrata do valor: a contradição entre forma-valor e não-valor em Álvaro García Linera.....	149
2.4.1. A contradição entre a forma civilizatória do valor e a forma social-natural do valor de uso.....	151
2.4.2. A contradição entre a criatividade do trabalho vivo e a forma social abstrata do valor na condução do processo de trabalho no capitalismo.....	155
2.4.3. A contradição entre estado-nação moderno e forma comunal e entre a civilização do valor e a universalização das formas comunais de reprodução coletiva.....	162
3. A passagem da forma valor à forma jurídica em Dussel, Echeverría e García Linera	171
3.1. A crítica jurídica soviética do período revolucionário entre a forma-valor, a forma jurídica e a atrofia do não-valor.....	171
3.1.1. Forma-valor e forma-jurídica, aparições do valor e aparições do direito: o entrelaçamento entre a relação de valor e a relação jurídica em Pachukanis e Stutchka.....	172
3.1.2. As normas técnicas ou a revolução?: fundamentos entre não-valor, forma-jurídica e extinção do direito em Pachukanis.....	177
3.2. Subjetividade jurídica, intercâmbio entre capital-trabalho e a transcendência ética da socialidade capitalista: a passagem da forma-valor à forma-jurídica em Dussel.....	183
3.2.1. O contrato de intercâmbio diante do cara-a-cara entre capital e trabalho vivo: a passagem da forma-valor à forma-jurídica em ‘La producción teórica de Marx’.....	185
3.2.2. A fria face do homem de ferro contra as pessoas de carne e osso: a passagem da forma-valor à forma-jurídica em ‘Hacia un Marx desconocido’.....	192
3.2.3. A transcendência ética da moralidade burguesa: a passagem da forma-valor à forma-jurídica em ‘El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana’.....	196
3.3. A passagem da forma-valor à forma-jurídica em Echeverría.....	202
3.3.1. Subjetividade comunitária contra subjetividade jurídica e o paradoxo equivalencial: a passagem da forma-valor à forma-jurídica nos ensaios sobre a crítica da economia política.....	203
3.3.2. A passagem da forma-valor à forma-jurídica nos ensaios sobre a forma social-natural.....	210
3.3.3. A politicidade minguada dos proprietários mercantis contra o agora-pleno da revolução: a passagem da forma-valor à forma-jurídica nos ensaios sobre a reivindicação do político.....	215
3.4. A passagem da forma-valor à forma-jurídica em García Linera.....	228
3.4.1. A passagem da forma-valor à forma-jurídica nos capítulos sobre forma valor e valor de uso.....	229
3.4.2. A passagem da forma-valor à forma-jurídica nos capítulos sobre a subsunção do processo de trabalho ao capital.....	235
3.4.3. A passagem da forma-valor à forma-jurídica nos capítulos sobre estado, nação e formas comunais.....	242
3.5. A não-forma da insurgência comunitária: movimentos de denúncia e anúncio entre o marxismo latino-americano e a crítica jurídica soviética.....	255
3.5.1. A não-forma e o perecimento do direito: denúncia e ontonegatividade desde o marxismo latino-americano.....	256
3.5.2. A insurgência comunitária: ímpeto ontonegativo que devém práxis e sinais de anúncio no marxismo latino-americano.....	270

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	286
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	292
APÊNDICE	327
Organização dos ensaios de Echeverría.....	327

INTRODUÇÃO

Toda tese de doutorado é fruto de uma trajetória de pesquisa pessoal, resultado de um entrelaçamento entre os interesses de investigação e a vida coletiva e individual que atravessa a subjetividade do autor que a escreveu. Por isso, julgo importante indicar o itinerário que me encaminhou até o presente texto e as escolhas de fundo nele presentes¹. Realizei minha graduação na Universidade Federal do Paraná (UFPR) entre os anos de 2012 e 2016, onde, em contato com o movimento estudantil da práxis de assessoria jurídica universitária popular², pude me formar sob a influência de um marxismo latino-americano preocupado em contribuir para a tarefa de construção de uma crítica ao direito cujo critério máximo de verdade reside na sua capacidade de conexão e diálogo com os movimentos populares de seu contexto histórico. Esse primeiro direcionamento fez com que, desde esse momento, eu me aproximasse do Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS) e das teorizações do direito insurgente, que, como será possível constatar ao longo do texto, influenciam as problemáticas de fundo de minha pesquisa.

A partir desse contato, comecei a nutrir uma relação obsessiva de aproximação com o marxismo latino-americano e com a crítica marxista ao direito, especialmente a de origem soviética. Idiossincraticamente, ainda na graduação realizei esforços para ler Lênin e Pachukanis no original russo³. Terminada essa fase, continuei minha trajetória com um mestrado interdisciplinar em Direitos Humanos e Cidadania na Universidade de Brasília e com um doutorado em direito na Universidade Federal do Paraná. Neste, entrei com um projeto de

¹ Note-se que aqui tomo a liberdade de, brevemente, dirigir-me aos leitores na primeira pessoa do singular. Trata-se de uma escolha estilística a fim de enfatizar o momento pessoal da trajetória narrada, a qual será deixada de lado posteriormente, quando eu retornar à apresentação do argumento da tese como um todo e ao emprego da primeira pessoa do plural, almejando indicar, portanto, a prioridade dada à construção coletiva e intersubjetiva do conhecimento e, cabe frisar, não uma suposta impessoalidade asséptica que envolveria a pesquisa científica.

² Inicialmente no Serviço de Assessoria Jurídica Universitária Popular da UFPR (SAJUP-UFPR) e no Direito e Cidadania, os quais posteriormente viriam a se unificar no Movimento de Assessoria Jurídica Universitária Popular Isabel da Silva (MAJUP-Isabel da Silva). A partir deles, pude conhecer assentamentos e acampamentos de Sem-Terra, cooperativas de catadores de material reciclável, associações de moradores de bairros populares que lutam por regularização fundiária, ocupações de luta por moradia e comunidades tradicionais faxinalenses. A partir dessas vivências, convenci-me da necessidade política e histórica de superar a sociabilidade do capital (essa noite profunda cuja escuridão reduz nosso campo de visão e nossa subjetividade ao dispêndio completo de nossas forças para reproduzir quase apenas nossa existência física) em um processo de ensino-aprendizagem lado a lado dos movimentos de contestação que emergem das fileiras do povo latino-americano.

³ Inclusive, se consigo fazer alguns reparos às traduções disponíveis hoje em dia de textos dos marxistas soviéticos, trata-se de um resquício enferrujado daqueles tempos em que meu domínio da língua russa atingiu seu auge. Por isso, os leitores da presente tese terão que lidar, em alguns momentos, com algumas citações no original russo e com o uso de termos no alfabeto cirílico, que podem poluir visualmente o texto, mas que, no final das contas, são importantes para o público acadêmico (restrito, reconheço) que compreende a língua russa. Optamos por, nas citações longas, colocar o texto em cirílico porque, se o colocássemos em russo transliterado, ele não seria compreendido por quem não tem conhecimento do idioma e atrapalharia quem efetivamente o tem.

pesquisa da linha *Cooperativismo e Economia Solidária*, cujo tema inicial girava em torno da aplicação de uma teoria política do *comum* a partir da experiência dos assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra no Paraná e dos ejidos autônomos em Chiapas (logo, estreitamente influenciados pelo movimento neozapatista), no México. Naturalmente, o avanço da pesquisa culminou em modificações, associadas principalmente ao desconforto com o eurocentrismo no princípio político do comum levantado por Laval e Dardot (2017) e com sua proximidade a um mutualismo na proposição de alternatividade à lógica do capital⁴ (logo, constitui-se como uma teoria do não-valor incapaz de romper com a lógica de valorização do valor capitalista).

Ao mesmo tempo, o avanço da Pandemia de COVID-19, acompanhada por uma deterioração das condições mentais para realizar qualquer pesquisa rigorosa, impossibilitava uma pesquisa empírica condizente com os problemas que eu me propunha a analisar e, após alguns contorcionismos teóricos para tentar salvaguardar a parte majoritária do projeto inicial⁵, preferi mudar a ênfase de minha investigação: do elemento empírico dos movimentos, passei a priorizar a dimensão político-filosófica de fundamentação do não-valor (isto é, como alternativa ao capital, tal como a proposta anterior de pensar o comum) no marxismo latino-americano e, especialmente, em Dussel, Echeverría e García Linera, que começaram a despontar já na pesquisa inicial como contrapontos às empreitadas de Laval e Dardot (2017).

Logo, o marxismo latino-americano voltou a ter centralidade em minha pesquisa também como objeto de investigação, o qual passou a ser perscrutado pelas lentes da crítica marxista ao direito, permitindo-me procurar vestígios da forma jurídica e do não-direito nas obras escrutinadas, bem como os ecos dos movimentos populares latino-americanos que trazem a potencialidade de pôr abaixo a fortaleza do capital. Essa decisão permitiu com que eu me localizasse, enfim, em um problema de pesquisa mais bem delimitado, um objetivo discernível e um horizonte de investigação que poderia, enfim, sustentar uma tese, mas, mais que isso, esse retorno às bases teóricas que tanto me fascinavam foram também uma condição fundamental para resgatar meu ânimo para pesquisar.

Sem esse fascínio obsessivo, a tarefa de escrever uma tese de doutorado na solidão de tempos de pandemia, quando todos os espaços coletivos de debate e de camaradagem deram

⁴ Os primeiros elementos dessa crítica já estão minimamente antecipados em FERREIRA, 2020.

⁵ Em um dos exemplos, acabei por formular uma agenda de pesquisa comparativa muito ampla que pretendia investigar documentalmente o conflito entre a agricultura camponesa e o agronegócio no Brasil e no México (FERREIRA, 2023). Como resultado, foi possível elaborar um artigo que trabalhou de maneira exploratória a questão das relações jurídicas dependentes em meio a esse conflito, mas cuja amplitude impediu a sua realização na presente pesquisa de doutoramento.

lugar à frieza das salas virtuais e quando observamos consternados uma conjuntura política violenta e assustadora -- na qual a memória da morte de milhares de vítimas da COVID-19 era cotidianamente achincalhada --, teria sido impossível. No fim das contas, foi essa afeição que me deu algum rumo naquela pesada escuridão, permitindo o encontro com algumas fagulhas (as *chispitas* de Viglietti ou as *искры* [*iskry*] de um Lênin) que, menos que solucionar todos os problemas, propiciaram uma localização e um caminho, ambos ainda tateantes, dentro desse cenário.

Por isso, o texto que está disponível abaixo é a cristalização que consegui realizar também de minhas experiências pessoais como um marxista latino-americano que estuda o marxismo latino-americano (portanto, sempre em risco de fazer com que sua metalinguagem descambe em tautologia) e, como fechamento de ciclo, expressa um esforço de sistematizar, em benefício do campo coletivo de crítica marxista ao direito, as contribuições de Dussel, Echeverría e García Linera para pensar uma crítica da forma-valor e da forma jurídica. Esse é o documento que venho a oferecer desde o anúncio presente nas antigas rebeldias e na esperança interminável do marxismo latino-americano de que a forma atual de produzir e reproduzir a vida pode ser radicalmente reinventada.

O presente trabalho consiste em um esforço orientado a reler criativamente as categorias “trabalho vivo” de Enrique Dussel, “valor de uso” de Bolívar Echeverría e “forma comunidade” de Álvaro García Linera, entendidas como propostas de construção de um “não-valor” desde o marxismo latino-americano, à luz dos fundamentos da crítica marxista ao direito postulada pelo direito insurgente.

Nossa pesquisa parte do diagnóstico de que, no interior da crítica marxista ao direito inspirada nos juristas revolucionários soviéticos (especialmente Pachukanis), há uma profusão de momentos dedicados à compreensão tanto da forma-valor quanto da forma jurídica como generalização da relação entre sujeitos de direito que trocam mercadorias, visualizando-se as suas múltiplas interações. No entanto, essa tradição não desenvolveu uma aprofundada apreensão de qual seria a categoria política que serviria de antagonista radical ao processo de valorização do capital (o não-valor).

Em sentido contrário, o marxismo criativo latino-americano de Dussel, Echeverría e García Linera embasa sua leitura do valor justamente a partir de sua tensão com esses elementos que podem ser agrupados como prenúncios do “não-valor” (seja o trabalho vivo, o valor de uso

ou a comunidade), mas descuida-se da percepção de sua conexão com uma noção relacional e não-normativista de forma jurídica. A partir dessa percepção, propomos o diálogo e releitura de ambas as contribuições para a fundamentação do direito insurgente latino-americano.

Nessa esteira, se a proposta das relações jurídicas dependentes na América Latina “não é outra coisa senão uma exegese da categoria 'dependência', encontrada em Marini, à luz da crítica ao direito de base pachukaniana” (PAZELLO, 2016a, p. 565), a noção de comunidade da qual lançamos mão também opera como uma releitura teórica da dimensão trifacética do não-valor (trabalho vivo, valor de uso e comunidade) desde os postulados da crítica marxista ao direito como direito insurgente que resgata criativamente a crítica jurídica soviética do período revolucionário.

Portanto, nosso objetivo principal é a realização desse encontro teórico, cujo resultado final consiste na tarefa de construir a categoria da não-forma da insurgência comunitária como horizonte político que fundamenta a práxis de uma crítica marxista ao direito e que se caracteriza por sua não-cisão com as dimensões comunitárias do não-valor (uma vez que com elas forma um todo sintético) e, consequentemente, com a impossibilidade de atrelar formas rígidas à existência pós-capitalista de autodeterminação comunitária (por isso, a reivindicação de uma não-forma).

Nesse sentido, é necessário compreender que nossa pesquisa é um esforço teórico de construção categorial decorrente da incursão em um *corpus* teórico delimitado. Portanto, nosso objeto de investigação selecionado é um conjunto específico de obras teóricas escritas pelos três autores marxistas latino-americanos já mencionados anteriormente: Enrique Dussel, Bolívar Echeverría e Álvaro García Linera. Do primeiro, selecionamos os seguintes trabalhos: 1) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, de 1985 (DUSSEL, 2010); 2) *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, de 1988 (DUSSEL, 1988); e 3) *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de “El Capital”*, de 1990 (DUSSEL, 1990). Do segundo, foram investigados os seguintes documentos: 1) *El discurso crítico de Marx*, de 1986 (ECHEVERRÍA, 1986); 2) *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx* (publicado em 1998) (ECHEVERRÍA, 1998a); e 3) *Valor de uso y utopía* (também de 1998) (ECHEVERRÍA, 1998b). Do terceiro, priorizamos apenas o escrutínio de seu livro *Forma Valor y Forma Comunidad: aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al ayllu universal*, com primeira edição publicada em 1995 com o nome *Forma valor y forma comunidad de los procesos de trabajo* (GARCÍA LINERA, 2009a).

No entanto, a aproximação diante desse objeto, por mais que consista em um conjunto de textos teóricos, exige uma delimitação metodológica básica que há de indicar tanto nosso método de investigação do *corpus* selecionado quanto elementos que motivaram a ordem de exposição de nosso argumento. Nessa esteira, as obras analisadas são consideradas como *documentos* a serem investigados, uma vez que são “a marca, perceptível aos sentidos, deixada por um fenômeno em si mesmo impossível de captar” (BLOCH, 2002, p. 73). Ou seja, trata-se de artefatos estandardizados cuja produção deu-se no passado e sem a direta intervenção do pesquisador, mas apreendidos no presente (SILVERMAN, 2015, p. 288; WOLFF, 2004, p. 284). Nesse sentido, entendemos que mesmo obras intelectuais têm uma materialidade: elas são produzidas por um sujeito que realiza mudanças na matéria a fim de transmitir uma mensagem a interlocutores imaginados dentro de um contexto específico, com alguma intenção buscada e com as devidas adaptações e antecipações necessárias de acordo com o que o produtor do documento pensa sobre si, sobre seu interlocutor e sobre o contexto que os media. No fim, essa materialidade não se refere apenas à sua produção, mas aos efeitos concretos e reais⁶ da ação produtiva realizada pelo sujeito que produz um texto, seja ele um memorando, uma ata de reunião ou uma lei. Aqui, inspiramo-nos tanto na aproximação echeverriana entre o processo de produção/consumo de objetos práticos e o processo de emissão/recepção de significações (ECHEVERRÍA, 2001, p. 96; ECHEVERRÍA, 1998b, p. 181-182) quanto nas propostas de análise documental contemporâneas, que rogam aos pesquisadores a se perguntarem “quem produziu esse documento, com que objetivo e para quem?” (FLICK, 2009, p. 233).

Por certo, obras teóricas escritas por intelectuais marxistas têm uma peculiaridade em relação à imensa maioria de outros documentos produzidos na sociedade contemporânea, uma vez que, por um lado, são o que Bloch (2002) chamaria de testemunhos voluntários e Atkinson e Coffey (2004, p. 57) denominariam “materiais preocupados com a autoapresentação”. Logo, são documentos escritos para serem lidos por uma ampla gama de pessoas, uma audiência não rigidamente determinada, que funcionam tendo em vista o debate público. Concomitantemente, trata-se de intervenções intelectuais realizadas por autores que não buscam escamotear as intenções políticas de suas pesquisas: são autores marxistas latino-americanos, ou intelectuais anticapitalistas radicalizados preocupados em influir diretamente na cultura e no cotidiano da realidade em que estão inseridos⁷ (LÖWY, 1979, p. 19). No fim das contas, é esse

⁶ Ou seja, “todo signo ideológico não é apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas é também parte material dessa mesma realidade” (VOLOSHINOV, 1993, p. 13).

⁷ Nesse sentido, há, dentro das ciências sociais, todo um campo de pesquisa destinado à interpretação e compreensão da ação cultural e política de intelectuais comprometidos, os quais passam a ser compilados desde critérios mais amplos do que apenas as teorias explicativas escritas por especialistas acadêmicos, universitários ou

comprometimento político que funciona como critério para buscar uma interpretação rigorosa, completa e o mais próxima possível da realidade analisada⁸. Logo, são obras altamente intencionais e isso deve ser levado em conta no momento de sua investigação. Para tanto, focaremos no contexto de produção de cada um dos trabalhos, com um cuidado específico diante das disputas teóricas e políticas que atravessam a trajetória de nossos autores, seja contra o althusserianismo e o materialismo ingênuo e cosmológico a partir de Dussel, contra o marxismo dogmático e apologeta do progresso a partir de Echeverría, ou contra o marxismo obreirista, também entusiasta da desapareição do campesinato e anti-indigenista a partir de García Linera. Em suma, interpretaremos os esforços de cada texto como um momento de uma práxis de intervenção política que anda lado a lado com um esforço de compreensão da realidade latino-americana, de acordo com a tradição marxista de não separar o conhecer e transformar.

Mas, como nós mesmos reivindicamos o marxismo como horizonte teórico, nossa leitura também é atrelada a uma intencionalidade específica que está cristalizada em nosso problema de pesquisa (e o problema de pesquisa *sempre* se reflete na apreensão do objeto selecionado⁹): pensar as possibilidades de extinção do direito desde o não-valor latino-americano em um movimento de desenvolvimento teórico para pensar o direito insurgente. Inspiramo-nos metodologicamente justamente no processo criativo de releitura que Dussel faz de Marx, de modo a aproximá-lo das categorias de exterioridade e de analética:

No se trata [...] ni de resumir ni de repetir el discurso de Marx. No. Intentaremos recorrer un discurso implícito, pero coherente con el discurso explícito de Marx. En cierta manera será un discurso creativo o distinto –en cuanto explicita lo implícito–, pero será estrictamente marxista –porque continúa sin contradicción el mismo discurso de Marx. Ya no es meramente historia de la filosofía: es filosofía. Además, será un discurso nuestro, latinoamericano, y teniendo en vista –estratégicamente y de manera mediata– nuestra problemática real. Es, por ello, ya, un intento metodológico. El discurso que continúa a Marx es marxista en cuanto no traiciona su lógica, sus fundamentos, lo ya efectuado de su discurso; pero, al mismo tiempo, no es meramente repetitivo ni meramente explicativo, sino creador: realiza y construye un discurso propio, se abre a nuevos horizontes [...] que no fueron

periodísticos, permitindo-se a inclusão de artistas ou pessoas inseridas no cotidiano da cultura popular. Sobre isso, Cf. TOTTI; CZAJKA, 2021, RIDENTI, 2021, GARSON; LEÃO; CZAJKA; PINHEIRO, 2020.

⁸ Pense-se como a cientificidade da teoria de Marx está atrelada à sua aposta na realização do projeto comunista (ECHEVERRÍA, 1986) ou em como o engajamento ético-político apaixonado de Marx em defesa da classe operária funciona como o critério máximo de sua busca pelo maior nível possível de cientificidade de sua teoria (DUSSEL, 1988, p. 286, 307, DUSSEL, 1990, p. 449).

⁹ “Os textos ou os documentos arqueológicos, mesmo os aparentemente mais claros e mais complacentes, não falam senão quando sabemos interrogá-los” (BLOCH, 2002, p. 79). Em termos mais próximos do marxismo, isso implica perceber que nossa absorção do sentido dos textos não se pretende puramente técnica e cronológica; almeja, em outro sentido, inquirir logicamente as obras desde uma arquitetônica categorial básica (Cf. SILVA, 1975, p. 29-31) e inseri-la dentro do quadro mais geral da crítica marxista ao direito.

pensados por Marx (que no pudieron ser pensados por su espacio y tiempo) (DUSSEL, 2010, p. 467-468).

Portanto, esse movimento de tornar explícito o implícito como processo de interpretar criativamente as obras analisadas funciona em face dúplice: de um lado, exige tornar explícito os contornos do não-valor nas obras de Pachukanis e de Stutchka; de outro, implica o ato de explicitar a dialética das formas jurídicas (como relação social entre sujeitos que trocam mercadorias, como norma jurídica e como senso de justiça) no marxismo comunitário de Dussel, Echeverría e García Linera.

Assim, será possível estabelecer as bases necessárias para combinar os pontos fortes de cada corrente teórica e evitar a dualidade entre hipertrofia-atrofia categorial de cada um de nossos flancos de análise (valor e não-valor, forma jurídica e não-forma-jurídica). Desse modo, nossa leitura não pretende extrair uma interpretação aferrada a um suposto sentido cristalino dos textos, mas depurar deles as dimensões das contradições entre forma-valor e não-valor, de um lado, e forma jurídica e não-direito (que delimitamos como uma não-forma da insurgência comunitária).

Todavia, há também o caminho de exposição de nossa pesquisa. Para tanto, separamos um primeiro momento, discernível em nosso capítulo 1, para explicitar as bases teóricas que animam o movimento de nosso texto, enfatizando um marxismo que seja rigoroso teoricamente e comprometido com a luta dos movimentos populares latino-americanos. Portanto, há a apresentação do marxismo criativo latino-americano e da crítica marxista ao direito (como direito insurgente que apreende tanto a crítica jurídica soviética revolucionária quanto a práxis política concreta dos movimentos populares latino-americanos) sempre enfatizando a capacidade dessas correntes de conjugar a dupla missão citada anteriormente. Deste modo, pretendemos, no primeiro capítulo, realizar uma introdução tanto ao nosso horizonte teórico-epistemológico mais profundo quanto ao nosso plano de análise da triangulação entre forma-valor, não-valor e forma jurídica, cuja proposição categorial deságua na reivindicação da não-forma da insurgência comunitária.

Portanto, reivindicamos, na primeira seção, o marxismo criativo latino-americano a partir de sua capacidade de superar tanto o que chamaremos de exoterismo-praticismo do marxismo tradicional ou dogmático quanto o esoterismo-teoricismo do marxismo ocidental ou da Nova Leitura de Marx alemã. Se, no século XX, identificamos a principal demonstração dessa superação entre exoterismo-praticismo e esoterismo-teoricismo, entendida em breves linhas como a conjugação de uma sofisticada leitura da crítica da economia política marxiana com a inserção nas lutas sociais de seu tempo, na teoria marxista da dependência; entre as

teorias do fim do século, amparadas em um retorno a um Marx filosoficamente sofisticado que emerge de seus manuscritos preparatórios à crítica da economia política, percebemos o despontar do marxismo criativo latino-americano nas recepções críticas d'*O Capital* pelos trabalhos de Enrique Dussel, Bolívar Echeverría e Álvaro García Linera. Em especial, interessamos como esses blocos teóricos conseguiram: 1) apreender criativa e filosoficamente a crítica da economia política marxiana, visualizando a questão da problemática da forma valor; e 2) conectar esse debate com os movimentos populares latino-americanos por meio da identificação de categorias centrais que funcionam como um outro radical ao processo de valorização do valor capitalista, as quais agregamos sob o termo mais amplo de “não-valor”.

Na segunda seção, resgatamos a crítica marxista ao direito como direito insurgente, apresentando-a como a aplicação de um marxismo criativo latino-americano no campo jurídico brasileiro, uma vez que esoteriza as limitações teóricas das teorias críticas do direito, em especial as do Brasil, exoteriza o abstencionismo no campo do direito que circunda a teoria do marxismo jurídico brasileiro e finca assertivamente seu plano de estudo-intervenção no solo das relações jurídicas dependentes identificáveis na América Latina. Assim, é possível ter um diagnóstico tanto dos marcos teóricos que conformam a nossa subjetividade como pesquisador quanto do desafio de pesquisa identificado: o de completar o déficit teórico da crítica marxista ao direito soviética na compreensão do não-valor e do marxismo latino-americano na apreensão da forma jurídica desde um processo crítico-criativo de explicitação do implícito em suas obras. Ou seja, cumpre resgatar o não-valor das profundezas dos textos dos juristas soviéticos e a leitura crítica da forma-jurídica nas produções de Dussel, Echeverría e García Linera.

Em terceiro momento, passamos a uma contextualização e delimitação de nosso objeto específico -- as obras de Dussel, Echeverría e García Linera --, o que implica, antes de precipitadas inflexões, a justificação da escolha dessa tríade de autores para representar o não-valor do marxismo latino-americano. Aqui, não bastará indicar que os três autores conjugam uma análise das formas sociais do capital com um engajamento político enraizado na realidade da América Latina. A rigor, nossa seleção também se ampara no fato de que, com as categorias do não-valor empregadas, teremos os elementos fundamentais para elaborar um quadro geral do linguajar anticapitalista latino-americano, que consiste na conjunção das lutas pela libertação do trabalho vivo e dos esforços para resgatar o valor de uso em detrimento da valorização do valor. A comunidade, enfim, aparece como esforço de síntese entre esses dois elementos básicos

das mobilizações populares latino-americanas contra a espoliação inerente ao processo de acumulação capitalista.

Em um segundo momento, passamos a um esforço de contextualização das obras selecionadas, de modo a explicitar a situação histórico-política que lhes envolve e, assim, os principais objetivos que motivaram cada um dos teóricos estudados a escrever seus textos que vasculham a crítica da economia política marxiana. Aqui, perceberemos uma unidade entre a tríade que sintetizamos como a defesa de um marxismo criativo latino-americano, o que implica, inclusive, a combinação do legado de Marx com outras teorias políticas de potencial explosivo (a filosofia da libertação em Dussel, a teoria crítica da cultura de Benjamin em Echeverría, ou o indianismo revolucionário em García Linera), sempre contraposto a um marxismo dogmático e manualesco empunhado por seus adversários teóricos.

Ainda dentro dessa tarefa de ordenação e classificação dos textos, também explicaremos o porquê da divisão de cada *corpus* em livros específicos (caso de Dussel¹⁰), em ensaios agrupados tematicamente (caso de Echeverría) ou capítulos de uma obra em particular (caso de García Linera). Com isso, teremos as discussões basilares para, enfim, começar a escrutinar nosso problema de pesquisa específico.

Portanto, no começo de nosso segundo capítulo, iniciamos nossa discussão sobre a intrincada vinculação entre forma-valor e não-valor no marxismo desde a influência de nosso marco teórico principal no que toca à questão do direito: Evguiéni B. Pachukanis. Contudo, realizamos uma aproximação que é preliminar à própria constituição da discussão sobre a forma jurídica, visto que nos preocupamos principalmente em demonstrar como sua teoria, em movimento que antecipa as discussões da Nova Leitura de Marx, faz um escrutínio da forma-valor, de modo a erigir a análise-da-forma como instrumento principal de pesquisa para desvelar a especificidade, a historicidade e, por conseguinte, a perecibilidade das formas sociais do capital atreladas às demandas de valorização do valor por meio da extração de mais-valor. Esse desenvolvimento, inclusive, servirá como uma base aproximativa por meio da qual será possível

¹⁰ Ou seja, apenas em Dussel essa separação seguiu a simples lógica de dedicar um ponto a cada livro escrito e ordená-los cronologicamente. Em Echeverría a mesma divisão seria possível, mas reservaria uma seção inteira para um trabalho que é apenas a transcrição de uma conferência. Por isso, preferimos encarar as três obras como uma série de ensaios, os quais ordenamos a partir de seus temas abordados: 1) a crítica da economia política de Marx; 2) a proposição categorial da forma social-natural; e 3) os ensaios que abordam a distinção entre a política e o político dentro de um horizonte de crítica político-cultural da modernidade capitalista. Em García Linera, como só temos uma obra (ainda que válida por várias) que desnuda a crítica da economia política com mais afinco, dividimo-la de acordo com os temas de seus capítulos, o que permitiu uma continuidade temática acompanhada de uma distribuição balanceada do número de páginas e temas importantes abordados: 1) capítulos 1 e 2, dedicados ao estudo da forma-valor e do valor de uso; 2) capítulos 3 e 4, voltados às diversas modalidades de subsunção do trabalho ao capital; e 3) capítulos 5 e 6, que trabalham os temas da nação e do Estado em tensão com a forma comunal.

constatar a rigorosidade teórica com a qual a tríade de autores latino-americanos se aproxima da temática do valor.

Na segunda seção, entramos no caminho de nossa problemática específica, de modo a demonstrar como, em cada uma de suas obras, Dussel trabalha uma aproximação complexa entre forma-valor (lida ontologicamente como o Ser do capital) e o não-valor representado no trabalho vivo, cuja oposição máxima ao processo de acumulação capitalista só pode se dar desde uma organização comunitária da vida que permita o seu desatar desacorrentado por meio de uma livre associação dos produtores, isto é, uma comunidade que represente não um simples regresso aos tempos anteriores à ordem capitalista (quando ainda não havia a separação radical do produtor dos meios de produzir a vida e nem a mediação da existência social apenas pelo mercado e pela socialidade da divisão capitalista do trabalho), mas sim a potencialização dessa anterioridade comunitária a partir do acréscimo das possibilidades de libertação do próprio trabalho por meio da diminuição do tempo de trabalho necessário à reprodução das necessidades e de maior tempo proporcional de dedicação às atividades que constroem de maneira mais satisfatória a individualidade humana.

Na terceira seção, delimitamos os elementos necessários para investigar o entrelaçamento entre forma-valor e não-valor na teoria de Bolívar Echeverría. Aqui, o procedimento guarda uma pretensão de simetria com a análise de Dussel e, portanto, passamos logo em seguida à análise da correlação entre forma-valor e não-valor, que culmina na identificação da tensão entre valor e valor de uso e entre forma puramente social do valor que se valoriza e forma social-natural como organização coletiva dos sistemas de capacidades-necessidades para atender às demandas naturais e culturais de cada comunidade. Aqui, seguiremos o caminho dos temas que perpassam as três obras selecionadas de Echeverría: 1) a crítica da economia política como espaço no qual Marx delineia a contradição fulcral entre o ímpeto de valorização do valor (também descrito como o sujeito automático do capital) e o processo concreto de produção e consumo de valores de uso assumido por uma coletividade, que queda, no capitalismo, subsumido aos mandos e desmandos da forma-valor; 2) os ensaios voltados à construção da categoria forma social-natural, que permitem visualizar o não-valor trans-histórico consistente no fato de que as comunidades precisam sempre dotar de alguma forma específica a tarefa-substância de conjugar um sistema de capacidades de produção de produtos com um sistema de necessidades que devem ser satisfeitas; e 3) os esforços de reivindicação d'o político em uma chave de leitura que consiste em uma crítica total da modernidade capitalista, permitindo identificar o não-valor em uma possível cotidianidade

anticapitalista que se rebelou contra a cisão entre a existência lúdico-festiva-artística e uma vida destinada ao sacrifício produtivista em nome da valorização do valor.

Em quarto movimento, aproximamo-nos da obra *Forma valor y forma comunidad*, de García Linera. Nesse momento, será possível notar três debates específicos espalhados no trabalho, os quais abordam a contraposição entre forma valor e valor de uso, o processo de subsunção do trabalho ao capital e a disputa entre estado e forma comunal diante do cenário geral da nação. Em cada um deles será possível discernir, mais uma vez, os momentos da passagem do valor ao não-valor cuja ênfase culminará na percepção de múltiplas contradições entre os pólos específicos do capital (a forma da socialidade do valor, que se desdobra em verdadeira empreitada totalizante-civilizacional, no primeiro par de capítulos; o trabalho abstrato dissociado dos meios de produzir a vida como forma particular assumida pelo processo de trabalho em geral, na metade da obra; e, nos capítulos 5 e 6, o estado como uma relação que opera como intersecção unificante dos territórios mercantis com os territórios sociais de autonomia parcial frente ao valor) e a outridade estratégica da comunidade (a forma social-natural de reprodução das necessidades; o trabalho concreto não-cindido das condições de trabalho e que abre horizontes para uma reivindicação do trabalho vivo; e a forma comunal como projeto alternativo para a nação e, enfim, como horizonte básico e central para uma ousada realização do comunismo como um *Ayllu universal*, isto é, como uma versão universalizada da comuna ancestral).

Posteriormente, em nosso terceiro capítulo, aventuramo-nos na tarefa de tornar explícitas as aparições da forma jurídica no decorrer dos textos que tomamos como objeto de pesquisa. No entanto, o levantar dessa noção exige certas mediações com questões específicas da teoria do direito e, em especial, com o delinear da forma jurídica proposto pela crítica soviética do período revolucionário. Portanto, na primeira seção, almejamos apresentar as contribuições de Pachukanis e Stutchka já com o movimento de interpretação dos marxistas latino-americanos como pano de fundo. No caso, interessam-nos suas sucessivas passagens do valor ao não-valor e do valor à forma-jurídica. Aqui, perceberemos inicialmente uma atrofia da dimensão do não-valor em suas reflexões (em decorrência da aposta pachukaniana na profusão de normas técnicas, conquanto sombreadas por uma tímida reivindicação da economia natural como horizonte do não-direito), mas uma aprofundada percepção da interpenetração e unidade entre relações capitalistas e relações jurídicas, permitindo-nos, por exemplo, delimitar o jurídico em sua essencialidade (como resultado da generalização de relações jurídicas entre sujeitos de direito livres e iguais que trocam mercadorias equivalentes em um contexto de subsunção real

do trabalho ao capital), bem como em suas dimensões aparentes (como a lei e as decisões judiciais).

Depois, na segunda seção do capítulo, retornamos à trilogia de Dussel sobre Marx, na qual encontramos uma apreensão implícita da forma-jurídica nos três livros, na qual se destaca a centralidade do contrato de intercâmbio entre o capitalista detentor de dinheiro e o trabalhador que aliena a sua capacidade de trabalho, em um processo radicalmente fetichizante no qual o cara-a-cara ético entre pessoas é negado. Trata-se de um cenário desolador e naturalizado pela moralidade do capital, cuja existência só pode ser colocada em xeque se se assume uma postura *transcendental* em relação à totalidade capitalista (o que inclui a moralidade da sociedade mercantil), isto é, uma postura *ética* porque amparada na exterioridade do outro, do pobre e do trabalhador injustiçado pelo roubo fundamental expresso na dinâmica de extração do mais-valor. Como argumentaremos a seguir, a reflexão de Dussel é essencial na medida em que coloca a ênfase na transcendência da ordem posta como momento ético por excelência, conquanto o seu argumento por vezes perca-se na reivindicação de um autêntico contrato ou de uma verdadeira equivalência, quando na realidade a questão central consiste na demolição do caráter social do trabalho e na libertação dos padrões de produtividade exigidos pela continuidade do funcionamento da lei do valor.

Na terceira seção, escavamos os elementos necessários para reiterar o entrelaçamento entre forma-valor e forma jurídica na obra de Echeverría a partir principalmente da especificidade da exploração do mais-valor na forma mercantil como o intercâmbio de objetos equivalentes e da transformação da violência em momento impessoal subsumido à lógica da valorização do valor. Assim, na discussão com base nos textos destinados a replicar diretamente a crítica da economia política, desponta a discussão da contraposição entre a subjetividade de um sujeito social que controla a produção concreta de valores de uso e a subjetividade atomizada, privatizada, fetichista, cômica e alienada do proprietário de mercadorias, que, ao nosso ver, expressa com precisão os fundamentos da subjetividade jurídica como, essencialmente, a perda da autarquia comunitária. Além disso, há aí uma precisa explicitação do paradoxo equivalencial que perpassa o processo de exploração do trabalho no capitalismo. Nos ensaios sobre a forma social-natural, por sua vez, visualizamos que esta opera como uma categoria de contraste à forma jurídica, despontando como dimensão básica de um não-direito que consiste em um resgate da sujeitividade posta em crise pela difusão da subjetividade jurídica e das demais formas sociais do capital. Por fim, nos textos de contraposição entre o político e a política, destacamos como a descrição desta categoria aproxima-se da análise da forma dos soviéticos, uma vez que descreve “a política” como uma forma institucionalizada e que se

pretende independente das outras esferas do ser social voltada a controlar as decisões públicas de acordo com a estreita lógica da valorização do valor, constituindo uma politicidade minguada, que busca transformar a todos em proprietários mercantis na arena política de um estado-nação delimitado que se apresenta como uma espécie de sociedade empresarial entre os indivíduos espalhados por um território. O não-valor, enfim, nesse último conjunto, apresenta-se desde um horizonte da revolução que não renega o papel da tradição de povos não-capitalistas e nem a busca de temporalidades marcadas pela dimensão lúdico-festivo-artística da reprodução social.

Ao ingressarmos na seção 3.4., vasculhamos os possíveis sentidos da forma jurídica no texto de García Linera, de modo a encontrar novamente a centralidade do valor como elemento definidor da relação social fundamental que rege a existência das pessoas como proprietários mercantis, compradores e vendedores, o que culmina na dominação das coisas sobre a agência humana mesma. Desse modo, seu texto há de nos conduzir à missão de diferenciar o geral-universal do particular-específico, permitindo-nos contrapor a trans-historicidade da forma social-natural à perecibilidade que acompanha a civilização do valor e, consequentemente, a forma jurídica, que culmina, enfim, na realidade fantasmagórica do domínio das coisas em detrimento das pessoas. Posteriormente, aproximamo-nos da questão da subsunção do processo de trabalho ao capital, na qual reencontramos não apenas a centralidade da relação jurídica entre trabalhador e capitalista como também a sofisticação dos mecanismos de exploração a partir do revolucionamento da base tecnológica da produção no capitalismo, que culmina na subsunção real do trabalho ao capital e na transformação das condições técnico-materiais de produção para atender as demandas de extração mais eficiente de mais-valor. Por fim, visualizamos sua apreensão tanto da questão da nação, que culmina em uma crítica sofisticada do estado-nação capitalista como uma forma particular assumida pela nação natural -- tornando-a mero sustentáculo para uma mais dinâmica profusão de relações mercantis destinadas à valorização do valor --, quanto das formas comunitárias de reprodução social, que podem imediatamente ser opostas à civilização do valor e, consequentemente, às formas jurídicas de reprodução de subjetividades. Aqui, visualizaremos como essas experiências são imensamente diferentes das formas do sujeito de direito, da propriedade e da circulação mercantil, por exemplo.

Entramos, então, em nossa seção final (a 3.5.), no momento de síntese categorial de todo o argumento que expusemos ao longo de nosso trabalho, quando sobrepomos em um mesmo plano os nossos esforços de explicitação do implícito: combinamos o não-valor perscrutado nos soviéticos com a forma jurídica escavada entre os latino-americanos, em uma tentativa de explicitar uma categoria, no campo da crítica ao direito, capaz de traduzir o não-valor latino-

americano desde a problemática da forma esboçada em Pachukanis e direcionada à tarefa de extinção da forma jurídica.

Essa empreitada, então, pode ser dissecada desde as categorias de denúncia e anúncio propostas por Paulo Freire. Em primeiro lugar, falamos da *não-forma* como momento fundamentalmente denunciativo, cuja ênfase ontonegativa reside na necessidade de apontar para a historicidade e perecibilidade das formas sociais do capital e, em particular, da existência da forma jurídica como esfera autônoma da reprodução social e como disciplina isolada que pretende se separar dos outros âmbitos da existência humana (como a política, a economia ou a religião), além de estabelecer um corpo de funcionários especializados e separados da população em geral destinado a dirimir os conflitos que surgem entre sujeitos de direito. Por isso, falar em não-forma não implica apenas dizer que essa forma social pode desaparecer, mas também que é possível pulverizar as funções de administração da esfera pública-coletiva no seio da comunidade como um todo, o que tornaria, portanto, o discurso especializado do direito um anacronismo desnecessário.

Posteriormente, aproximamo-nos da *insurgência comunitária* como segundo elemento de nossa proposição categorial. A insurgência é entendida como uma linha contínua que se embasa nos processos de resistência, revolta e revolução encampados por movimentos populares de contestação do capitalismo. Ela opera como um tema-dobradiça entre a negatividade mais pura possível do momento revolucionário (como um caos criador que escancara as possibilidades de criar o novo) e a positividade concreta discernível nos movimentos populares como agentes privilegiados para tornar realidade o ímpeto ontonegativo que motiva as demandas do direito insurgente, de modo a abrir, inclusive, frestas para vislumbrar a comunidade como horizonte possível de um viver coletivo diferente. Nessa apreensão final, será possível, por um lado, demonstrar que a tríade latino-americana reivindica o comunitário desde uma complexa dialética entre passado de comunidades não-capitalistas, presente de movimentos de contestação e futuro de possibilidades abertas pela universalização e socialização da produção, conquanto ainda mediadas e atreladas ao ímpeto de acumulação do capital. Por outro, encontraremos elementos para argumentar que a forma-valor, a forma-dinheiro e a forma-jurídica são a negação radical de toda comunidade e toda individualidade concreta, permitindo-nos, enfim, desvelar a forma jurídica como a não-comunidade por excelência e, conseqüentemente, como obstáculo incontornável para a realização do trabalho vivo como potencial criativo da existência humana e do desfrutar de valores de uso para uma

existência lúdica, festiva e artística entre as pessoas concretas inseridas dentro de uma comunidade compartilhada.

Por fim, julgamos necessário gastar algumas linhas para justificar algumas escolhas de estilo de escrita que constituem particularidades de nosso texto. Em primeiro lugar, cremos que ficará evidente aos leitores e leitoras que nos utilizamos recorrentemente de extensas notas de rodapé ao longo de nosso trabalho. Com isso, pretendemos conciliar uma escrita mais simples e direta no corpo principal do texto, o qual, inclusive, foi pensado para poder ser lido sem ser necessário remeter-se às notas, com uma redação mais aprofundada, cuidadosa e destinada ao público especializado nos rodapés de nossas páginas. Assim, as pessoas preocupadas apenas com o argumento principal de nossa tese podem se centrar no corpo de nosso texto; demais pesquisadores ou leitores que buscam uma maior verticalização do conhecimento, um mais detido e detalhado descrever das fontes originárias que suscitam nossas reflexões ou mesmo o saciar de uma curiosidade aberta a compartilhar as interligações teóricas que fazemos ao longo de nossa tese encontrarão nas notas de rodapé os devaneios próprios de um pesquisador quiçá demasiadamente obcecado por seu objeto de pesquisa.

Além disso, utilizamo-nos de referências a elementos da cultura latino-americana (especialmente letras de músicas e poemas) durante a apresentação de nossos argumentos. Aqui, esse procedimento estilístico consiste em um esforço de ilustração das categorias com as quais trabalhamos vinculando-as a esforços de síntese operados pela arte de nosso continente. Com isso, não apenas explicitamos o entorno e o contexto que envolve as obras do marxismo criativo latino-americano: também indicamos sua proximidade com outras linguagens e maneiras de tentar interpretar e apreender os contornos da realidade de exploração, dependência e resquícios coloniais de *Nuestra América*. Afinal de contas, se nossas terras são o espaço no qual pôde florescer o marxismo criativo de Dussel, Echeverría e García Linera, bem como o realismo mágico de um García Márquez ou toda uma tradição de músicas populares que transformam as *canciones de cuña* em *canciones de protesta*, tecer espaços de interlocução e de diálogo entre essas diversas estratégias de tentar compreender o mesmo objeto (as relações de opressão e dependência em solo latino-americano) parece-nos uma ferramenta capaz de, para além de um mero didatismo, desenvolver o sentido profundo de nossos argumentos.

1. As antigas rebeldias de onde partimos: marxismo latino-americano entre a problemática da forma e a práxis dos movimentos populares

O presente capítulo pretende assentar as bases teóricas fundamentais que servirão de eixo a todo o argumento adotado durante a nossa pesquisa. Trata-se, a rigor, não tanto de uma revisão bibliográfica destinada a convencer nossos pares de nossa apreensão correta dos marcos teóricos¹¹ que adotaremos ao longo do texto, mas sim de uma declaração de princípios e de intenções que animam a lógica da presente exposição: um reconhecer-se embrenhado em determinado horizonte político-epistemológico que conduz o processo *do que* e *como* perguntar, bem como *o que* e *como* pesquisar.

Nesse sentido, assumimos e reivindicamos uma paradoxal “tradição” crítica (visto que toda crítica é avessa ao imobilismo tradicionalista): a do marxismo criativo latino-americano, cuja principal expressão no campo do direito brasileiro contemporâneo é a do direito insurgente. Entender essas adesões específicas não é um gastar de páginas sobejas e desnecessárias, mas quiçá a chave principal para conseguir dimensionar o movimento teórico que propomos com o resgate do não-valor latino-americano de Dussel, Echeverría e García Linera e seu inusitado diálogo com a problemática da forma jurídica delineada pela crítica dos soviéticos Pachukanis e Stutchka, o qual há de nos conduzir enfim à proposição da não-forma da insurgência comunitária como categoria atrelada à teoria que anseia devir práxis do direito insurgente.

Curiosamente, é justamente esse anseio que talvez permita desvendar toda a primeira explicação que fazemos do marxismo na primeira seção. Em nosso argumento, rearranjamos criativamente a distinção entre exoterismo (com “x”) e esoterismo (com “s”) proposta pelos autores da Nova Leitura de Marx e a utilizamos como chave analítica para descrever e defender a validade do marxismo latino-americano justamente por sua capacidade de não ceder à pressão praxista imediata do exoterismo-praticismo (com “x”) e de não mergulhar no derrotismo incapacitante do esoterismo-teoricismo (com “s”). Nessa esteira, por exemplo, é que passamos

¹¹ O emprego de nossa parte, na presente passagem, da expressão “marco teórico” exige algumas considerações a fim de evitar confusões. De início, ela sugeriria uma cisão entre o marxismo latino-americano e o direito insurgente, de um lado, como marcos teóricos a partir dos quais interpreto um objeto de pesquisa, e as obras de Dussel, Echeverría e García Linera como esse receptáculo passivo cujo significado há de ser extraído por meio de um esforço da teoria-mãe que lhe interpreta, consome e metaboliza. Essa visão radicalmente cindida entre marco teórico e objeto de pesquisa é legatária da tradição positivista moderna contra a qual a teoria crítica já se levantou (para um exemplo paradigmático dessa crítica, Cf. HORKHEIMER, 1975, p. 153). Aqui, aderimos a essa insurgência epistêmica e, no fim das contas, não nos contentamos com assediar a passagem do valor ao não-valor e da forma-valor à forma-jurídica em Dussel, Echeverría e García Linera desde os pressupostos da crítica marxista ao direito; propomo-nos, portanto, a um diálogo e um encontro entre esses esforços teóricos, permitindo-nos ser influenciados pelos textos dos latino-americanos e, portanto, borrando as fronteiras tradicionais entre marco teórico e objeto de pesquisa.

por expressões dessa conquista seja desde a teoria da dependência seja desde a tríade de autores contemporâneos selecionados para nos emprestarem seus desenvolvimentos sobre o não-valor.

Após isso, começamos nossa aproximação ao fenômeno jurídico desde a reivindicação do direito insurgente como um autêntico marxismo criativo latino-americano no campo da crítica ao direito brasileira contemporânea por sua capacidade de desalamburar o emparedamento entre esoterismo-teoricismo do marxismo jurídico no Brasil e o exoterismo-praticismo das teorias críticas do direito nacionais. Aqui faremos, finalmente, uma primeira constatação da centralidade dos movimentos populares para a luta política específica de extinção da forma jurídica e, com ela, será possível antecipar alguns elementos da noção de insurgência que motivará parte de nossa síntese das contribuições de Dussel, Echeverría e García Linera como produções cuja existência está atrelada aos ecos dos movimentos populares latino-americanos.

Enfim, passaremos a um escrutínio de nosso *corpus* de pesquisa, isto é, a uma análise dos textos teóricos que selecionamos como centrais para investigar e, a partir deles, empreender o nosso objetivo de traduzir o não-valor latino-americano para a crítica marxista ao direito. Em um primeiro momento, iremos buscar os elementos necessários para justificar a escolha dos três autores que elegemos como nossa alavanca de pesquisa (por que são eles os interlocutores principais e não outra infinidade de marxistas latino-americanos?). Depois, realizaremos um processo de contextualização dos textos selecionados, de modo a identificar seus momentos de escrita, seus interlocutores e antagonistas, bem como o objetivo principal buscado com a produção das obras estudadas.

1.1. Até que nem tanto ‘exotérico’ assim: o marxismo crítico latino-americano entre a crítica da colonialidade e a problemática da forma

Um ponto de partida comum em diversas apresentações do marxismo começa com a rememoração feita por Engels de uma frase dita por Marx: “tudo o que sei é que não sou marxista” (KONDER, 1992, p. 61). No entanto, mesmo a contragosto do próprio autor d'*O Capital*, foi nomeada como marxismo uma vertente teórica e política que se destacou por sua capacidade de abalar o mundo, conectando-se a movimentos sociais, intelectuais e políticos ao redor de todo o globo terrestre.

Nesse sentido, reivindicamos no presente trabalho a influência e centralidade do marxismo criativo latino-americano como uma chave de análise essencial para a interpretação da nossa realidade cuja adaptação no campo do direito culmina na proposta de um direito insurgente. Assim, se o presente capítulo pretende assentar as bases teóricas que animam a presente investigação -- e, nesse ínterim, já delinear as aproximações das obras de Dussel,

Echeverría e García Linera com nossa perspectiva --, devemos começar principalmente com a apresentação e demonstração da fecundidade da qual o marxismo criativo latino-americano dispõe, em especial por meio de sua comparação com outras vertentes de interpretação do próprio marxismo.

Para tanto, apresentaremos a seguir algumas adjetivações que são atribuídas a outras correntes marxistas (em especial, uma tríade cuja elaboração foi feita desde os países centrais: marxismo dogmático, marxismo ocidental e novas leituras de Marx), uma vez que, por meio desse caminho, poderemos colocar em questão as presunções alinhavadas e, enfim, discernir a relevância da perspectiva teórica que subscrevemos, situando-a a partir da percepção de sua capacidade de superar a tensão entre esoterismo e exoterismo, tal como apresentada inicialmente por Elbe (2013).

1.1.1. Pode a problemática da forma resumir o marxismo?: sobre marxismos dogmático, ocidental e novas leituras de Marx

De início, podemos dizer que o discurso contemporâneo acadêmico sobre o marxismo, que não subscrevemos, é construído a partir de uma dualidade nascida no contexto de Guerra Fria e desde os países do Centro Mundial que pode ser rascunhada na seguinte imagem: de um lado, teríamos um marxismo dogmático, o qual se reivindica marxismo-leninismo e cuja origem remonta às necessidades de estabilização e manutenção do poder na União Soviética, situando-se, portanto, no oriente de um século XX marcado pelo conflito entre potências atômicas e por uma divisão do mundo entre as assim-chamadas democracias liberais e as experiências do socialismo real; de outro, haveria um conjunto de intelectuais refinados, localizados no Ocidente, cujo conjunto de investigações seria distinguível por sua profundidade teórica, por sua apreensão da filosofia clássica alemã (especialmente a obra de Hegel) e por seu amplo leque de objetos de estudo, com destaque para a análise cultural e a crítica de arte, acompanhado no entanto por um abandono da política partidária e da capacidade de influir nas mudanças

revolucionárias de seu tempo¹². Esta é a primeira dualidade que identificamos e que, como se verá a seguir, não adotamos: a entre marxismo tradicional e marxismo ocidental¹³.

Obviamente, trata-se de um esforço de simplificação de vastos debates sobre o papel de diferentes correntes marxistas no século XX. Todavia, podemos operar heurísticamente com tal síntese e problematizá-la no decorrer de nossa exposição, a fim de perceber o flanco de análise que expressa as razões de existência do marxismo criativo latino-americano e por que o reivindicamos.

Portanto, podemos identificar no conceito de *marxismo ocidental* uma celebração herética de contestação a seu oposto, que consistiria em um marxismo dogmático, ossificado e atrelado a uma doutrina fixa do marxismo-leninismo, formulada na época da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) sob comando de Iosif Stálin. Aqui, cumpre destacar que a transformação do marxismo em ideologia de estado culminou em sua interpretação como uma chave de leitura universal que proporcionaria o acesso à ciência em todas as áreas do conhecimento e em todos os momentos históricos: consequentemente, o marxismo tornava-se a doutrina do *diamat*¹⁴ e degenerava-se em uma decoração manualesca de princípios universais simplistas e redutores da realidade (Cf. KOHAN, 2003, p. 37-70).

¹² A presente descrição da contraposição entre marxismo-leninismo da época de Stálin e marxismo ocidental é baseada principalmente em Perry Anderson (1976), mas o tema e a categoria 'marxismo ocidental' já foram abordados por diversas perspectivas, sejam algumas próximas à proposta original (Cf. ANDERSON, 2022 e ARATO; BREINES, 1979), seja em leituras abertamente liberais (MERQUIOR, 1987), seja em interpretações divergentes (apesar de compartilhar com Anderson o diagnóstico de conexão profunda dessa corrente com um sentimento de resignação, involucrado na percepção de derrota e arrefecimento do movimento operário), como a de Losurdo (2018), que enfatiza principalmente a incapacidade do marxismo ocidental de realizar uma crítica contundente do imperialismo e do colonialismo perpetrado pelos países da Europa Ocidental na qual a maioria dos teóricos dessa corrente nasceu e se estabeleceu.

¹³ De início, é questionável a própria igualação de marxismo ocidental a um marxismo refinado, tendo em conta o ranço etnocentrista que lhe é contíguo: obviamente, esse procedimento de categorização não está ancorado nas coordenadas geográficas do Meridiano de Greenwich, mas sim no projeto iluminista da modernidade que associa o Ocidente às Luzes, ao conhecimento e aos avanços civilizatórios do intelecto humano, obnubilando tanto a centralidade de outras regiões para as transformações modernas quanto as violações e barbáries operadas pelo colonialismo europeu. Além disso, olvida-se que uma ampla gama de marxistas “tradicionais” (como Kautsky e Bernstein) eram desse Ocidente moderno, bem como marxistas sofisticadíssimos nasceram e viveram no “Oriente” soviético (Pachukanis, Rubin, Kosik, Lukács, Ilyenkov, para citar alguns).

¹⁴ Toda a complexidade do real seria subsumida a um método dialético que lê a realidade como um "processo de desenvolvimento do inferior ao superior" e que, no campo dos fenômenos sociais, culminaria na aplicação das leis da dialética da natureza à realidade social e embasada na "descoberta" de que a força principal de explicação de todos os períodos históricos é a produção material das sociedades, dividida em forças produtivas e relações de produção. Assim, seria possível, como sugere Stálin, inventariar as mudanças históricas de acordo com o movimento de desenvolvimento das forças produtivas, as quais seriam correspondentes à linha ascendente de relações de produção, que seguiria esta ordem de estágios: 1) a comuna primitiva; 2) a escravatura; 3) o regime feudal; 4) o regime capitalista; e 5) o regime socialista (STÁLIN, 1982, p. 132, 142-144, 148-149). Quando Dussel critica o materialismo cosmológico ingênuo, ele está polemizando diretamente com essa difusão do *diamat* (DUSSEL, 2010, DUSSEL, 1988, DUSSEL, 1990). Echeverría faz exatamente o mesmo quando se opõe aos propósitos de uma “ciência proletária” mais poderosa para o tema da economia política (ECHEVERRÍA, 2011b, p. 63). No campo do direito, uma posição análoga foi obedientemente elaborada por Vyshinsky, que formulou sua teoria resgatando o normativismo (logo, o direito seria um conjunto de normas promulgadas e executadas por um

Não à toa, o momento fundante do surgimento do marxismo ocidental estaria presente justamente na crítica realizada por Zinoviev no Quinto Congresso da Internacional Comunista a dois livros centrais para esse novo horizonte de reivindicação do marxismo¹⁵: *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch (1971), e *História e consciência de classe*, de György Lukács (2003). Essas obras, por abordarem uma leitura do legado marxiano desde critérios teórico-filosóficos e distanciados dos rígidos postulados do materialismo histórico-dialético¹⁶, foram classificadas como um revisionismo idealista (KONDER, 1980, p. 52, NETTO, 1983, p. 43-44).

Nessa esteira, o marxismo do século XX estaria emparedado por estas duas opções: ou a aceitação acrítica das demandas políticas de qualquer Estado proletário (um exoterismo-praticista atrelado ao político) ou a resignação diante dos avanços do capital, desaguando em uma postura de voltar-se para dentro de si mesmo e para investigações intelectuais refinadas e obscuras (um esoterismo-teoricista do gênio incompreendido), comumente esquivando-se de lutas sociais concretas e das demandas de posicionar-se diante das barbáries do colonialismo¹⁷. Como se pode perceber, ambas as correntes podem ser descritas com um mesmo adjetivo que, ao mudar uma de suas letras, assume um sentido diferente. Expliquemos: operamos com a distinção entre esotérico (com 's') e exotérico (com 'x'), tal como a expressou Elbe (2013), cuja

Estado) e perenizando o direito como um fenômeno social superestrutural cuja chave de explicação residiria na estrutura econômica da sociedade (VYSHINSKY, 1948). No decorrer do presente trabalho abordaremos de maneira mais detida essa leitura do direito e, em especial, a centralidade que foi dada ao binômio base-superestruturas como única via marxista de apreensão do fenômeno jurídico.

¹⁵ Como o próprio Lukács reconhece, essas obras foram reconhecidas como "clássicos de herejia" pelo Ocidente (LUKÁCS; ANDERSON, 1991, p. 4). É comum encontrar em outras entrevistas de Lukács o reconhecimento do trio Gramsci-Korsch-Lukács como base originária de uma apreensão crítica do marxismo que seria duramente questionada pelo *establishment* soviético (LUKÁCS, 2021, p. 28), e essa mesma percepção é referendada em diversas obras de apresentação do marxismo ocidental (Cf. ANDERSON, 2022, p. 256-258 e ANDERSON, 1976, p. 43).

¹⁶ Em especial a adoção do materialismo histórico como parte subsumida à lógica do materialismo dialético, isto é, a redução da análise dos fenômenos sociais e históricos à lógica mais ampla da dialética da natureza, desnaturando o caráter crítico do marxismo e erigindo-o à condição de ciência universal definitiva de investigação tanto dos fenômenos naturais quanto sociais em todas as épocas de funcionamento do universo. Nesse sentido, Lukács (2003) foi repreendido por defender a peculiaridade do estudo da história e da sociedade em contraposição à análise de fenômenos naturais e Korsch (1971), por historicizar a própria existência do marxismo, conectando-o às demandas e tarefas políticas do movimento proletário e, portanto, afastando-o do *status* de ciência universal que tudo pode explicar. Ambos reagiram de modos diferentes à censura: o húngaro optou por uma autocrítica acompanhada de uma reformulação que complexificou a teoria do reflexo defendida por Lênin em *Materialismo e empiriocriticismo* (Cf. LÖWY, 1979, p. 168-214, NETTO, 1983, p. 51), enquanto o alemão defendeu seu projeto inicial, trasladou-se para os Estados Unidos e aprofundou-se em questionar a dialética da natureza presente na teoria de Lênin e dos marxistas-leninistas de seu tempo.

¹⁷ A mais conhecida crítica feita ao marxismo ocidental nesse sentido é a de Losurdo (2018). Na mesma linha, indicamos um trecho de Dussel que segue a mesma lógica: "parece que los marxistas del 'centro' —el llamado 'marxismo occidental' de Lukács a Marcuse, principalmente— siguen a Hegel desde la izquierda y rechazan a Schelling como reaccionario —aunque con diferencias. Piensan que el socialismo es la superación del capitalismo necesario (como Marx pensó hasta fines de la década de 1860), o que la tarea actual es finalizar la revolución de la modernidad (como cree Habermas). Para este último, la conversación ('speech act') en una 'comunidad ideal de comunicación' es el tema: el diálogo, la tolerancia, la democracia." (DUSSEL, 1990, p. 332). Uma crítica semelhante e mais recente, desde a descolonialidade, é a de García Corona (2021).

intenção inicial era a de favorecer o primeiro em detrimento do segundo. Em um rearranjo categorial, por “exotérico” entendemos um marxismo atrelado a uma eterna busca de conexão com o externo: com movimentos políticos e sociais como o partido de massas e os sindicatos combativos, o que implicaria um rebaixamento da riqueza teórica do texto marxiano, reduzido a didatismos ou à ossificação de seus postulados em nome das necessidades político-conjunturais de seu tempo. Logo, falamos de um exoterismo-praticismo. Por “esotérico”, no entanto, indica-se uma tendência de pesquisa mais conectada à interioridade, ao buscar dentro de si e da filosofia interpretações da realidade, por isso compartilhando uma afinidade eletiva com a ideia cotidiana de esoterismo ou com o sentido do grego antigo (*esōterikós*), como algo pertencente a um círculo interno e exclusivo, destinado a ser compreendido por poucas pessoas iluminadas. Esse caráter distintivo permitiria, desde uma apaixonada incursão nas dimensões mais profundamente filosóficas de Marx, a construção de uma teoria herética, crítica e capaz de compreender sofisticadamente a realidade, conquanto com isso perca a capacidade de diálogo com movimentos externos e de intervir diretamente na luta política¹⁸. Consequentemente, essa ânsia pela sofisticação teórica culmina em um esoterismo-teoricismo. No ponto 1.1.2., buscaremos demonstrar que o marxismo criador da América Latina rechaçou esse emparedamento por meio de uma conciliação do processo de renovação teórica do marxismo sem deixar de lado nem a crítica teórica do imperialismo, da dependência e da colonialidade e nem a participação em movimentos sociais de massa que culminaram em levantes, insurreições e revoluções em território latino-americano.

Contudo, há de se ressaltar que, com a entrada do século XXI, com a vitória dos países alinhados ao bloco capitalista após a Guerra Fria¹⁹, não houve nem um desaparecimento do

¹⁸ A rigor, a distinção entre esoterismo-exoterismo foi inicialmente reivindicada por Hans-Georg Backhaus para identificar duas leituras da teoria marxista do valor: uma, histórica e pré-monetária, defendida por Engels e pelo marxismo tradicional; outra, esotérica e inspirada na profundidade metodológica e filosófica do texto marxiano, que acaba por ressaltar a centralidade da forma-dinheiro (o trabalho apenas pode tornar-se social passando pela mediação do dinheiro), a especificidade do valor na sociabilidade capitalista e, consequentemente, a gênese de um âmbito específico da socialidade destinado à economia (BELLOFIORE; RIVA, 2018, p. 390-399). Como se pode perceber, Elbe (2013) rearranja esse significado a fim de tornar essa diferenciação um par de adjetivos capaz de avaliar os diferentes marxismos.

¹⁹ Aqui, como é possível perceber, estamos utilizando uma conceituação de século XXI inspirada na proposição de Hobsbawm (1994), que, menos preocupada com a definição cronológica de cada século, pensa-os de acordo com os eventos marcantes na história que indicaram uma ruptura com o tempo histórico anterior. Nesse sentido, o século XIX teria sido particularmente longo (iniciando-se com a Revolução Francesa de 1789 e findando com a Primeira Guerra Mundial de 1914) e o XX, especialmente breve (inaugurado com o conflito bélico entre as nações imperialistas em 1914 e terminado com a dissolução da URSS em 1991). Dussel (2001) opera com um raciocínio semelhante quando foca em comparar o primeiro século posterior à morte de Marx (1884-1983) e o segundo século após esse momento específico (1984-2083) para discutir o papel do legado da obra marxiana e sua apreensão desde a Inglaterra vitoriana, passando pela Rússia revolucionária e chegando na América Latina do século XXI. No mesmo sentido, mas em outro texto: “Debemos elegir entre el revolucionario político del siglo XIX (el Marx más conocido) y el gran teórico que llevó a cabo la crítica más profunda al capital en su esencia, en el momento mismo

marxismo e nem o sumiço da tensão entre sofisticar a teoria marxista e enraizar essas formulações na práxis política cotidiana. No plano intelectual, uma explicação desse processo pode ser encontrada em uma intuição feita por Leandro Konder (1992, p. 88): a obra de Marx foi escrita no século XIX, enraizou-se politicamente de modo radical no século XX e, quando parecia fadada ao esgotamento, ganhou uma lufada de ar fresco com projetos editoriais de publicação de seus rascunhos e manuscritos antes desconhecidos. Nesse sentido, é possível reconhecer que o surgimento de textos como os *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844 e *A ideologia alemã* de 1845-46 foi fundamental para o desenrolar do marxismo ocidental e a sua aproximação radical com a perspectiva filosófica. No entanto, é só com a descoberta de novos rascunhos d'*O Capital* (com destaque para os *Grundrisse*, os *Manuscritos de 61-63* e os *Manuscritos de 63-65*, dentro dos quais se situa o *Capítulo VI inédito* e os textos originais que posteriormente seriam editados por Engels para publicar os livros II e III d'*O Capital*), publicados especialmente pela MEGA-2²⁰ (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*) que houve um ponto de virada cujo resultado consistiu no regresso ao estudo da crítica da economia política por marxistas preocupados com a crítica teórica da sociedade.

Daqui, podemos identificar o desponte de um terceiro movimento, agrupado no nome Nova Leitura de Marx²¹ (*Neue Marx-Lektüre*), o qual buscou se distanciar do marxismo dogmático tanto da Segunda Internacional quanto do marxismo-leninismo stalinista -- uma vez

de su primera expansión imperial, sobre todo en la segunda parte del siglo XIX. Asimismo puede hablarse de un Marx del primer siglo (1883-1989, bajo la sombra que concluye con la disolución de la Unión Soviética y la reforma socialista china) o de un Marx del segundo siglo (desde 1989) que ocupará todo el siglo XXI, constituyéndose en un clásico de la historia, la filosofía y, sobre todo, de la economía política.” (DUSSEL, 2020a). Nesse sentido, a proposição de Hobsbawm é consideravelmente eurocentrada, mas pode ser relida desde a experiência latino-americana. Poderíamos pensar, tal como sugerido por Adriano Nascimento em nossa banca de doutorado, em uma reordenação na qual, por exemplo, a derrota do sandinismo assume um papel central, para os militantes da América Latina, na passagem de um novo século em decorrência de um evento histórico traumático para as lutas anticapitalistas.

²⁰ Para uma contextualização sobre o projeto de edição completa das obras de Marx, inclusive comparando a primeira (MEGA-1) e a segunda iniciativas (MEGA-2), Cf. CERQUEIRA, 2015 e CERQUEIRA, 2010. Para um panorama da infinidade de novos debates oriundos dessas edições inéditas, Cf. FINESCHI, 2014, HEINRICH, 2009, p. 76-96, MUSTO, 2011, ROTH, 2009, HUBMANN, 2012. Para uma crítica às conclusões delineadas por Hubmann, por estas tentarem opor a filologia rigorosa da MEGA a uma suposta politização excessiva da obra de Marx, Cf. MARTINS, 2014.

²¹ Nossa apresentação da Nova Leitura de Marx foi baseada principalmente em ELBE, 2013. Para outras sínteses dessa corrente de pensamento do marxismo, Cf. BELLOFIORE; RIVA, 2015, BARREIRA, 2022 e FLECK, 2019. Vale também investigar com atenção os textos dos dois "fundadores" da NLM, que colocam em primeiro plano a análise (ou dialética) da forma-valor: Helmut Reichelt (1982) e Hans-Georg Backhaus (1978). Em nível de introdução, também são interessantes os capítulos de *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory* tanto sobre autores inspiradores da NML (como Theodor Adorno [BOBKA; BRAUNSTEIN, 2018], Alfred Schmidt [KOCYBA, 2018] e Alfred Sohn-Rethel [VOLLER, 2018]) quanto sobre os próprios Reichelt (ELBE, 2018b) e Backhaus (BELLOFIORE; RIVA, 2018).

que ambos reproduzem o naturalismo e o determinismo ontológico aplicado por Engels²² na sua difusão dos textos de Marx --, além de diferenciar-se do marxismo ocidental, porquanto este traria consigo a fraqueza de evitar abordar o cerne da crítica da economia política marxiana, relegando-o ao papel de crítico cultural humanista²³. A Nova Leitura seria fruto dos movimentos da década de 1960 (em especial do maio de 68 alemão [STAROSTA, 2017, p. 163-165]) e reivindicava um Marx afastado da teoria substancialista do valor (ou seja, parte-se agora da ênfase na *forma* assumida pela substância do valor), das leituras instrumentalistas do estado (o que culminaria, por exemplo, nos Debates sobre a Derivação do Estado²⁴) e das interpretações obreiristas do curso da história, que concediam ao proletariado uma prioridade ontológica irrefutável em todas as revoluções sociais, tanto passadas quanto vindouras (ELBE, 2013).

Encampada por orientandos "outsiders"²⁵ do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt, sob guarida dos projetos de investigação da economia política de Marx idealizados pelo Adorno tardio), essa nova interpretação de Marx distinguiu-se por priorizar a análise da forma-valor com ênfase na *problemática da forma*, isto é, não na mera catalogação do conteúdo de certas categorias, mas sim no perguntar-se: por que o trabalho, o conteúdo e a substância de toda riqueza, assume a forma-valor e é representado por desdobramentos dessa categoria como a forma-dinheiro²⁶? Só assim é possível

²² É discernível em Elbe e Heinrich, provavelmente os dois mais eficientes divulgadores da NLM, uma postura rigorosamente crítica com o legado de Engels na difusão do pensamento de Marx. Em especial, destaca-se uma tendência a colocar em xeque decisões tomadas no momento de edição dos livros II e III d'O Capital. Para uma reflexão mais matizada sobre esse processo, Cf. ROTH, 2018. Como nota, é interessante que Dussel também mostra-se radicalmente crítico a Engels, situando-o em constante tensão contra Marx especialmente na questão sobre o populismo russo (DUSSEL, 1990).

²³ "Until the mid-1960s it seems that no Western Marxists extended their debate with traditional interpretations of Marx into the realm of value theory. Some positions go even further than this silent orthodoxy, and – without having seriously engaged with the critique of political economy – contrast the 'humanist cultural critic Marx' with the 'economist Marx' or even regard a 'Marxism' without a critique of political economy as being possible." (ELBE, 2013).

²⁴ Elbe (2013) chega a associar todo esse contexto de debates à Neue Marx-Lektüre, mas preferiremos abordar essa discussão teórica como um entre outros vários grupos que dialogam com o caldo cultural levantado pela principal contribuição da NLM: colocar no centro do debate a problemática da forma do valor e das demais formas sociais de reprodução do capital.

²⁵ Aqui, parece-nos que cabe enfatizar a virada linguística e liberal realizada pelo Instituto para a Pesquisa Social de Frankfurt após a morte de Adorno e Horkheimer, a qual se conecta com o novo protagonismo de nomes como os de Jürgen Habermas, Franz Neumann e Axel Honneth, cujas empreitadas teóricas, em linhas gerais, implicam um retorno a elementos da reivindicação das democracias liberais e do projeto da modernidade, conquanto o façam a partir de uma reivindicação de suas versões "reflexivas". Certos autores situados dentro desse contexto de mudança foram escanteados de lugares de prestígio do Instituto, mas produziram importantes obras que viriam a influenciar a tradição sistematizada por Reichelt e Backhaus, entre os quais podemos citar, para além do Adorno tardio, Alfred Schmidt (2014) e Alfred Sohn-Rethel (1971 e 1979). Para uma reflexão que apresenta as teses centrais de Sohn-Rethel além de introduzir brevemente o boicote que o filósofo sofreu, Cf. BARROS, 2023.

²⁶ "What actually distinguishes Marx's critique of political economy from the economic theories before him, as well as those after him, is the theory of the form of value. Marx's critique of political economy tries to answer the

compreender o rompimento de Marx com a economia política clássica²⁷ e com a interpretação teleológica do capítulo 1 d'*O Capital*, o que, enfim, faz-nos notar que teoria marxista é um desmantelamento das bases mesmas da economia política, e não uma proposta de economia alternativa, ou seja, uma "‘teoria econômica’ como as outras"²⁸ (BACKHAUS, 1978, p. 9).

Como se pode perceber, essa proposta atinge o coração do marxismo dogmático que busca alçar a teoria de Marx a um contexto universal de interpretação da realidade. Não à toa, seus teóricos identificaram como seus precursores²⁹ autores heréticos que foram condenados e assassinados pela repressão stalinista: Isaak Ilitch Rubin (1987) e Evguiéni Bronislavovitch Pachukanis (2017). Ao mesmo tempo, as intuições pautadas na problemática da forma inspiraram uma ampla gama de pensadores e pensadoras, que, a partir desses postulados, ramificaram-se em outras correntes, como a do marxismo aberto (Cf. STAROSTA, 2017), nova

following questions. Why value? Why is value nothing but an expression of labour? What are the conditions of possibility of the existence of value, which is an ‘objective social dimension’, according to which commodities are exchanged? And why does the content of value (i.e. labour) take on the form of a thing – that is, money?" (BELLOFIORE; RIVA, 2015, p. 24). No mesmo sentido, Cf. BACKHAUS, 1978, p. 12-13, REICHEL, 1982, p. 166-167.

²⁷ Ora, essa percepção é cristalinamente referendada pelo próprio Marx: “É verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. Mas ela jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e por que, portanto, o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? Tais formas, em cuja testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo.” (MARX, 2013, l. 1, cap. 1, p. 216). Na nota desse trecho, o autor prossegue e enfatiza justamente que o erro de Smith e Ricardo residia precisamente na confusão entre a forma-valor, específica de um tempo histórico, com a "forma natural eterna da produção social": "A forma de valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata mas também mais geral do modo burguês de produção, que assim se caracteriza como um tipo particular de produção social e, ao mesmo tempo, um tipo histórico. Se tal forma é tomada pela forma natural eterna da produção social, também se perde de vista necessariamente a especificidade da forma de valor, e assim também da forma-mercadoria e, num estágio mais desenvolvido, da forma-dinheiro, da forma-capital etc." (MARX, 2013, l. 1, cap. 1, nota 32, p. 1133).

²⁸ Nesse sentido, Echeverría, autor que compartilhou os mesmos ares críticos do movimento estudantil alemão da segunda metade da década de 1960, escreve talvez as mais enfáticas linhas sobre essa avaliação: “Por ello en El capital se presenta la estrategia discursiva de la crítica, es decir, la estrategia de arribar a la verdad a través de la desconstrucción del discurso establecido. La crítica de la economía política no es la construcción de una ciencia económica alternativa a la establecida, sino la reconstrucción o la percepción de lo que puede ser la realidad de la economía a través de la desmistificación del discurso que la economía política hace en torno a la realidad económica moderna. En este sentido, el discurso crítico es siempre parasitario, está ahí para desconstruir el discurso positivo y no para destruirlo mediante otro discurso más poderoso. El intento de construir un discurso más poderoso, una "ciencia proletaria", de establecer al marxismo como un cuerpo de saber alternativo y mejor o superior al cuerpo del saber de la modernidad capitalista, eso es justamente lo que constituyó el famoso marxismo soviético del socialismo real.” (ECHEVERRÍA, 2011b, p. 63).

²⁹ Entre as obras que percebem o papel precursor de Rubin e Pachukanis, Cf. ELBE, 2013, OSORIO, 2018, p. 154, HIRSCH, 2010, e (em textos mais próximos da Nova Crítica do Valor) ENDNOTES, 2010, NASCIMENTO, 2015.

crítica do valor³⁰, crítica da sociedade do espetáculo³¹, os já mencionados Debates sobre a Derivação do Estado³² e, poderíamos dizer, outros diversos pesquisadores engajados na reinterpretação decorrente da reedição das obras de Marx via MEGA-2³³.

Malgrado alguns avanços consideráveis -- em especial na tarefa de compreender “a especificidade histórica da economia política de modo muito mais radical” (AKAMINE JUNIOR, 2019, p. 219, nota 18) --, o espírito das novas teorias de Marx ainda permanece vítima de um emparedamento semelhante ao enfrentado pelo marxismo ocidental: seu esoterismo oferece um ânimo crítico difícil de contestar, mas não consegue enraizar-se em movimentos de massa (exoterizar-se). Parte majoritária das teorias legatárias replicam as dificuldades de crítica da colonialidade e do imperialismo e, em alguns momentos, chegam a questionar o afã marxiano de conectar-se às lutas de seu tempo como uma fraqueza de sua teoria, não apenas relegando a luta de classes a um segundo plano, mas rechaçando o próprio papel político inerente à intelectualidade marxista crítica³⁴ (STAROSTA, 2017).

Por isso, cremos ainda ser necessário reivindicar um marxismo criador latino-americano que, de um lado, aprenda com a tradição anti-dogmática do marxismo em suas versões mais

³⁰ Como destaque, pode-se indicar a obra individual de Robert Kurz e a iniciativa coletiva do grupo Krisis (2003). Como uma excelente síntese do contexto da Nova Crítica do Valor e seu papel no marxismo dissidente e do direito, Cf. NASCIMENTO, 2015.

³¹ Aqui, pensamos especialmente na apropriação que Jappe (2006) realiza tanto da obra clássica de Debord (1997) quanto da tradição crítica que reflete sobre a problemática da forma desde a nova crítica do valor. Em versão mais sintética desse debate, Cf. JAPPE, 2018.

³² Os Debates sobre a Derivação do Estado surgiram da confluência de diversos pensadores e teóricos políticos preocupados em aplicar a lógica da forma no estudo do estado. Nesse sentido, podemos indicar alguns autores que permitem dar conta da diversidade que esse debate metodológico abarcou, entre eles Holloway e Picciotto (1978), Hirsch (2010) e Jessop (1982 e 2021). Para uma análise do contexto de surgimento dessa discussão, Cf. ALTVATER; HOFFMANN, 1990 e o artigo fundacional desse amplo diálogo: MÜLLER; NEUSÜß (1978). Para uma síntese mais geral e buscas por sua interrelação com a questão do direito, Cf. CALDAS, 2013 e MASCARO, 2013.

³³ Entre os autores que têm entrada no mercado editorial marxista brasileiro, podemos destacar brevemente Heinrich (2018) como pensador que é reivindicado parte integrante da NLM e, como autores externos mas que dialogam com a problemática da forma, Postone (2014) e Musto (2018a e 2018b). Aqui, no entanto, é importante asseverar que, especialmente entre os autores italianos, não há uma tendência de simples reivindicação do esoterismo teórico, uma vez que, apenas para citar o exemplo de Musto, há produções que tratam diretamente da crítica do colonialismo em Marx, seu contato com os povos do dito Terceiro Mundo (MUSTO, 2020) e sua militância política na Internacional Socialista (MUSTO, 2014). Não nos parece ocasional, por exemplo, que o italiano seja um dos novos editores acadêmicos de textos sobre Marx que mais deu espaço para que Dussel expusesse sua heterodoxa interpretação de Marx (Cf. DUSSEL, 2008).

³⁴ As mais comuns críticas à Nova Leitura de Marx na América Latina concentram-se principalmente em advertir que tais correntes não dão mais a prioridade necessária à luta de classes (Cf. VIEIRA, 2018 e PEREIRA, 2020). No entanto, acreditamos que a questão é mais profunda que isso, uma vez que é possível relegar a luta de classes a um segundo plano, mas expressar vinculação com outros movimentos de contestação do capital (pense-se por exemplo na conexão com o movimento estudantil dos anos 1960, nas teorias feministas, nas críticas descoloniais, no movimento ambientalista anticapitalista, etc.). O que preocupa, em verdade, é o esoterismo levado às últimas consequências e que abre mão do objetivo de estreitar vínculos com articulações políticas reais e concretas que vão se dando na sociedade para contestar o ímpeto destrutivo e espoliador do capital.

teoricamente sofisticadas, mas, por outro, não abandone o crivo geopolítico da latino-americanidade e da crítica do colonialismo elaborada pelos movimentos de libertação discerníveis em *Nuestra América*. Nessa esteira, nos próximos dois pontos apresentaremos justamente a proposta de pensar o marxismo latino-americano criador como uma palavra-de-ordem essencial para conseguir superar o emparedamento entre esoterismo e exoterismo tanto no século XX (premido entre o dogmatismo stalinista e o marxismo ocidental) quanto no século XXI (situado entre as novas apreensões críticas da forma-valor e as dificuldades de enraizar esses conceitos em uma práxis política consequente).

1.1.2. A desalambrar o emparedamento do exoterismo-esoterismo: marxismo latino-americano, críticas da colonialidade e leitura criadora de Marx

O marxismo latino-americano, portanto, emerge como uma teoria que traz em si a possibilidade de romper com ambos os emparedamentos descritos no ponto anterior. Neste momento, abordaremos a dificuldade que assolou o marxismo ocidental: a de resgatar criativamente a teoria de Marx, mas ao mesmo tempo conseguir envolver-se nas mobilizações políticas de seu tempo e, em especial, elaborar uma crítica da colonialidade³⁵ em suas diversas facetas (colonialismo clássico, neocolonialismo, imperialismo dos centros e dependência das periferias³⁶).

A necessidade de operar com essas categorias é, a rigor, algo incontornável, uma vez que é impossível compreender o modo de produção capitalista sem reconhecer o seu escoramento nas práticas neocoloniais, seja como violência originária que foi necessária para o acúmulo de capital que permitiria desatar a Revolução Industrial³⁷, seja como mecanismo

³⁵ Aqui, utilizamos a noção de "colonialidade" tal como é preconizada pela proposta epistêmica do giro descolonial: mesmo com o fim do colonialismo em termos oficiais (afinal, foi concedida independência formal à maioria das nações oprimidas), permanece o modo de ser colonial, isto é, a colonialidade do ser, do saber e do poder que hierarquiza os povos a partir de critérios raciais (brancos e não-brancos) e os subsume a uma visão unilinear e dualista de história e de progresso (QUIJANO, 2005). Logo, a noção de colonialidade permite pensar a continuidade das práticas coloniais mesmo com a formalização das independências, além de exortar os autores latino-americanos a desentranharem de si os pressupostos eurocêtricos propagados pela modernidade/colonialidade.

³⁶ Para uma diferenciação e apresentação do colonialismo clássico (invasão da América e instituição do mercantilismo por meio da triangulação América-África-Ásia questionada pelas lutas de independência americanas), neocolonialismo (em especial na África e Ásia via escalada imperialista do século XX e sua reação na forma de lutas de libertação nacional) e dependência (continuidade das práticas imperialistas com nações formalmente independentes), bem como o papel do marxismo na crítica dessas práticas espoliatórias, Cf. PAZELLO, 2023a e PAZELLO, s. d. Dentro desse mesmo cenário, é incontornável uma menção ao legado de Césaire (2010) e de Fanon (2005) como autores marxistas que foram precursores tanto para as teorias críticas pós-coloniais quanto para os adeptos do giro descolonial. Os meandros entre o pós-colonial e o descolonial não serão desenvolvidos no presente ponto, uma vez que expressam teorias não explicitamente marxistas, mas estão conectadas e dialogam com o pensamento de Dussel (Cf. DUSSEL, 2020b).

³⁷ Como o próprio Marx já defendia em 1847, o surgimento das fábricas partiu de tal acúmulo de capitais que apenas foi possível por meio da invasão e exploração dos recursos da América recém "descoberta" (MARX, 1985a,

contínuo do qual os centros costumam lançar mão para conter os efeitos destrutivos das crises cíclicas que assolam o esquema geral de acumulação do capital³⁸. Se o marxismo ocidental, por um lado, demonstrou um avanço na apreensão de um Marx não subsumido aos dogmas, por outro, regrediu politicamente ao rechaçar com a ossificação stalinista também a crítica ao colonialismo e ao imperialismo presente pujantemente em autores do "marxismo tradicional"³⁹ como Lênin⁴⁰ e Luxemburgo (1970).

p. 128-129). Quanto à violência originária, Marx, em *O Capital*, focaliza o processo de acumulação originária a partir da separação dos produtores de seus meios de produção (em especial a terra) e a imposição de uma disciplina de trabalho capitalista a partir de leis rigorosas e bárbaras contra a vagabundagem; ele não deixa de notar, no entanto, a centralidade do colonialismo (acrescentaríamos: quicá uma forma específica de separação do trabalho vivo de seus meios de produção não apenas materiais, mas também comunitários, por meio da destruição de modos não capitalistas de vida) para essa própria formação do capitalismo: "A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva. A eles se segue imediatamente a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o globo terrestre como palco. Ela é inaugurada pelo levante dos Países Baixos contra a dominação espanhola, assume proporções gigantescas na guerra antijacobina inglesa e prossegue ainda hoje nas guerras do ópio contra a China etc." (MARX, 2013, l. 1, cap. 24, p. 998). De maneira mais completa, Dussel (1992 e 2005) enfatiza que, sem o processo radical de encobrimento do Outro decorrente do colonialismo pós-invasão da América, seria quase impossível o estabelecimento da Europa Ocidental como o centro do mundo, uma vez que ela se encontrava comparativamente atrasada ao Oriente e, em alguns casos, às civilizações pré-colombianas como os astecas. Marini, em ilação semelhante, indica que as colônias da América Latina "pavimentaram o caminho para a criação da grande indústria" (MARINI, 2008a, p. 110). Nesse sentido é possível falar que é a América e sua cruenta espoliação que "inventa" a Europa e permite pensar este continente como algo em si mesmo, cuja identidade contrapõe-se ao Outro negro, indígena, não-branco (SEGATO, 2013, p. 44-45).

³⁸ A primeira pessoa a colocar o contínuo processo de espoliação de terras e bens externos ao capital como uma pré-condição teórica para a subsistência do modo de produção capitalista foi Rosa Luxemburgo (1970, p. 317): para ela, o capitalismo, por suas crises constantes de superprodução, necessita, para sua existência e desenvolvimento, estar rodeado de "formas de produção não-capitalistas", que serviriam como essencial tábua de salvação ao sistema do capital quando ele se visse diante de suas recorrentes crises de superprodução. Em resgate da proposta de Luxemburgo, mas com algumas importantes diferenças, como a caracterização de que as crises capitalistas seriam marcadas por uma crise de sobreacumulação (isto é, falta de empreendimentos com lucratividade satisfatória ao ímpeto de valorização do valor), Harvey cunhou o termo "acumulação por espoliação" [*accumulation by dispossession*] a fim justamente de defender que esses processos continuam ocorrendo em tempos contemporâneos e são indissociáveis do capitalismo mesmo em sua forma mais pura (HARVEY, 2003 e HARVEY, 2004). Para um panorama desse debate e esforço de relacionar suas complexas facetas com a crítica marxista ao direito, Cf. PAZELLO, 2016b.

³⁹ Como desenvolveremos a seguir, o uso do conceito de "marxismo tradicional" para congrega Engels e Plekhanov, Bernstein e Luxemburgo, Kautsky e Lênin, como o faz Elbe (2013), culminará em um abandono quase completo da práxis política como critério teórico de autores da Nova Leitura de Marx. Em Elbe esse processo avança de maneira mais explícita, uma vez que sua interpretação do marxismo chega a assumir contornos anti-leninistas, como em sua contraposição dos marxismos de Lênin e Pachukanis (ELBE, 2018), algo que questionaremos no decorrer de nosso trabalho.

⁴⁰ Lênin foi um irrestrito defensor da autodeterminação das nações oprimidas pelo colonialismo e popularizou, em seu esforço teórico-econômico mais importante, o conceito de imperialismo a fim de descrever e compreender a competição entre os países centrais por recursos na África e na Ásia que culminaram na Primeira Guerra Mundial (LÊNIN, 2021). Por isso, seu trabalho influenciou radicalmente críticos do colonialismo como Aimé Césaire, Amílcar Cabral ou Kwame Nkrumah. Assim, o "reconhecimento da especificidade da natureza dos processos revolucionários nos países dependentes e coloniais" por parte da tradição leninista acarretou em teses que "atribuíam à luta emancipadora dos povos coloniais e não-europeus um papel de primeira ordem no processo revolucionário mundial, sem subordiná-la à vitória do proletariado metropolitano" (ARICÓ, 1987, p. 437).

Aos marxistas latino-americanos, porém, esse legado anticolonial não poderia ser deixado de lado, porquanto detinha a capacidade de descrever as chagas de uma ferida que se mostrava descaradamente no cotidiano desses teóricos. Consequentemente, não é aleatoriedade o fato de que a inauguração de um marxismo autenticamente latino-americano seja atribuída ao peruano José Carlos Mariátegui, que formulou um pensamento que pregava uma revolução socialista, democrática e anti-imperialista na América Latina a partir das condições concretas e peculiaridades do continente, com uma ênfase na capacidade de absorver e mobilizar as práticas sociais comunais dos povos indígenas da Indo-América⁴¹. É dele não apenas o primeiro esforço nustramericano de realizar uma interpretação própria da situação nacional a partir da essência crítica do marxismo (MARIÁTEGUI, 2009), mas também a síntese que inspirou em parte a nossa reivindicação de um pensamento marxista que, além de latino-americano, deve ser adjetivado como “criador”⁴².

Não cremos ser possível, no presente trabalho, realizar um inventário de todo o pensamento crítico latino-americano⁴³ e de todo o marxismo de nosso continente⁴⁴ durante o breve século XX; uma breve periodização, contudo, pode nos ajudar a perceber os desafios de construir um marxismo criativo na América Latina e a formular estratégias para *desalamburar* o emparedamento que enquadra o marxismo dos países centrais.

Em Löwy (2012), a periodização do marxismo latino-americano coaduna-se com a sua interpretação da tensão fundamental entre o particularismo indo-americano e o eurocentrismo.

⁴¹ Como veremos no decorrer de nosso trabalho, esse marxismo indigenista de Mariátegui foi uma ideia-força constante em diversas correntes marxistas latino-americanas e será especialmente relevante para abordar o pensamento de García Linera, por exemplo, mesmo que Fausto Reinaga, um indianista não-marxista boliviano, seja a referência principal para o ex vice-presidente boliviano.

⁴² "Não queremos, certamente, que o socialismo seja, na América, decalque nem cópia. Deve ser criação heroica. Temos que dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Aqui está uma missão digna de uma nova geração" (MARIÁTEGUI, 2020, p. 43).

⁴³ O pensamento crítico latino-americano é mais amplo do que o marxismo local e engloba, por exemplo, certos resgates de Simón Bolívar e, em especial no caso cubano, de José Martí. Daqui desponta um nacionalismo decorrente de estar em uma nação oprimida que clama pela libertação do jugo do colonialismo e da dependência e que, portanto, abarca outra ampla gama de reflexões. Para uma listagem exemplificativa de autores críticos latino-americanos especialmente preocupados com a questão nacional (logo, citam-se tanto marxistas quanto não-marxistas), mas esquecidos pela tradição acadêmica hegemônica no Brasil, Cf. OURIQUES, 2015, p. 29-30. Ora, a importância desse contexto não foi olvidada por Ruy Mauro Marini, por exemplo, que, em conjunto com Márgara Millán (hoje, uma ávida intérprete de Echeverría), organizou uma longa compilação de textos do pensamento social latino-americano, congregando marxistas e não-marxistas (Cf. MARINI; MILLÁN, 1994).

⁴⁴ Certamente, uma das mais conhecidas dessas tentativas é a da coletânea *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*, de Michael Löwy (2012). Cumpre indicar que o recorte adotado pelo sociólogo brasileiro é feito em torno da problemática da revolução e seu caráter (democrático, socialista, ou anti-imperialista? Com participação da burguesia nacional ou do campesinato?, etc.), o que rendeu às suas escolhas a crítica de eurocentrismo: "Löwy presenta documentos muy valiosos para la historia de la izquierda, queda, sin embargo, la impresión de que los marxistas europeos son los que teorizan, mientras que los latinoamericanos redactan panfletos. El eurocentrismo de Löwy, escasamente debatido, va en consonancia con la unilateralidad de sus tesis en otros rubros" (ORTEGA, 2018a, p. 30).

Acossado pelo encurralamento de decalcar mecanicamente o marxismo elaborado nos grandes centros (eis aí o desvio eurocêntrico) ou abandonar toda a virtude crítica das reflexões inspiradas em Marx em nome de um resgate exotizado das especificidades do continente, a tradição latino-americana conseguiu, em primeira fase, elaborar teorias criativas que preconizavam a revolução democrática, socialista e imperialista conectada com as particularidades da questão nacional de cada país, como Mariátegui com o resgate do comunismo incaico⁴⁵ e Julio Antonio Mella com a reivindicação do anti-imperialismo de José Martí e de uma releitura socialista das experiências da Reforma Universitária de Córdoba e seu pujante movimento estudantil. Aqui, esoterismo (em especial na refinada abertura de Mariátegui aos movimentos de vanguarda europeia, como o surrealismo, ou mesmo os despontes iniciais da psicanálise⁴⁶) caminhou de mãos dadas com um exoterismo inegável, uma vez que não deixou de se conectar aos movimentos democráticos e anti-imperialistas de seu tempo, cujo ápice consistiu na insurreição dos camponeses salvadorenos em 1932, liderada pelo Partido Comunista Salvadorenho e por Farabundo Martí⁴⁷.

No entanto, a partir da segunda metade da década de 1930, a América Latina passou a ver o conteúdo criador de seu marxismo arrefecer, visto que, em decorrência da influência das direções políticas do VII Congresso do Comintern, os Partidos Comunistas daqui começaram a adotar as linhas políticas traçadas desde a URSS e adaptadas ao manualesco materialismo histórico-dialético (*diamat*) que pretendia traçar o caminho universal de evolução de todas as sociedades (comuna primitiva, escravatura, feudalismo, capitalismo, socialismo). Portanto, não adiantaria "pular etapas": o dever dos partidos comunistas era o de fomentar a revolução burguesa, nutrir a essência nacional-revolucionária das burguesias pátrias e desmobilizar tanto

⁴⁵ Inclusive, parece-nos central o esforço de resgate e comparação dessa reivindicação de Mariátegui com os posicionamentos de Marx diante das possibilidades de aproveitamento do caráter coletivo da Comuna russa no processo de transição para o socialismo. Abordaremos essas ponderações de Marx mais à frente, especialmente a partir de sua recepção nas obras de Dussel e de García Linera, mas, no que tange a essa conexão entre Mariátegui e Marx, é incontornável a referência a José Aricó, que editou as respostas de Marx a Vera Zasulich (MARX; ENGELS, 1980), integrou-as a sua reflexão sobre um Marx na América Latina (ARICÓ, 2009, p. 109-110) e, em sua introdução a uma compilação da recepção da obra de Mariátegui pelo pensamento marxista, dissecou como o comunista peruano foi acusado de populista por teóricos soviéticos em decorrência de seu posicionamento sobre os povos indígenas peruanos, posição esta defendida por Aricó como a única condizente com as leituras de Marx sobre a Rússia (ARICÓ, 1978, p. XXXVI-XLIII).

⁴⁶ O que lhe rendeu estigmatizações na literatura socialista posterior como as de "aprista de esquerda", "populista", "sorealiano", místico-idealista, etc. (ARICÓ, 1978, p. xiv). Para Löwy (2012), essas influências devem ser lidas como um esforço teórico de rompimento com o mecanicismo e positivismo do marxismo de sua época e não como um mero idealismo.

⁴⁷ De acordo com Löwy (2012), a principal diferença entre a experiência salvadorenha e a próxima tentativa insurrecional ocorrida na América Latina via liderança de um partido comunista (a tentativa de insurreição de 1935 no Brasil, liderada por Prestes e pela ANL) consistia no fato de que a revolta organizada por Farabundo Martí foi decorrente de um amplo movimento de massas, o que resulta central para nossa pesquisa, porque expressa a conexão do marxismo latino-americano com essa "externalidade" da organização operário-campesina.

o operariado "esquerdista" que clama pelo socialismo quanto o campesinato reacionário que se opõe à modernização proposta pela aliança do bloco das quatro classes (proletariado, campesinato, pequena burguesia e burguesia nacional). Engolidos pelo eurocentrismo e pelo dogmatismo, os marxistas latino-americanos, ao adotarem a linha da frente ampla e ao se depararem com a aliança entre EUA e URSS na Segunda Guerra, chegaram a deixar de lado, mesmo que por breve período, o anti-imperialismo que lhes era característico⁴⁸, o que culminou na proposta de soluções liberais (como discursos modernizantes) para lidar com o problema da colonialidade (LÖWY, 2012, p. 27). A rigor, desde esse período até 1959, podemos dizer que houve uma dissociação entre as características esotéricas e as exotéricas no marxismo latino-americano: houve sim esforços refinados de interpretação das particularidades históricas da região⁴⁹, mas eles ficaram neblinados por uma prática política acoplada aos ensinamentos externos e, portanto, incapaz de aplicar eficazmente os ânimos criadores dessas obras⁵⁰.

A inventividade teórica do marxismo latino-americano só desataria o seu potencial com o advento de mais uma externalidade “mágica” oferecida pelos povos em luta do continente: a Revolução Cubana de 1959, confluência do encontro entre o Movimento 26 de Julho e a revolta das massas populares contra a ditadura de Fulgêncio Batista⁵¹. Em 1962, após expulsar os

⁴⁸ Como exemplos principais disso, Löwy (2012, p. 30-33) cita posicionamentos do PC argentino entre 1936 e 1940, bem como a corrente política do Browderismo, que enfatiza a linha de cooperação internacional com os EUA e a Inglaterra. Mesmo após o rechaço a essa leitura política por parte do Comintern, houve continuidades dessa diluição do espírito anti-imperialista, por exemplo, nas propostas de unidade nacional do Partido Comunista Mexicano ou na posição adotada pelo PC argentino em relação ao peronismo.

⁴⁹ Aqui, destacamos especialmente os trabalhos de Caio Prado Júnior (1949 [1945]), C. L. R. James (2010 [1938]) e Sérgio Bagu (1949). Seus esforços de pensar suas regiões com tanta rigorosidade e espírito crítico capazes de colocar em xeque os comandos do Partido Comunista Soviético fez com que, comentando sobre os dois primeiros, Acha e D'Antonio (2010, p. 211) os equiparassem a Mariátegui: "las variaciones de las formas del marxismo latinoamericano corresponden con las zonas socioeconómicas y culturales que matizan su extensión territorial. El brasileño Caio Prado Jr. y el trinitense Cyril Lionel Robert James, por ejemplo, son marxistas preocupados por una refiguración de la teoría marxiana a la luz de las historias y condiciones regionales, y expresan con igual significación que Mariátegui la multiplicidad del pensamiento y acción socialistas filiales en Marx".

⁵⁰ Não é mero acaso, portanto, que, durante esse período, o movimento intelectual que se conjugou mais harmoniosamente com a ação de massas da época fosse o nacional-desenvolvimentismo. No caso brasileiro, destaca-se por exemplo o papel de Celso Furtado (via CEPAL) e dos intelectuais ISEbianos, como Guerreiro Ramos, Álvaro Vieira Pinto, Hélio Jaguaribe e Nelson Werneck Sodré (apenas Pinto e Sodré reivindicaram-se marxistas em algum momento de suas trajetórias). Logo, ficou a cargo do pensamento crítico latino-americano a tarefa de pensar teoricamente os desafios da luta de classes da década de 1950 no Brasil (sobre isso, Cf. OURIQUES, 2015, p. 31-39, e MARTINS, 2021, p. 79-80). Um papel análogo poderia ser concedido à CEPAL, no que tange à América Latina como um todo e em especial à Argentina sob influência das análises de Raul Prebisch, cuja obra basilar, *El desarrollo de América Latina y algunos de sus principales problemas*, foi publicada em 1949 (MARTINS, 2021, p. 78-79).

⁵¹ Seria impossível, mesmo em caráter indicativo, esgotar um fenômeno tão complexo e marcante para toda a história do pensamento latino-americano, no entanto podemos citar o trabalho de Florestan Fernandes (2007) como uma reflexão que, ao mesmo tempo, expressa o profundo impacto da revolução cubana em um intelectual marxista e é exemplificativa de uma tentativa de compreender a empreitada política liderada por Fidel Castro e Che Guevara desde o materialismo histórico. Como outro ponto, citamos o trabalho de Kohan (2009, p. 103-109), em especial por sua crítica às interpretações que sonégam da Revolução Cubana o seu caráter de movimento de massa construído após longos trabalhos de base ao lado do povo, do campesinato e do operariado cubano.

invasores estadunidenses de Playa Girón, Fidel Castro declarou oficialmente o caráter socialista de sua empreitada anti-imperialista, porque nenhum dos adjetivos poderia existir sem o outro. Essa conexão com a crítica ao neocolonialismo⁵² ficou ainda mais explícita quando Guevara fomentou a unidade dos três continentes subjugados pela espoliação colonial (Ásia, África e América não-estadunidense) por meio da Conferência Tricontinental de 1966. Aqui, o exoterismo das lutas de massas na denúncia do imperialismo imiscuiu-se à renovação intelectual do marxismo, que, livre do etapismo e da camisa de força eurocêntrica, pôde voltar a criar teorias sofisticadas para elevar-se à mesma altura das tarefas que a prática colocava aos militantes socialistas⁵³.

Contudo, a transmissão dos ideais de transformação semeados em Cuba ao resto da América Latina trouxe custos pessoais e políticos aos povos em revolta: em meio à Guerra Fria, os EUA não aceitaram passivamente tais desenrolares no seu "quintal" geopolítico. Consequentemente, desatou-se um período de repressão política e social profunda por parte das burguesias internacionais e latino-americanas, que culminou na profusão de golpes de estado e de ditaduras por todo o continente. Essa contextualização nos é central porque os intelectuais exilados e perseguidos por esses regimes autoritários agregaram-se nas poucas nações em que o pensamento crítico marxista ainda era tolerado e isso não apenas fomentou a própria cristalização da noção cultural de unidade latino-americana⁵⁴ como também fez com que os três teóricos estudados mais meticulosamente no presente trabalho dividissem o mesmo espaço nacional e a mesma instituição: a Universidad Nacional Autónoma de México. Logo, é ainda

⁵² “A finalidade estratégica dessa luta deve ser a destruição do imperialismo. A participação que cabe a nós, os explorados e atrasados do mundo, é a de eliminar as bases de sustentação do imperialismo: nossos povos oprimidos, de onde extraem capitais, matérias-primas, técnicos e operários baratos, e para onde exportam novos capitais – instrumentos de dominação –, armas e todo tipo de artigos, afundando-nos em uma dependência absoluta. O elemento fundamental dessa finalidade estratégica será, portanto, a libertação real dos povos: libertação que se produzirá pela luta armada, na maioria dos casos, e que terá, na América, quase indefectivelmente, a propriedade de se converter em uma revolução socialista.” (GUEVARA, 2020, p. 39).

⁵³ Por certo, não é fácil listar sequer um décimo de todo o inventário crítico do marxismo latino-americano influenciado por essa renovação do marxismo na América Latina. Por ora, limitamo-nos à citação da teoria marxista da dependência (encabeçada por Andre Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra e Theotônio dos Santos), à reiteração dos nomes descritos por Löwy (2012), à adição de dois nomes cuja interpretação refinada de Marx não foi devidamente reconhecida na antologia de Löwy -- notadamente, o venezuelano Ludovico Silva e o boliviano René Zavaleta Mercado -- e, enfim, à adição do equatoriano Agustín Cueva como autor que, malgrado questione as bases da periodização aqui subscrita e inclusive a própria teoria marxista da dependência, formulou uma obra digna de menção.

⁵⁴ Como bem percebeu Aricó (1987, p. 420), a premissa da unidade latino-americana não é algo dado e imediato, mas um processo coletivo de construção de pertencimento a partir de um "substrato histórico comum" marcado pelas chagas do colonialismo, do imperialismo e, poderíamos adicionar, no caso da intelectualidade durante o período das ditaduras fomentadas pela doutrina de segurança nacional estadunidense, a experiência da repressão e do exílio, que solidifica essa irmandade decorrente não do compartilhamento da mesma mãe, mas sim do mesmo algoz e da mesma espada sob o pescoço.

dentro desse "segundo momento revolucionário" do pensamento marxista que a obra de Enrique Dussel, Bolívar Echeverría e Álvaro García Linera pode ser pensada.

Todavia, antes de entrar no porquê dessas obras fazerem parte da capacidade latino-americana de romper com o emparedamento entre esoterismo e exoterismo no século XXI, gostaríamos de reafirmar que essa possibilidade se encontra inscrita no que há de melhor do marxismo da América Latina como um todo e, em particular, na crítica marxista da dependência⁵⁵, que, ao focalizar a tensão eurocentrismo-particularismo já citada acima, rechaçou tanto o desvio da falsa universalidade do capitalismo (que tornaria desnecessária uma teoria específica dos modos de reprodução do capital nas periferias mundiais) quanto o desvio da diferença radical (que afirmaria a necessidade de abrir mão de todo o legado marxista para interpretar a realidade) das sociedades de Nuestra América (SANTOS, 2021, p. 71). Desse modo, pôde dinamitar a um só tempo tanto o etapismo evolucionista unilinear da Terceira Internacional quanto o dualismo das propostas de modernização cepalinas e elaborar uma crítica do modo de ser colonial presente em nossas economias sem deixar de lado o sofisticado arsenal teórico legado por Marx (com destaque para sua crítica da economia política) e seus intérpretes⁵⁶.

Portanto, indicamos provisoriamente que a teoria marxista da dependência consiste na empreitada teórica do século XX que mais bem pôde conjugar o exoterismo da luta anti-imperialista (antitetizando os silêncios do marxismo ocidental diante da questão colonial) e o esoterismo da leitura atenta da crítica da economia política de Marx e sua aplicação criativa a realidades sociais particulares (de modo a rechaçar o dogmatismo que faz desfalecer o espírito crítico)⁵⁷. Contudo, sua formação está embebida dos traços de seu tempo e, em consequência disso, não encontraremos de maneira extensamente desenvolvida nos clássicos do marxismo dependentista uma interpretação consolidada de alguns eventos incontornáveis para a filosofia

⁵⁵ Abordaremos com maior detalhe a Crítica Marxista da Dependência no ponto 1.2.3. do presente trabalho. No entanto, a sua relevância torna a sua citação algo incontornável em nossa exposição. Inclusive, cabe mencionar o trabalho de Cárdenas Castro (2011) como sistematização do surgimento e formação da Teoria Marxista da Dependência desde o Centro de Estudios Socio-económicos (CESO).

⁵⁶ Sobre a crítica realizada pelos dependentistas ao dualismo, Cf. GUNDER FRANK, 1966, BAMBIRRA, 2013, p. 44 e MARINI, 2008a, p. 120. Para um singelo exemplo da apreensão que faz a crítica dependentista dos livros d'*O Capital*, basta citar Marini em sua dialética da dependência (MARINI, 2008a), suas investigações o ciclo do capital presente no livro II (MARINI, 2012) e seu emprego de categorias marxistas como as de mais-valor extraordinário, valor e preço de produção, etc. (MARINI, 1979, MARINI, 2008b).

⁵⁷ Para uma contextualização contemporânea da crítica marxista da dependência que aponta tanto para os avanços que ela representou em seu contexto de surgimento (superação do desenvolvimentismo cepalino e do etapismo ossificados dos partidos comunistas) quanto para as suas possibilidades de resgate nos tempos de hoje, Cf. GOUVÊA; NASCIMENTO; CASTELO, 2022, p. 3-6.

da práxis no século XXI⁵⁸: a dissolução da URSS, a lenta digestão do derrotismo intelectual da virada aos anos 2000, a devastação da era neoliberal, a nova grande Crise de 2008 e, também, as possibilidades de recriação do marxismo por meio de uma volta a Marx com a publicação da quase totalidade de seus rascunhos da crítica da economia política.

Nessa esteira, entendemos o marxismo latino-americano de Dussel, Echeverría e García Linera como uma tríade cuja unidade consiste, tal como a teoria marxista da dependência, em um marxismo criador que demole o emparedamento do esoterismo-exoterismo, mas, como peculiaridade, o faz desde uma cosmovisão centrada no século XXI e na apreensão de um novo Marx filologicamente depurado, o que, por sua vez, permite-lhes avançar na leitura propriamente filosófica dos escritos anti-econômicos marxianos e, então, aterrissar na problemática da forma⁵⁹ de maneira semelhante à Nova Leitura de Marx sem abandonar a conexão com os movimentos políticos da periferia mundial. Por isso, ler *O Capital* torna-se missão teórico-intelectual incontornável para incendiar a política desde Nuestra América.

1.2. Direito insurgente: uma proposta para desalambrar o emparedamento do exoterismo-esoterismo na crítica ao direito

Agora, estamos em condições de abordar de frente a perspectiva de leitura do fenômeno jurídico à qual subscrevemos e que reivindicamos como horizonte político-epistemológico: trata-se da proposta do direito insurgente, a qual inserimos dentro de um contexto mais amplo do marxismo criativo latino-americano contemporâneo (certamente, com a peculiaridade de tomar o direito e as relações jurídicas como objeto privilegiado de estudo) e que, portanto, faz a partir daí uma recuperação específica do debate jurídico soviético da época revolucionária.

Nesse sentido, almejamos ligar os pontos desatados das discussões feitas anteriormente, mormente por meio do resgate antes apontado entre as formas exotéricas (politicistas, ligadas a movimentos e lutas concretas, podendo incorrer em burocratismo e corporativismo) e esotéricas

⁵⁸ Com isso, obviamente, deixamos indicado que é possível encontrar a abordagem desses assuntos: 1) de maneira seminal nas obras dos clássicos, o que, por sua vez, exige um esforço de reinterpretação e de aprofundamento por parte dos continuadores da teoria marxista da dependência; e 2) nos trabalhos desses intelectuais que se inspiram criativamente no legado de Marini, Bambirra, Theotônio e Gunder Frank, podendo-se falar em um autêntico “resgate crítico da teoria marxista da dependência no século XXI” que abarca diversas áreas do conhecimento e cuja primeira síntese mais completa pode ser encontrada em GOUVÊA; NASCIMENTO; CASTELO, 2022, p. 6-11. Fica, inclusive, aberta a possibilidade de aprofundar as ilações que chegamos a partir de Dussel, Echeverría e García Linera com essas duas dimensões da teoria marxista da dependência, o que, por certo, há de gerar resultados animadores.

⁵⁹ Frise-se, no entanto, que é possível escavar arqueologicamente uma “problemática da forma” na obra de Marini, por exemplo, uma vez que sua crítica da dependência enfatiza a relacionalidade subjacente a esse processo histórico e o situa particularmente desde um processo de subjugação de nações teoricamente livres a nações imperialistas. Sobre isso, Cf. PAZELLO, 2016a. Ao nosso ver, trata-se de um traço fundamental a qualquer marxista, visto que “Marx es un genio teórico de la ‘relación’” (DUSSEL, 2010, p. 127)

(eminentemente teóricas, enfiadas em pesquisas que envolvem altos graus de abstração e que podem culminar em afastamento da realidade concreta) de marxismo.

Assim, iremos, primeiramente, apontar as origens do direito insurgente como movimento de crítica ao direito atrelado rigorosamente às lutas dos movimentos populares brasileiros durante a década de 1980 e demonstrar, a partir também de seu resgate por produções contemporâneas, seu acerto de contas com a dependência em relação a fatores externos que marcou as teorias críticas do direito brasileiro (em especial, o Movimento do Direito Alternativo, o Direito Achado na Rua e o Pluralismo Jurídico) e que culminou, enfim, em um enfraquecimento dessas teorias com o arrefecimento da luta de massas no Brasil depois do avanço do neoliberalismo.

Posteriormente, indicaremos como o direito insurgente recepciona e relê as contribuições para a crítica ao direito feitas pelas pesquisas que podemos agregar provisoriamente sob a noção de "marxismo jurídico brasileiro". Aqui, a tarefa de superação reside em um resgate específico da riqueza teórica da crítica jurídica soviética sem cair em uma postura política que fomente o derrotismo e o absenteísmo, isto é, a não entrada no processo de luta de classes no campo do direito por questões de pureza conceitual.

Por fim, resgataremos a proposta teórica mais original disseminada pelos esforços do direito insurgente: a categoria de relações jurídicas dependentes. Trata-se de um passo fundamental para a nossa pesquisa, uma vez que permite, por um lado, realizar a conexão direta entre crítica ao direito e marxismo criativo latino-americano (note-se que há uma centralidade da teoria marxista da dependência nesses conceitos) e, por outro, resgatar criativamente as propostas de Pachukanis e Stutchka para interpretar sem decalque e cópia as relações jurídicas em solo brasileiro e latino-americano. Ou seja, aí está uma possível chave para compreender os movimentos centrais do direito insurgente: esoterizar a crítica do direito brasileiro, exoterizar a análise-da-forma dos soviéticos e construir uma práxis de libertação com os pés fincados no solo de Nuestra América.

1.2.1. O Direito Insurgente diante de escombros: o acerto de contas com o exoterismo das teorias críticas do direito brasileiras

No presente ponto iremos apresentar o direito insurgente a partir de sua origem primeira e sua posterior reconstrução por um movimento de pesquisadores do direito que se agrupam em várias redes de pesquisa e de intervenção política, com destaque para o Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS). Com esse breve resgate será necessário também

operar um diagnóstico sobre a tradição de escolas teóricas de crítica do direito no Brasil e, consequentemente, dos efeitos político-teóricos atrelados a essas perspectivas.

Logo, o debate aqui proposto exige mencionar o caldo cultural e intelectual das teorias críticas do direito durante as décadas de 1980 e 1990 no Brasil. Nesse período, em movimento ascendente das lutas sociais⁶⁰ que culminou no processo de redemocratização/reconstitucionalização e no Congresso Constituinte que promulgaria a Constituição de 1988, muitos juristas brasileiros, atinados a essas movimentações que ocorriam, começaram a se organizar e debater coletivamente sobre as necessidades de elaborar novas teorias sobre o direito que, por serem mais críticas e mais progressistas, atenderiam melhor às tarefas sociais e políticas que aqueles tempos impunham⁶¹.

Só a partir dessa contextualização é possível compreender a emergência das principais vertentes da crítica do direito no Brasil⁶². Não faz parte de nossos objetivos rearranjar e situar todos os esforços de pensamento jurídico crítico em solo brasileiro, mas, para um diagnóstico operacional que nos permita avançar, é importante apresentar a síntese dos momentos do direito alternativo apontados por Carvalho (2004) e Arruda Junior (1997). No caso, trata-se da proposta

⁶⁰ Para uma análise que aponta para a emergência e o arrefecimento dos movimentos (como o novo sindicalismo, os movimentos de luta pela terra e as organizações das comunidades eclesiais de bases, por exemplo) que tornaram a redemocratização possível, Cf. ANTUNES, 2011.

⁶¹ A descrição operada por Miguel Pressburger (1990, p. 9-11) sobre o encontro entre, de um lado, advogados progressistas que se forjaram na oposição à ditadura militar e suas arbitrariedades e, de outro, os movimentos de "associações de bairros, de pequenos produtores rurais, de setores marginalizados da sociedade" é a síntese mais precisa de como as teorias críticas brasileiras são atreladas a esse contexto específico de lutas. Esse mesmo conceito é reiterado para toda a América Latina por parte do autor: "no meio jurídico popular, não só no Brasil mas na América Latina, discute-se bastante sobre o direito alternativo. Esta discussão tem lugar quando os regimes buscam formas de institucionalização, restaurando aqueles mecanismos da democracia formal burguesa e abdicando dos regimes militares. Nestes momentos, abrem-se para os movimentos sociais outras formas de luta, das quais a jurídica assume importância que anteriormente não tinha" (PRESSBURGER, 1989, p. 5). Pazello (2014a, p. 409-410) inclusive situa esse contexto dentro de uma segunda geração de juristas críticos brasileiros (sendo que a primeira, encampada por Roberto Lyra Filho, Luis Alberto Warat e Luiz Fernando Coelho, teve sua ação política duramente restringida pela ditadura militar) como "fruto da assim chamada transição democrática – que nós preferimos chamar de período de reconstitucionalização – operada a partir de 1985, com o fim do regime ditatorial, e cristalizada em 1988, com a promulgação da carta constitucional".

⁶² Sinteticamente, podemos listar: o Movimento do Direito Alternativo – iniciado por operadores do direito, em especial juízes de primeira instância, que almejavam tomar decisões favoráveis às classes espoliadas (Cf. CARVALHO, 1987, CARVALHO, 2004, ANDRADE, 1996) e depois tornada vertente de crítica do direito capitaneada por Edmundo Lima de Arruda Junior (ARRUDA JR. 1991 e ARRUDA JR., 1997) –, o direito achado na rua – preconizado por Roberto Lyra Filho e continuado por José Geraldo de Sousa Junior na Universidade de Brasília, espalhando-se para um diálogo com pesquisadores de outras regiões, que formula uma visão dialética de direito, com influências principais de Hegel e de Marx (Cf. LYRA FILHO, 1980, LYRA FILHO, 1981, LYRA FILHO, 2006, SOUSA JUNIOR, 1981) –, a teoria do pluralismo jurídico – desenvolvida especialmente por Antonio Carlos Wolkmer e formuladora de uma proposta de convivência do direito do Estado com o direito engendrado em comunidades de variadas origens (Cf. WOLKMER, 2001, ou, para analisar os estudos originários de aproximação do tema do pluralismo jurídico, Cf. SANTOS, 1977 e SANTOS, 1988) – e a do direito insurgente – decorrente da prática de Assessoria Jurídica Popular de advogados populares especialmente do Rio de Janeiro, Cf. PRESSBURGER, 1990, BALDÉZ, 1989, BALDÉZ, 2010. Para outras compilações dessa tradição de crítica do direito no Brasil, Cf. RIBAS, 2009, p. 43, PAZELLO, 2010, p. 122-152, PAZELLO, 2014a, p. 408-428, WOLKMER, 2002, p. 77-145.

de agir teórica e politicamente a partir de três planos: 1) o do positivismo de combate, ou do instituído sonegado; 2) o do uso alternativo do direito, ou do instituído relido; e 3) o do direito alternativo em sentido estrito, ou do instituinte negado, que depois pôde ser aglutinado em outros nomes e propostas, como as do pluralismo jurídico, do direito achado na rua e do direito insurgente⁶³.

De entrada, é necessário compreender que as correntes aqui apresentadas adotam alguns pressupostos teóricos incompatíveis com os escolhidos na nossa pesquisa, conquanto o marxismo tenha sido elemento incontornável de diálogo para várias delas: no caso, trata-se principalmente da concepção *normativista* de direito (a investigação jurídica deve centrar-se na análise e estudo de normas sociais, sejam elas positivadas pelo estado ou não) e de sua necessária contraparte na reivindicação da *universalidade* da forma jurídica (o fenômeno jurídico está presente em todas as sociedades e é uma faceta indelével da existência humana).

De fato, não nos é permitido renegar o legado dessas correntes deixado no plano exotérico, isto é, no de contato com os movimentos populares latino-americanos. Nessa esteira, suas contribuições são valiosas quando reverberam o eco das lutas de libertação contra os padrões de reprodução da sociabilidade capitalista. Contudo, com o arrefecimento da conjuntura política brasileira diante da expansão de políticas neoliberais que enfraqueceram a capacidade de organização da classe operária e da imposição de duras derrotas para o anticapitalismo latino-americano (como a dissolução da URSS, a derrota eleitoral sandinista e, no caso brasileiro, rebaixamento do programa de transformações reivindicado pelo Partido dos Trabalhadores⁶⁴), esses laços começaram a se dissolver celeremente. Afinal, sem as CEBs, sem associações de moradores mobilizadas, sem experiências de ocupação de fábricas e de terras,

⁶³ Essa é provavelmente a cristalização teórica mais referida sobre as teorias críticas do direito brasileiras e é mencionada tanto por Wolkmer (2002) quanto Soares (2018) e Pazello (2014a, p. 411). O mais crítico desse mapeamento é certamente Soares (2018, p. 44-45), que enfatiza a incapacidade dessa tipologia em servir como elo estratégico de uma cadeia político-teórica que fomente uma práxis jurídica que possa realizar reformas políticas de transformação social.

⁶⁴ "A falência dessa iniciativa [do Direito Alternativo] tem íntima relação com a ruína ideológica e de projeto do PT. Houve uma pulverização do MDA em iniciativas autênticas que ainda existem e reivindicam esse espaço, bem como a imensa maioria dos militantes sofreu transformismo acelerado e migrou para alternativas do constitucionalismo liberal. Do ponto de vista teórico, não riscando suas peculiaridades, boa parte de seus protagonistas passou a assumir posições próximas a um liberalismo progressista e abertamente garantista no horizonte de práxis política, renunciando inclusive à noção social-democrata de um reformismo jurídico" (SOARES, 2018, p. 30). Em outros termos, podemos dizer que, com o descenso das lutas populares, houve por parte do Partido dos Trabalhadores um abandono de seu projeto político original, centrado em um *reformismo forte*, por uma mitigação homeopática dessa proposta: um reformismo fraco que propõe uma tímida redistribuição de renda sem colocar a "ordem" em risco (SINGER, 2012). Houve certamente um movimento análogo por parte das Teorias Críticas do Direito brasileiras, cuja centralidade passou de criar um novo direito a aplicar as promessas constitucionais já existentes, deixando o crítico da teoria crítica em escombros (Cf. PAZELLO, 2014a, SOARES; PAZELLO, 2014).

não haveria a inspiração material que permitiria a reivindicação de uma normatividade desatrelada ao estado burguês⁶⁵. Assim, a maior parcela dos autores críticos operou uma virada teórica que, ao mesmo tempo, abria mão do marxismo como inspiração e voltava-se a propostas hermenêuticas dentro do aparato constitucional (logo, abandono da centralidade do poder instituinte dos movimentos populares e comunidades em detrimento da atuação individual de cada jurista crítico) como a solução para operar criticamente no campo do direito⁶⁶. Assim, "o pôr-em-crise das propostas marxistas de análise e o critério de verdade que os movimentos populares ensejam foram deixados de lado, em nome da liberdade teórica e do descompromisso acadêmico" (PAZELLO, 2014a, p. 410). Esse é o contexto que nos permite replicar a metáfora de Pazello e indicar que, após a virada do século, a crítica jurídica brasileira encontrou-se sob escombros, conjugando recuos teóricos e práticos, ou seja, o exoterismo sem movimentos populares criadores e ousados culminou em sua internalização dentro dos sistemas de justiça e rebaixamento das tarefas político-teóricas erigidas no horizonte.

A proposta do direito insurgente que aqui apresentamos, todavia, pretende resgatar o que há de *práxis* presente nas memórias da crítica jurídica brasileira. Isso é feito a partir de uma focalização de grupos de assessoria jurídica popular⁶⁷: o AJUP (Instituto Apoio Jurídico Popular), capitaneado por Miguel Pressburger e Miguel Lanzellotti Baldez, localizado no Rio de Janeiro, que, em sua rebelde *práxis* jurídica, pôde cunhar originariamente a noção de *direito insurgente* e a Acesso - Direitos Humanos e Cidadania, de Porto Alegre. Ora, esse resgate é feito por acreditar que, de acordo com nosso horizonte teórico-político, há no grupo do AJUP uma série de vantagens em comparação com as outras correntes, como: 1) uma maior

⁶⁵ Ressaltamos aqui que nossa leitura desse processo não coincide com as do Movimento do Direito Alternativo: houve sim um processo de arrefecimento das lutas sociais, mas nunca cessaram de fato os movimentos de resistência às violações de direitos disseminadas no capitalismo neoliberal. De todo modo, uma explicação da crise do direito alternativo está justamente em ver que houve um diagnóstico coletivo entre os juristas críticos de que: 1) a autonomia das comunidades se esvaiu; 2) a própria emergência do pluralismo jurídico era mais resultado de ausência do estado do que de um esforço autêntico de criar uma alternativa; e 3) que nelas não se construía necessariamente uma vida mais emancipatória do que a oferecida pelo estado moderno (OLIVEIRA, 2003).

⁶⁶ Tratam-se de guinadas constitucionalistas que, em última instância, abrem mão da crítica radical à estrutura do direito, quando, por exemplo, o MDA passa a defender a presença da centralidade da crítica do direito nos Juristas Orgânicos Constitucionais (ARRUDA JR., 2007), ou o pluralismo jurídico passa seu foco ao estudo do constitucionalismo latino-americano (WOLKMER, 2013).

⁶⁷ Um dos pilares do direito insurgente consiste no incentivo à disseminação de práticas jurídicas insurgentes e, entre estas, a assessoria jurídica popular se destaca. Seguindo a definição de Ribas (2009, p. 50), a entendemos como uma configuração plural de sujeitos ("advogados populares, estudantes, educadores, militantes dos direitos humanos, etc."), ações ("assistência, orientação jurídica, organização política e educação popular") e meios de luta ("oficiais, institucionais, jurídicos, extrajurídicos, políticos e de conscientização") cuja principal característica consiste na assessoria de movimentos populares (de acordo com o conceito de Camacho [1987, p. 218]: "aqueles setores da sociedade que sofrem dominação e exploração") buscando uma *práxis* de libertação e de transformação da realidade em prol dos oprimidos. Para uma discussão mais aprofundada sobre a assessoria jurídica popular, Cf. RIBAS, 2009, RIBAS, 2015, ALMEIDA, 2015, PAZELLO, 2014a, p. 440-468.

proximidade com o marxismo e com uma leitura relacional do direito⁶⁸; 2) uma aproximação com os movimentos populares (provavelmente só seguida de perto pelo Direito Achado na Rua⁶⁹) e intervenção na prática de lutas da classe trabalhadora (em seus diversos matizes, formas organizativas e intersecções com outras opressões determinantes) contra o capital⁷⁰; e 3) proposta de um instituinte sonhado mais radical, visualizando com mais atenção os choques entre a auto-organização dos movimentos e sua repressão pelo direito estatal, em uma perspectiva que não espera ingenuamente a coexistência entre esses dois pólos⁷¹ (quiçá um prenúncio da missão de dinamitar a forma-valor desde a não-forma da insurgência comunitária).

Nesse sentido, não é à toa que um grupo de jovens pesquisadores da área do direito lançou-se à tarefa de resgatar o legado do direito insurgente e da crítica ao direito brasileira de seus escombros, congregando-se no Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS), do qual destacamos, ainda que não só, especialmente o Grupo de Trabalho Direito e Marxismo⁷², uma vez que este opera justamente a conjugação teórica que almejamos ter como

⁶⁸ Como exemplo disso, podemos citar um comentário de Pressburger sobre a defesa disseminada de que Marx não teria abordado o tema do direito: "não me parece muito verdadeira essa afirmação, porque no próprio *O Capital* quase de ponta a ponta, aparecem as relações jurídicas sob a forma do contrato, da propriedade, da sucessão, do sujeito de direito, da pessoa jurídica, da igualdade declarada, da autonomia presumida, etc." Essas análises, por si só, já representam uma imensa contribuição, em especial se se notar que o objeto de estudo de Marx era "a sociedade capitalista na globalidade de suas relações e seu processo" (PRESSBURGER, 1989, p. 4). Além disso, Pressburger foi, dos teóricos críticos do direito brasileiro, o que mais se aproximou de Pachukanis, chegando a citá-lo em debates e subscrevendo a percepção do direito como relação jurídica (PRESSBURGER, 1989). Para um apanhado dessas aproximações e uma análise que faz esse resgate, Cf. PAZELLO, 2014a, p. 452-469).

⁶⁹ Em avaliações anteriores (FERREIRA, 2017), já indicamos que O Direito Achado na Rua consiste em uma proposta crítica que, por enfatizar a prioridade dos movimentos populares, conseguiu resistir mais fortemente às influências do pós-constitucionalismo, o que nos permite identificar que, entre seu grupo, ainda abundam produções teóricas fincadas na crítica radical que emana da auto-organização dos oprimidos (como demonstrações, Cf. SOUSA JR.; ESCRIVÃO FILHO, 2016, FONSECA, 2016, TABOAS, 2020). Ora, isso não implica um apagar das divergências teóricas entre as novas críticas do direito (o direito insurgente marxista e a decolonialidade do direito achado na rua, por exemplo), mas reconhecer que há ainda movimentos de crítica jurídica que não abandonaram o critério dos movimentos populares (mesmo que tenham se enfraquecido em popularidade e disseminação com o refluxo das lutas sociais durante a hegemonia neoliberal).

⁷⁰ Repare-se na riqueza dialética entre negatividade das formas burguesas e positividade da luta dos trabalhadores presente no seguinte trecho de Baldez: "O movimento popular é o não-sujeito, o coletivo político e transformador: o sinal mais claro do advento de uma nova sociedade solidária e socialista, e, no percurso de suas conquistas, o caminho das lutas específicas que o caracterizam e personalizam. Nesse percurso, vão elaborando instâncias, institucionalizadas ou não, de vital importância para os subalternizados, nos embates de cada hora com a classe dominante e elites dirigentes." (BALDEZ, 2010, p.204).

⁷¹ Nesse caso, é incontornável destacar a lucidez de Baldez: "A luta da classe trabalhadora pode e, às vezes até deve, passar pelo campo do legislativo, ou do executivo, ou do judiciário, mas os bons resultados eventualmente obtidos em tais espaços não podem ser tomados como vitórias finais e efetivas, pois se o Estado é efeito do modo de produção capitalista, a absorção da luta por qualquer de seus órgãos estruturais (os poderes legislativo, executivo e judiciário), acaba sendo, afinal, a melhor garantia de dispersão das contradições de classe. Em suma, sem a participação direta dos trabalhadores, por suas instâncias, tanto as sociais (como associação de moradores), como as abertas no institucional (Conselhos), que assegurem a apropriação de suas conquistas e experiências, pouco ou nada se poderá contra a força dispersiva e desorganizadora do Estado capitalista." (BALDEZ, 2010, p. 203).

⁷² Para uma localização do GT de Direito e Marxismo dentro do debate geral sobre a crítica marxista ao direito no Brasil, Cf. PAZELLO, 2021b, p. 76-78. Há de se sublinhar também o esforço de diálogo operado pelo grupo para

pressuposto e espinha dorsal de nossa análise: o encontro entre a crítica marxista ao direito e a posição político-epistemológica que toma a práxis dos movimentos populares latino-americanos como critério de verdade⁷³. Ora, para realizar essa tarefa é necessário dois momentos: o primeiro, já apresentado aqui, consistiu em pôr em xeque o exoterismo ultrarreformista que se apossou do MDA e seus herdeiros (um socialismo jurídico mitigado⁷⁴), resgatando, de outro lado, a práxis do direito insurgente; o segundo, que faremos logo a seguir, é o de questionar o esoterismo abstencionista que permeia o marxismo jurídico brasileiro, que, malgrado avanços teóricos inquestionáveis na delimitação da especificidade do jurídico, acaba por perder quase completamente a conexão com a práxis política potencialmente anticapitalista (um anarquismo antinormativista [PAZELLO, 2021a]), recuperando as produções da crítica jurídica soviética revolucionária como demonstrações de uma práxis jurídica insurgente que deve ser apreendida e relida desde as condições concretas da realidade latino-americana. Passemos, portanto, a esse momento.

1.2.2. O Direito Insurgente diante do abstencionismo: o acerto de contas com o esoterismo do marxismo jurídico brasileiro

Como apresentação, podemos indicar que o marxismo jurídico brasileiro é um termo razoavelmente amplo e talvez contestável⁷⁵, mas utilizado por Mascaro (2011) e Caldas (2011)

realizar um encontro entre a crítica teórica da forma jurídica desde o marxismo com a prática insurgente dos movimentos populares e suas assessorias jurídicas: "Sendo assim, desde o primeiro seminário nacional do IPDMS houve espaços de discussão [...] para se fortalecer e aprofundar uma leitura marxista sobre o direito, que se permitisse influenciar e ser influenciada pelos debates da assessoria jurídica popular e da luta dos movimentos populares em torno do direito" (PAZELLO; SOARES, 2022, p. 183).

⁷³ "A realidade que se apresenta para nós é a de um contexto que exige uma dupla tarefa no que tange à análise e manejo do direito. De um lado, insistir na crítica à forma jurídica, uma vez que se trata, ontogeneticamente, de uma forma da sociabilidade burguesa – aqui, deve prevalecer, portanto, a análise antinormativista. De outro lado, porém, não derivar desta interpretação a inanição jurídica, sendo mais do que necessário um projeto político de ruptura que repercuta na práxis jurídica – logo, passa a fazer sentido, como mediação contextualizada para a periferia do capitalismo e em uma realidade não revolucionária, a proposta de um direito insurgente" (SOARES; PAZELLO, 2014, p. 494).

⁷⁴ O par socialismo jurídico e anarquismo antinormativista é uma categorização construída por Pazello (2021a). O adjetivo mitigado foi adicionado para ressaltar o caráter ainda mais rebaixado adotado pela imensa maioria dos autores, tal como nos indica Almeida (2015, p. 216): "Continuam entre nós variantes ideológicas do socialismo jurídico, evidentemente mais arrefecidas porque sequer aludem discursivamente à perspectiva socialista. Na verdade, o programa socialdemocrata malmente consegue se sustentar nessas variantes após a ofensiva neoliberal que se processou em resposta à crise que o capital vem vivenciando no período mais recente. Mesmo assim, há quem continue acreditando na força dos direitos humanos ou mesmo da Constituição para provocar as mudanças necessárias na vida dos sujeitos explorados na sociabilidade do capital."

⁷⁵ Em termos analógicos, a noção de um "marxismo jurídico" pode ser problematizada nos mesmos moldes que em Junqueira (1993) questiona a nomeação da disciplina "sociologia do direito" (logo, um ramo especializado da sociologia, isto é, a análise do direito por meio da metodologia criada pelas ciências sociais e pela sociologia) como "sociologia jurídica" (a qual dá a ideia de uma sociologia com traços jurídicos e, em especial, de uma sociologia feita pelos juristas e não pelos sociólogos). Nessa esteira, o termo marxismo jurídico é algo ambíguo, uma vez que pode dar a entender um marxismo feito por juristas, quando na verdade se trata de uma aplicação do

para localizar o imenso ponto de virada nos estudos marxistas sobre o direito a partir do resgate (crítico e sofisticado, diga-se de passagem⁷⁶) da obra de Pachukanis realizada por Márcio Bilharinho Naves e pesquisadores a ele atrelados, localizados especialmente em São Paulo⁷⁷. Em decorrência dos méritos dessa pesquisa e do déficit teórico presente na teoria crítica do direito brasileiro, seus escritos rapidamente encontraram lastro e sucesso editorial⁷⁸, culminando em duas publicações da obra magna de Pachukanis com traduções diretas da língua russa. Ou seja, a difusão de uma perspectiva que critica estruturalmente a forma jurídica desde o legado de Pachukanis deve-se em boa parte aos esforços teóricos empreendidos pelo marxismo jurídico paulista. Entretanto, cabe a ele uma objeção semelhante à que fizemos ao esoterismo da Nova Leitura de Marx: seus avanços no demonstrar de uma crítica sofisticada das formas parece acompanhada do risco de cair em uma dissociação das lutas sociais de seu tempo e lugar em nome de um purismo intelectual revolucionário, abstendo-se portanto de disputar politicamente avanços de classe no campo do direito⁷⁹. Assim, o marxismo jurídico aparece como o exato inverso da crítica jurídica brasileira legatária do Direito Alternativo e,

pensamento marxista para o campo do direito, logo, uma teoria marxista do direito, ou melhor, uma crítica marxista ao direito.

⁷⁶ Tal como nos aponta Soares (2018, p. 45-46), Naves conseguiu ir além da mera divulgação do pensamento de Pachukanis, uma vez que realizou todo um resgate de seu contexto, periodizou seu pensamento de maneira crítica (pense-se nas duas concepções de socialismo que citamos acima) e defendeu o jurista soviético das leituras reducionistas que vicejavam nas faculdades de direito espalhadas por todo o mundo (basta voltar à nossa apresentação da disseminação da redução da teoria de Pachukanis a um circulacionismo economicista da *commodity-exchange school of law*).

⁷⁷ Por causa disso, Pazello (2021b, p. 75) nomeia também esse grupo como o "pólo paulista de estudos de direito e marxismo".

⁷⁸ Pela Boitempo houve a publicação da tese de Márcio Bilharinho Naves (2000), verdadeiro marco para a difusão de Pachukanis e da crítica marxista ao direito no Brasil. Além disso, a mesma editora publicou *Estado e Forma Política*, de Alysson Mascaro (2013), a obra *Sartre: direito e política*, de Silvio Luiz de Almeida (ALMEIDA, 2016) e uma das novas edições de *Teoria Geral do Direito e Marxismo*, sob coordenação técnica de Mascaro (PACHUKANIS, 2017a). Pelo selo Outras Expressões, saíram a coletânea *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas* (KASHIURA JR.; AKAMINE JR.; MELO, 2015), a obra *Marx e a questão do direito*, de Márcio Bilharinho Naves (2014), *Sujeito de direito e capitalismo*, de Celso Naoto Kashiura Junior (2014) e *Teoria da derivação do estado e do direito*, de Camilo Onoda Caldas (2015), entre outros livros. Pela editora Rosa Sundermann, enfim, publicou-se, sob coordenação de Márcio Bilharinho Naves, uma coletânea de textos de Pachukanis, incluindo uma nova tradução da obra clássica do autor: *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)* (PACHUKANIS, 2017b).

⁷⁹ O abstencionismo do marxismo jurídico é definido nestes termos por Soares: trata-se de "uma crítica maximalista do direito, que, em vez de transmutar a metódica de sua análise em caminhos insurgentes de atuação, se resigna ao abstencionismo e a exortar em abstrato, em impulsos profundamente politicistas, a finitude da forma jurídica" (SOARES, 2018, p. 30). Aqui, é importante ressaltar que a teoria dessa crítica marxista desloca-se entre dois extremos: de um lado, afirma que qualquer impureza construída a partir da intervenção política nos espaços de garantia burguesa da reprodução da forma-valor consiste em cair em "ilusões jurídicas" e portanto em reproduzir o velho socialismo jurídico descrito por Engels e Kautsky (NAVES, 2001); de outro, afirma-se que o direito apenas pode ser visualizado na troca de mercadorias equivalentes entre sujeitos tornados iguais em um contexto de subsunção real do trabalho ao capital, logo qualquer forma de atuação política para além dessa área (por exemplo, que não reproduza a equivalência) não seria uma atuação propriamente jurídica, mas principalmente política (NAVES, 2014), o que, ao nosso ver, cai no extremo oposto da posição anterior, uma vez que subestima a possibilidade da forma jurídica cooptar e enfraquecer a práxis política dos revolucionários.

desse modo, o exoterismo-reformista e o esoterismo-abstencionista chocam-se e a força resultante dessas duas pressões culmina no que Soares (2018) denominou "equilíbrio catastrófico da teoria marxista do direito no Brasil"⁸⁰, ou, para nós, a perfeita exemplificação do emparedamento causado pela disputa exoterismo-esoterismo no marxismo.

Nesse sentido, a proposta do direito insurgente subscreve a crítica à especificidade da forma jurídica, assumindo que o caminho para a libertação da classe trabalhadora implica mormente uma crítica externa ao direito⁸¹ e a mobilização de esforços político-teóricos para sua desapareição. No entanto, a incapacidade da sofisticada recuperação de Marx e Pachukanis florescer em avanços na luta política dos movimentos populares procura ser explicada a partir de uma série de desacertos operados pelo marxismo jurídico, do qual se destacam: 1) a construção de uma oposição entre Pachukanis e Stutchka, quando há na realidade uma relação de complementaridade-camaradagem⁸² entre os autores; 2) a apresentação de Pachukanis como um pensador apenas teórico, esotérico e afastado da politicidade leninista, quando em realidade sua apreensão de Lênin foi profunda⁸³ e ele escreveu sempre desde cargos vinculados à práxis

⁸⁰ “Por essa crítica estrutural e antinormativista radical não se transmutar em projeção de uma práxis jurídica (mesmo que defensiva) é que falamos em equilíbrio catastrófico entre uma postura reformista em farrapos, mas ainda com incidência nos movimentos sociais e partidos de esquerda” (logo, exotérica) “e, por outro lado, uma crítica maximalista emergente, que, por não se traduzir politicamente os problemas jurídicos imediatos, nem formular uma estratégia de longo prazo, se expressa em abstencionismo” (SOARES, 2018, p. 47). No mesmo sentido: “A encruzilhada da qual a crítica marxista ao direito tem de sair é a seguinte: as teorias críticas do direito consolidaram sua incidência prática nas lutas sociais, ainda que preservando um déficit teórico quanto a uma profunda compreensão dos processos sociais no capitalismo; já a teoria marxista que ressurgiu para o direito se ressentiu da incapacidade de intervenção nos conflitos que envolvem os movimentos populares e seus assessores, ainda que possua um dos mais sofisticados arsenais teóricos de análise das formas sociais do capital” (SOARES; PAZELLO, 2014, p. 476).

⁸¹ Nessa esteira, trata-se mais de uma crítica ao direito (crítica externa que almeja dinamitar os fundamentos da forma jurídica) do que uma crítica jurídica (crítica operada por juristas) ou crítica do direito (crítica interna ao direito, sem romper com suas bases e pressupostos). Sobre isso, Cf. PAZELLO, 2021a, p. 7-8.

⁸² Se é bem verdade que Pachukanis (2017a) questiona uma série de posições de Stutchka, com destaque para a volta à adesão de conceitos abstratos de direito e para uma confusão entre as relações econômicas e as relações jurídicas, por outro lado sua teoria bebe diretamente da fonte stutchkiana ao enfatizar o antinormativismo (direito como relações sociais) e a importância de fugir da armadilha da metáfora base-superestrutura. Do mesmo modo, Stutchka defende-se das críticas de Pachukanis, mas é profundamente influenciado pela conexão entre forma mercantil e forma do sujeito jurídico, entre relações jurídicas e relações de trocas equivalentes, adotando boa parte dessas premissas em sua posterior análise do direito civil, por exemplo (Cf. STUTCHKA, 1927). Não é à toa, portanto, que a tradição anglófona localizava os dois dentro de sua definição de *commodity-exchange theory of law*.

⁸³ Segundo a nossa leitura, Pachukanis não apenas reconheceu a genialidade política de Lênin no uso das oportunidades deixadas pela forma jurídica para a luta do proletariado (sobre isso, Cf. PACHUKANIS, 2018), mas também apreendeu que o cerne do pensamento leniniano parte do reconhecimento da criatividade das massas em luta, capazes de reinventar as formas de organização que antes vicejavam (apenas isso permite explicar sua compreensão radical do papel dos soviets na Revolução Russa). Essa compreensão é notoriamente visível em seu ensaio sobre a Revolução Inglesa (Cf. PACHUKANIS, 1980e). Por isso, acreditamos que é simplesmente errada a avaliação de Ingo Elbe (2018a), segundo a qual Pachukanis representaria um tipo de marxismo completamente diferente do de Lênin: o jurista seria um intérprete sofisticado e esotérico de Marx, enquanto o líder revolucionário seria um representante do marxismo tradicional que subjuga o pensamento marxiano às demandas partidárias. Se é bem verdade que o marxismo jurídico brasileiro não replica esse grosseiro antileninismo de Elbe, não deixa de

política na URSS; 3) a redução da contribuição da crítica jurídica soviética apenas para o campo da Teoria Geral do Direito, olvidando-se tanto dos esforços soviéticos de compreensão dos ramos específicos da prática jurídica quanto das análises sociológicas e antropológicas do direito, situadas em um campo mais concreto e mais diretamente conectado à realidade imediata; 4) a ausência de uma teoria dos usos do direito, que, por sua vez, culmina ou em abstencionismo ou uso acrítico do direito; 5) a imperceptibilidade de esforços para compreender os contornos da forma jurídica no contexto brasileiro e latino-americano⁸⁴.

Esses cinco pontos são centrais para a reformulação da crítica marxista ao direito proposta pelo direito insurgente, o que deságua em uma série de momentos positivos para a agenda de pesquisa desse grupo, dos quais destacamos: 1) um esforço de releitura da crítica jurídica soviética, em especial a partir do resgate da obra de Pyotr Stutchka como um teórico da práxis jurídica insurgente⁸⁵; 2) uma recuperação da obra de Pachukanis como um pensador político imbricado no processo de transição soviético e que inclusive advoga sem qualquer rubor um uso do direito na luta política revolucionária⁸⁶, em especial a partir de sua leitura de Lênin⁸⁷; 3) mobilizações dentro do IPDMS e de outros espaços no intuito de espalhar a crítica

ser fato que a pintura de Pachukanis como sofisticado teórico ensimesmado em livros contribui, em última instância, para a construção de seu imaginário como um autor afastado do legado leninista ou, no mínimo, um filósofo que respeita Lênin como homem político, mas não tanto como teórico em si mesmo.

⁸⁴ "O fato de as análises marxistas sobre o direito, a partir de Pachukanis, estarem muito distanciadas das lutas sociais havidas no contexto presente. Além disso, tais análises não contextualizam a crítica marxista ao direito geopoliticamente na periferia do capitalismo. É por esse motivo, entre outros, que propomos realizar uma interação entre a teoria desenvolvida por Pachukanis e a realidade latino-americana, procurando potencializar a obra do autor para além de uma 'teoria geral do direito' onde ela parece ter sido confinada" (PAZELLO; SOARES, 2022, p. 190-191).

⁸⁵ O ápice desse processo até o momento consiste no relançamento do clássico *O papel revolucionário do direito e do estado* a partir de uma tradução direta do russo (STUTCHKA, 2023). Além disso, Moisés Alves Soares e Ricardo Prestes Pazello produziram vários trabalhos sobre Stutchka, seja o abordando em suas teses de doutoramento (Cf. PAZELLO, 2014a, PAZELLO, 2021a, p. 193-210 e SOARES, 2017, p. 192-225), seja em trabalhos específicos sobre sua obra (PAZELLO; SOARES, 2020a, PAZELLO; SOARES, 2023).

⁸⁶ Criou-se uma falsa dualidade entre "Stutchka, o homem da prática jurídica, quase um praxista e, por outro lado, Pachukanis, o teórico potente e profeta contra os desvios revolucionários (burocratismo e reinserção do direito burguês)", quando, em realidade, "Pachukanis sempre ocupou posições relacionadas à prática jurídica" (SOARES, 2018, p. 48-49). No campo intelectual propriamente dito também há obras de Pachukanis que foram renegadas pelo marxismo jurídico e solenemente ignoradas, como o artigo *Lenin e as questões do direito*, de 1925 (PACHUKANIS, 1930b), que foi traduzido da edição inglesa (PACHUKANIS, 1980c) por Ricardo Prestes Pazello como um esforço particular de difundir um discurso pachukaniano antenado com a práxis jurídica insurgente e com os usos políticos do direito na luta revolucionária (Cf. PACHUKANIS, 2018).

⁸⁷ A partir de uma leitura da própria *Teoria Geral do Direito e Marxismo* já é perceptível a alta estima que Pachukanis demonstra da teoria de Lênin, mas esse elemento se aprofunda se considerarmos, para além do já citado *Lenin e as questões do direito*, os diversos momentos em que reproduz a teoria de Lênin sobre a ciência burguesa, o programa do partido socialista, a doutrina da insurreição (восстание [vosstanie], que poderia ser traduzida também como 'insurgência'), a luta contra o burocratismo, as questões de direito internacional (em especial a crítica ao colonialismo, o reconhecimento do direito à autodeterminação das nações e debates de política externa), etc. (Cf. PACHUKANIS, 1930a). Assim, o direito insurgente assume a tarefa de resgatar politicamente a teoria de Pachukanis, o que, por sua vez, significa em boa parte *leninizar* os seus postulados. Para tanto, realizamos o esforço de resgatar os posicionamentos de Lênin sobre o direito e seus usos políticos desde uma perspectiva que lê a forma

marxista ao direito para âmbitos para além da teoria geral, abarcando tanto disciplinas chamadas de dogmáticas quanto outras áreas, como a sociologia e a antropologia jurídicas⁸⁸; 4) iniciativas ainda inconclusas de rascunhar uma teoria dos usos políticos do direito⁸⁹ em torno de uma absorção dos significados de tática e estratégia nos processos de mudanças sociais em períodos pré-revolucionários⁹⁰, o que aterrissou em produções teóricas centradas em identificar os momentos de aparição do direito na realidade⁹¹; e 5) a proposição da necessidade de reler a obra dos juristas soviéticos com um marcado "sotaque latino-americano" (SOARES, 2018, p. 51) e

jurídica sob a influência pachukaniana (PAZELLO, 2021a, p. 154-193, FERREIRA, 2016, PAZELLO; FERREIRA, 2017).

⁸⁸ Por certo, não seria possível listar aqui todos os esforços teóricos de pensar a crítica ao direito para além da teoria geral. Parece-nos suficiente enfatizar que o tema do próximo ponto (a análise do direito nas economias dependentes) já marca uma passagem que ultrapassa os limites do estudo do direito em abstrato, uma vez que opera em outro nível de concretude, o que implica, por sua vez, o estudo das formas de aparição do direito e nos direciona para uma investigação que é entendida nos meios acadêmicos mais como uma sociologia do direito do que o decifrar das categorias jurídicas fundamentais.

⁸⁹ Ora, essa discussão está profundamente atrelada aos pontos anteriores e restantes: a ênfase no uso político do direito está conectada com o resgate de Stutchka, com a politização de Pachukanis, com os esforços de ir além de uma teoria geral e com as exigências das tarefas da práxis latino-americana. Enfatizamos, brevemente, que a noção de *uso* das oportunidades legais e jurídicas está presente no próprio pensamento pachukaniano: enfatiza por exemplo o "uso [использование, ispol'zovanie] da legalidade", o "uso [использование, ispol'zovanie] das 'possibilidades legais'" na estratégia leninista e, inclusive, elogia a capacidade lenineana de identificar "em quais limites é possível um uso real da forma jurídica [реальное использование юридической формы]" (PACHUKANIS, 1930b, p. 71-72, PACHUKANIS, 2018, p. 1904-1905). Além disso, trata-se de um resgate que pode ser feito desde as correntes alternativistas europeias (as do uso alternativo do direito) e, em especial, de sua recepção na América Latina, como na obra de Jesús Antonio de la Torre Rangel (1990, 2006, 2015), na qual há profunda interrelação entre sua teoria dos usos do direito e a proposta de uma sociologia do direito crítica, o que nos aproxima novamente da tarefa de pensar a crítica para além da teoria geral do direito.

⁹⁰ A síntese mais difundida de toda essa discussão até o momento encontra-se na noção de "uso tático do direito" formulada por Pazello (2014a e 2021a) como uma contraposição tanto ao anarquismo antinormativista (que se recusa o usar o direito em qualquer situação) quanto ao socialismo jurídico (que adota um uso estratégico do direito). Aqui, as formas do direito são usadas na luta política como meio para atingir o fim da dinamitação das formas sociais capitalistas (entre as quais o direito ocupa papel privilegiado): "o direito insurgente é o (des)uso tático do direito, ou seja, uso tático do direito combinado com estratégia de extinguidade. Aqui está, enfim, a dimensão (anti)jurídica da insurgência" (PAZELLO, 2018, p. 1590, PAZELLO, 2021a, p. 31). Nós, em conjunto com Pazello, já tentamos aprofundar essas discussões a partir das delimitações de tática e estratégia em Lênin, o que abriu campo para mais questões, visto que a Nova Política Econômica representou esforços de uso político do direito em sua forma essencial (as relações de troca mercantis) e em contornos menos ocasionais do que a noção de "uso tático" dá a entender (Cf. PAZELLO; FERREIRA, 2017).

⁹¹ Aqui nos parece central ressaltar que esse esforço categorial de pensar em "formas aparentes do direito" é inspirado, primeiramente, em uma leitura marcadamente filosófica da teoria do valor de Marx (utilizada por Dussel, Kosik e Carcanholo, por exemplo), que visualiza o valor de troca como uma expressão fenomênica da forma-valor em sua dimensão profunda, essencial. Em segundo lugar, essa conceituação foi pensada por Pazello (2014a e 2021a) a partir também da influência de Stutchka e sua diferenciação entre forma concreta e formas abstratas do direito (normativa e intuitivo-ideológica). Isso lhe permitiu, enfim, identificar diversos momentos do direito em Pachukanis (como já apresentamos no ponto 1.2. de nossa pesquisa), que são: o fundante, o essencial, o aparente legal, o aparente judicial, o transitivo da regulação privada e o transitivo moral (PAZELLO, 2014b). Isso deságua, enfim, em uma complexificação da fenomenologia do direito (no sentido usado por Dussel), que permite um esforço ontológico (ainda de acordo com a terminologia do filósofo argentino-mexicano, isto é, como uma totalidade concatenada que subsume tudo ao seu redor) de apreensão dos fundamentos superficiais e profundos da questão do direito e, acreditamos nós, também as bases para vislumbrar uma exterioridade a esse ser do direito e da sociabilidade capitalista.

pensando nas particularidades sociais, políticas e culturais do capitalismo dependente de Nossa América (como veremos no próximo ponto).

Ou seja, sua proposta pode ser localizada em posição análoga à que situamos Dussel, Echeverría e García Linera: trata-se de um esforço de elaborar uma crítica marxista ao direito criativa, que, ao absorver sofisticadamente os segredos escondidos nos livros da crítica jurídica soviética (esoterismo), aplica-os de maneira inventiva desde a realidade latino-americana, em um esforço de tornar explícito o implícito, tendo como critério último de verdade a capacidade de sua práxis de intervenção fortalecer os movimentos de contestação do capital (exoterismo) e direcionar seus golpes reais e concretos para a extinção da fundamentalidade essencial da sociabilidade capitalista (logo, um desalambrar do emparedamento esoterismo-exoterismo). Aqui, avançamos em nossa apresentação do horizonte teórico que anima nossa investigação, mas falta ainda demonstrar que o direito insurgente é prática teórica consciente do solo em que pisa e do ar que respira: por isso, abordaremos a interpretação por ele adotada para pensar a questão da forma jurídica no capitalismo dependente latino-americano.

1.2.3. Direito Insurgente e relações jurídicas dependentes: estudo da realidade latino-americana e a superação do emparedamento exoterismo-esoterismo

Ora, se o direito insurgente é por nós reivindicado em função de sua capacidade de representar o autêntico movimento do marxismo criativo latino-americano no campo do direito, não basta argumentar que ele supera as armadilhas do politicismo esquemático (por meio do resgate sofisticado da problemática da forma e da especificidade do direito) e do teorismo derrotista (mediante a reivindicação da práxis política e potencialmente revolucionária dos movimentos populares); é necessário reconhecer que esse esforço teórico é feito desde a América Latina e adapta-se criativamente a esse seu lugar de enunciação geopolítica. Aqui é que desponta, portanto, o resgate feito pelos autores do direito insurgente do inventário crítico da crítica marxista da dependência -- autêntico marxismo criativo desde Nuestra América⁹² --, cuja principal cristalização no campo do direito é a categoria de *relações jurídicas dependentes*.

Assim, faz-se premente ter nítida a noção de que o direito insurgente posiciona-se no solo particular do capitalismo dependente. Ou seja, tal como a própria teoria da dependência, suas proposições costumam implicar uma mudança do nível de análise realizado: não se trata

⁹² Já defendemos o presente argumento no ponto 1.1.2. do presente trabalho. Mas é interessante ressaltar que a localização da teoria marxista da dependência como um exato “marxismo criativo latino-americano” já estava presente, por exemplo, em Martins (2011, p. 229): “propõe-se a interpretar a formação social latino-americana utilizando o marxismo de forma criativa, libertando-o da visão dogmática dos partidos comunistas”.

mais do capital em geral⁹³ como objeto central de pesquisa, mas sim da análise de um capital específico -- um “capitalismo *sui generis*”, como diria Marini (2008a, p. 108) --, o periférico, dependente e descrito como menos desenvolvido aos olhos dos apologetas da economia capitalista, incapazes de perceber que desenvolvimento e subdesenvolvimento não existem sem a presença do outro. Exige-se, portanto, um estudo das movimentações do valor em contextos mais concretos, isto é, desde a realidade específica das economias latino-americanas⁹⁴ (Cf. OSORIO, 2017, p. 126).

Por isso, é necessária uma percepção da dialética negativa do valor, o que significa entender que, já com as contradições do capital descritas no livro III d'*O Capital* plenamente internalizadas⁹⁵ -- em especial a queda tendencial da taxa de lucro⁹⁶, que demanda a adesão capitalista às medidas que realizam um lucro extraordinário⁹⁷ para contrarrestar a tendência de

⁹³ Nesse tema é interessante lembrar a caracterização do "capital em geral" de Marx feita por Dussel: o capital em geral significa o capital pensado em seu mais alto grau de abstração, como algo que se aplica a todos os capitais espalhados pelo Globo, portanto, quando se passa para a análise específica do capital central ou capital periférico, abandona-se o plano de análise do *capital em geral*, o qual, cumpre lembrar, ocupava apenas 1/3 do projeto total de pesquisa de Marx e que, mesmo representando tão singela parcela, o filósofo do proletariado não conseguiu terminar em vida (DUSSEL, 2010, p. 517-518). Ou seja, a teoria marxista da dependência opera em um nível de concretude completamente outro, e é por isso criticada duramente por Dussel (2010), uma vez que realiza diretamente essa passagem do abstrato ao concreto, sem as abstrações prévias necessárias. Seria necessário, portanto, começar a pensar a dependência teoricamente do zero e em geral, desenvolvendo-se dos conceitos simples e abstratos ao complexo e concreto. Como primeiros intentos de realizar esse novo começo, Cf. DUSSEL, 2010, DUSSEL, 1988, KUNTZ FICKER, 1985.

⁹⁴ A teoria marxista da dependência segue as formulações de Marx, mas as aplicam em outro âmbito de concretude, no qual continuam valendo as determinações da forma-valor, apesar de ser necessário recorrer a outras categorias a fim de compreender como essa lógica movimenta-se (e viola-se concomitantemente sustentando-se) em momentos mais concretos. Da mesma forma, a noção de relações jurídicas dependentes referenda o novo começo esboçado por Pachukanis para a investigação do direito (crítica dos conceitos jurídicos fundamentais e sua reconstrução em um plano teórico puro cujo projeto inicia-se na figura do sujeito de direito), mas também se propõe a analisar como essa lógica da forma jurídica opera em terrenos mais concretos de pesquisa e, mais especificamente, no cenário das sociedades dependentes.

⁹⁵ Logo, a teoria marxista da dependência situa-se conscientemente no plano mais concreto de repartição dos lucros no cenário do capitalismo mundial (lembre-se de como Marini [2008c, p. 178] repreendia Serra e Cardoso por confundirem-se ingenuamente entre taxa de mais-valor e taxa de lucro). Ou seja, tem-se consciência de estar já no plano da "repartição do butim", como nos apresenta Rosa Luxemburgo (2017), o que exige operar com outras categorias para além da forma-valor inicial, entre as quais se incluem o lucro, a taxa de lucro e o preço de produção.

⁹⁶ Pense-se, por exemplo, como Carcanholo (2008) dá centralidade à queda da taxa de lucro por sua capacidade heurística de apreender o movimento de acumulação do capital na periferia do mundo e a superexploração da força de trabalho que lhe corresponde. Osorio (2012a) também enfatiza a relação entre queda tendencial da taxa lucro e a necessidade de aumento da massa de mais-valor e da taxa relativa de mais-valor (considerando-se a contraposição entre mais-valor e trabalho necessário). Cf. também CARCANHOLO, 2017, CARCANHOLO, 2013a, p. 81-102 e MARX, 2017.

⁹⁷ Recorde-se como Marini (2008b) descreve o processo de crise do capital mundial que deu causa à assim chamada “globalização” e como a resposta a essas crises de acumulação e de lucratividade fomentam a tendência aos capitais individuais buscarem lucros extraordinários por meio da superação das taxas médias de lucro, do aumento da intensidade do trabalho e da produtividade, o que, por sua vez, é nivelado posteriormente nas economias nacionais (e no próprio mercado mundial, com o advento de revoluções tecnológicas que facilitam a comunicação internacional, argumenta Marini) e engendra uma nova corrida em busca da mais-valia extraordinária. Não é ocasional, portanto, que Martins (2011, p. 239-240) enfatize tão fortemente a centralidade da mais-valia extraordinária e a busca de superlucros na teoria marxista da dependência.

rebaixamento da lucratividade --, o capital em competição opera-se desde violações recorrentes do próprio valor: "a lei do valor é a que contém as próprias forças que pulsam por violentá-la" (OSORIO, 2017, p. 128). Ou seja, a forma-valor, em seu destrutivo afã de valorizar-se ininterruptamente, afirma-se violando-se⁹⁸, de modo a buscar a superação da queda de lucratividade ocasionada por sua constante revolucionarização tecnológica dos processos produtivos de extração de mais-valor. Logo, o capital *em aparência*⁹⁹ parece violar a forma-valor ao instituir trocas injustas e exploração desmesurada, mas em realidade opera de maneira profundamente coerente com seus pressupostos, de modo a, no fim, fomentar essa forma incontornável da sociabilidade capitalista. "A violação do valor não é senão a contrapartida da constituição do valor" (OSORIO, 2013, p. 58).

Todavia, de qual maneira ocorre essa violação específica e sistemática que caracteriza as economias dependentes? Em recentes esforços de resgate dos conceitos-base da teoria marxista da dependência¹⁰⁰, destacam-se especialmente dois momentos que delineam os contornos desse processo violatório: a transferência de valor por meio do intercâmbio desigual (especialmente a partir da deterioração dos termos de troca¹⁰¹ entre países com níveis de desenvolvimento tecnológico-produtivos completamente assimétricos, que, mediados pelo preço de produção, fazem com que os capitais periféricos transfiram parte do valor produzido

⁹⁸ Para mais reflexões sobre a dialética negativa que revolve a forma-valor e seu movimento contraditório de afirmar-se violando-se ou eludindo-se, Cf. OSORIO, 2017, p. 124, OSORIO, 2013, p. 52-56 p. e LUCE, 2018, p. 29-31.

⁹⁹ Como nos aponta Kuntz Ficker (1985, p. 119), no processo de concorrência entre diferentes capitais nacionais (palco onde se desenrola a dependência), a lei do valor "adquire características específicas quando as consideram à luz da concorrência, características que, ainda que em aparência a tornem inoperante, são perfeitamente consequentes com seu desenvolvimento".

¹⁰⁰ Provavelmente o mais influente esforço de resgate contemporâneo das categorias da crítica marxista da dependência no Brasil hoje é o trabalho de Mathias Luce (2018). No caso, o autor delimita como os principais debates categoriais contemporâneos em: 1) o intercâmbio desigual e a transferência de valor; 2) a superexploração da força de trabalho; e 3) a cisão nas fases do ciclo do capital, ou divórcio entre aparato produtivo e necessidades de consumo das massas (MARINI, 2008a, p. 148). Como se percebe, colocamos o terceiro debate em segundo plano nessa categorização filosófica, uma vez que o consideramos mais um efeito dos dois primeiros do que seu fundamento, o que, por certo, não quer dizer que não se trate de tema essencial a ser investigado. Portanto, replicamos Pazello (s. d.): "Os fundamentos da dependência [...] residem na superexploração da força de trabalho e na transferência de valor da América Latina para os centros capitalistas". A discussão sobre o fundamento, aliás, será abordada logo a seguir.

¹⁰¹ A noção de deterioração dos termos de troca tem origem cepalina, mas foi reinterpretada pela teoria marxista da dependência e dissociada do teor dualista que a acompanhava. Sobre isso, Cf. MARTINS, 2011, p. 218-219. Para uma discussão sobre essa reinterpretação, com destaque para a capacidade de explicar a deterioração, a qual é diferente do intercâmbio desigual e da superexploração, Cf. LEITE; ALVES, 2022. Cabe destacar também que usamos o advérbio especialmente a fim de denotar que se trata do principal tipo de transferência descrita pela literatura, mas poderíamos acrescentar outros, tal como Luce (2018, p. 51), que identifica quatro formas de expressão do intercâmbio desigual: a troca deteriorada, a dependência da dívida pública, a dependência tecnológica via pagamento de royalties e a renda da terra.

em suas economias aos capitais dos centros¹⁰²) e a superexploração da força de trabalho mediante expansão da jornada de trabalho, aumento da intensidade do trabalho e remuneração da força de trabalho abaixo de seu valor¹⁰³. Nessa interpretação, a questão da dependência acaba por coligar-se estreitamente com a discussão mais geral sobre as diversas formas de acumulação originária do capital¹⁰⁴ e das demais medidas que buscam contrarrestar o processo de desvalorização que marca a própria existência do capitalismo. Obviamente, nosso intento não é o de esgotar esses complexos temas que permeiam a delimitação do campo de crítica da dependência (pense-se por exemplo no fecundo de debate de Dussel contra Marini sobre o fundamento da dependência: para o primeiro, ele seria o intercâmbio desigual entre capitais de composições orgânicas diferentes; para o segundo, seria a superexploração da força de trabalho¹⁰⁵), mas sim demonstrar como, a partir deles, o direito insurgente focaliza a problemática da forma jurídica e a complexifica operando em outro nível de análise.

¹⁰² Para exposições que apresentam a transferência de valor via intercâmbio desigual sob essa luz, Cf. MARINI, 2008a, p. 121-122 e 157; MARINI, 2008c, p. 184; CARCANHOLO, 1991, p. 75-76 e 79; OSORIO, 2017, p. 129; PAZELLO, 2016a, p. 557.

¹⁰³ Para a apresentação clássica sobre a superexploração da força de trabalho, Cf. MARINI, 2008a, p. 124-127. Para a apresentação da questão da superexploração desde anticríticas à mais difundida interpretação errada de seu significado (redução da superexploração à mais-valia absoluta, quando em verdade aceita modalidades de mais-valia relativa, como o aumento da intensidade do trabalho, e também combina os avanços de produtividade com a superexploração), Cf. MARINI, 2008a, p. 158, OSORIO, 2013, p. 56 e 65, SOTELO VALENCIA, 2009, p. 50-52, MARINI; ARTEAGA GARCÍA; SOTELO, 1981 e MARINI; ARTEAGA GARCÍA; SOTELO, 1983.

¹⁰⁴ Pazello (2016b) realiza um esforço de interpretar os meandros da forma jurídica diante do processo de acumulação originária permanente, o que pressupõe o resgate dos contornos clássicos da acumulação originária (MARX, 2013, l. 1, cap. 24; LUXEMBURGO, 1970) e sua atualização contemporânea a partir da ênfase na continuidade desses processos no capitalismo atual (HARVEY, 2003 e HARVEY, 2004). Nesse sentido, na América Latina há uma "acumulação capitalista que jamais deixará de realizar a acumulação primitiva [originária]" centrada especialmente nessa superexploração de nossos "territórios robustos em terra e trabalho" (TRASPADINI, 2016, p. 140). Por isso os processos de violação da força de trabalho são cada vez mais constantes e assumem um caráter "sistemático e estrutural" (como diz Luce [2018]), ainda mais se o focalizarmos como um processo no qual o burguês, quando contrata o trabalhador por um valor abaixo de sua força de trabalho, e/ou força-o a trabalhar uma jornada exaustiva (seja em extensão, seja em intensidade) para além dos limites de seu corpo, toma do seu empregado o seu fundo de vida, seu tempo de vida útil, sua capacidade mesma de regenerar-se saudavelmente após a jornada de trabalho, logo, apropria-se de seu tempo de vida (OSORIO, 2013), o que, enfim, permite-nos ver a superexploração da força de trabalho como uma forma de acumulação originária permanente: uma espoliação nada equivalente do fundo de vida da classe trabalhadora. Aqui, a espoliação da natureza e de recursos naturais (superexploração da natureza exterior) anda de mãos dadas com a espoliação do trabalho e de suas capacidades naturais (superexploração da natureza interior): a fratura metabólica não é apenas entre capital e natureza, mas também entre capital e trabalho (MACHADO ARÁOZ, 2015, FOSTER; CLARK, 2020). Nessa esteira, conectar acumulação originária e superexploração é um desafio profícuo para nossas discussões sobre a exploração do trabalho vivo como corporalidade pura, capacidade e possibilidade de trabalhar e criar valores de uso.

¹⁰⁵ Para Dussel, a dependência em sua fundamentalidade abstrata mais radical deve ser vista como embasada pelas transferências de valor via intercâmbio desigual decorrentes da concorrência por meio do mercado mundial entre capitais nacionais dotados de composições orgânicas diferentes. Assim, a superexploração da força de trabalho seria em realidade uma dimensão fundada da dependência: uma expressão e uma resposta à troca desigual e, portanto, não o fundamento essencial (DUSSEL, 1988, p. 312-361 e KUNTZ-FICKER, 1985, p. 135-136). Marini (2008a, p. 163) não chegou a responder as críticas de Dussel, mas nunca abandonou a afirmação de que "el fundamento de la dependencia es la superexplotación del trabajo". Por certo, não conseguiremos no momento dar uma síntese definitiva sobre essa discussão, mas referendamos provisoriamente as leituras que não visualizam um vencedor definitivo desse debate: há entre os dois autores uma diferença de ênfase (SILVA, 2017) e de foco, ou

A noção de relação jurídica dependente "não é outra coisa senão uma exegese da categoria 'dependência', encontrada em Marini, à luz da crítica ao direito de base pachukaniana" (PAZELLO, 2016a, p. 565). Nesse sentido, seu primeiro passo é o identificar das similitudes entre as movimentações metódicas da crítica marxista à dependência e as da crítica marxista ao direito: é interessante pensar que a leitura dos dependentistas identifica como peculiaridade da dependência (em contraposição ao colonialismo puro e simples) o fato dela se enraizar desde a relação de nações formalmente livres e independentes¹⁰⁶ cujas trocas não são redutíveis a situações de violências extraordinárias e momentâneas, mas sim de uma apropriação sistemática, não-passageira, que se repete como um fenômeno normal e que é cristalizada em padrões de medida específicos (como o do preço de produção). Logo, está presente na leitura marxista da dependência uma dinâmica relacional inegável¹⁰⁷ e cujo diálogo com a crítica soviética da forma jurídica mostra-se não apenas possível, mas essencial. Assim, partindo de uma análise mais concreta do capital periférico, identifica-se uma conformação das sociedades latino-americanas à dependência não como "pretenso fundamento externo e coercitivo", mas sim como redefinição estrutural decorrente das "possibilidades estruturais das diferentes economias nacionais", a qual "engendra os parâmetros das possibilidades estruturais"¹⁰⁸ (BAMBIRRA, 2013, p. 38-40).

seja, quando nos deparamos diante da relação entre capitais nacionais no mercado mundial, deve-se reconhecer como fundamento da dependência a troca desigual; quando estamos diante da relação interna de produção, o fundamento não nos pode ser outro que a superexploração (PAZELLO, s. d.). Assim, regressamos à afirmação já feita acima de que ambos os momentos são fundamentos da dependência (PAZELLO, s. d.). Para um argumento que apresenta a superexploração como fundamento da troca desigual (onde a superexploração é o *mecanismo* da dependência, a troca desigual é o *input* ativador desse mecanismo e a deterioração dos termos de troca é o seu fenômeno efetivo), Cf. LEITE; ALVES, 2022, p. 18-19.

¹⁰⁶ Essa subjetividade jurídica do estado-nação também é o ponto de partida de toda a teoria marxista crítica do direito internacional inspirada na obra de Pachukanis. Nesse sentido, Cf. MIÉVILLE, 2005, KNOX, 2009. Para um esforço de investigação mais concreto sobre o direito internacional lido por lentes pachukanianas, Cf. PAZELLO; SOARES, 2020b.

¹⁰⁷ Cabe repetir a definição inaugural de dependência formulada por Marini (2008a, p. 111): "la dependencia, entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia. El fruto de la dependencia no puede ser por ende sino más dependencia, y su liquidación supone necesariamente la supresión de las relaciones de producción que ella involucra". Consequentemente, partimos do "nexo entre independência formal e subordinação material dos países que servem para a reprodução do capitalismo em escala global" (PAZELLO, s. d.). Para mais detalhes sobre a relacionalidade subjacente na crítica à dependência, Cf. PAZELLO, 2016a. Para outros momentos em que intérpretes da dependência enfatizam o caráter sistemático, não-passageiro e repetido da dependência, Cf. LUCE, 2018, p. 37-40, OSORIO, 2012a, MARINI, 2012, TRASPADINI, 2016, p. 174.

¹⁰⁸ Repare-se como Bambirra adota as categorias de conformação e de condicionamento para elaborar uma interpretação do marxismo que não cai em nenhum determinismo rasteiro que reduz a reprodução da realidade ao desenvolvimento das estruturas econômicas, mas que também não nega o efeito limitante que essas estruturas materiais trazem à práxis política anticapitalista (logo, rechaça um politicismo ingênuo). Em especial é impressionante a semelhança desse discurso com a apreensão crítica realizada por Stutchka (2023) da questão base-superestrutura. Intuitivamente, acreditamos que ambos se encontram nesse diagnóstico porque ambos foram refinados leitores de Lênin, mas essa hipótese deve ser testada em trabalhos futuros.

Isso deságua em um movimento análogo de tentar aplicar a leitura das relações jurídicas em outro contexto: não o da forma jurídica em geral, mas sim o das relações jurídicas situadas em uma sociabilidade marcada pela chaga da dependência. Aqui, mantêm-se os pressupostos da generalidade da forma do direito (a acumulação do capital ainda tem como mecanismo central a exploração do trabalho por meio de acordos entre sujeitos de direito que trocam mercadorias), mas em um contexto mais concreto, que explicita novos padrões, contornos e características¹⁰⁹.

Nas veias abertas da América Latina, as leis (momento aparente legislativo), as decisões dos juízes (momento aparente judicial) e as noções de justiça difundidas entre a população (momento transitivo moral) reproduzem continuamente a violência de um estado marcado por uma soberania restringida e pela naturalização da barbárie e da repressão aos movimentos de resistência à superexploração da força de trabalho¹¹⁰. Aqui, até os "livres acordos de vontade"

¹⁰⁹ Essas características específicas já foram definidas de maneiras diversas por pesquisadores preocupados com os contornos do direito nas sociedades dependentes e assumem uma série de conceituações provisórias, sempre em dinâmico movimento. Entre elas, destacamos noções com as de uma hiperdesigualdade (ou desigualdade radical/agudizada) que, quando subsumida à forma jurídica, opera uma igualação atípica e transforma-se em uma relação jurídica *sui generis*, a qual, por sua vez, explicaria fenômenos como o patrimonialismo do estado brasileiro e seus momentos normativos débeis (PAZELLO, 2016a, p. 567-569, PAZELLO; CAMARGO NETO, 2015, p. 193-194, PAZELLO, 2014a, p. 477-478). Apesar do caráter ainda tateante dessas categorias operacionalizadas por Pazello especialmente na Universidade Federal do Paraná, elas se fortalecem com a produção de teses e dissertações que discutem o tema (Cf. BITTENCOURT, 2017, CAMARGO NETO, 2015 e COZERO, 2021). Como uma contribuição a esse debate externa à UFPR, indicamos a síntese de Silva (2019, p. 422-425), que, também em esforço provisório, já conceituou a “instância jurídica dependente” como uma forma peculiar atravessada pela tensão entre a equivalência da forma jurídica e a superexploração da dependência, culminando em uma instância jurídica “incapaz de garantir a igualdade formal entre os sujeitos de direito” e caracterizada por um “baixo grau de autonomia em face da política”. Cumpre indicar que essas interpretações escoram-se em debates gerais que academicamente costumam ser agregados na discussão sobre o “pensamento social brasileiro” e quiçá um projeto de pesquisa mais profundo de perscrutação das bases dessas teorias nos auxilie a compreender a dimensão fenomênica das relações jurídicas no Brasil.

¹¹⁰ Aqui, estamos operando com os conceitos adotados por Osorio (2014) para delimitar as particularidades do estado na América Latina. Sua tese pretende entender *quem e como* se domina na especificidade do capitalismo dependente. De um lado, demonstra que a troca desigual e o imperialismo transformam os estados nacionais em estados subsoberanos, uma vez que associados e subordinados às classes dominantes hegemônicas; de outro, demonstra que a superexploração da força de trabalho, ao erigir agudas fraturas sociais, exige um estado autoritário e desavergonhadamente bárbaro (um verdadeiro estado de contrainsurgência permanente, como diria Marini), que implica um exercício férreo do poder político e constante recorrência a mecanismos coercitivos a fim de disciplinar as classes populares e especialmente fazê-las voltarem a aceitar os padrões da superexploração depois da breve janela desenvolvimentista aberta no pós-Segunda Guerra. Aqui, a repressão autoritária surge quase como uma representação da “voracidad desesperada con que las clases oligárquicas de nuestro continente intentaron compensar su ineptitud como clases capitalistas” (ECHEVERRÍA, 2018, p. ix). Em síntese que opera com as categorias fundantes da crítica marxista da dependência, “a transferência de valor e a superexploração do trabalho são as principais razões para que na história política latino-americana predomine formas diversas de autoritarismo político, bem como são os maiores empecilhos para que os Estados dependentes assentem-se o exercício do poder em formas democráticas mais duradouras. Não é, portanto, a falta de desenvolvimento político a explicação para que a autocracia seja predominante em nosso continente. Ao contrário. As formas autocráticas vigentes na América Latina são expressão da forma particular de reprodução do capitalismo dependente” (NASCIMENTO; CACIATORI, 2021, p. 159). Para mais análises sobre a peculiaridade do estado no capitalismo dependente, Cf. BICHIR, 2017; NASCIMENTO; FIDELIS, 2022; NASCIMENTO; CACIATORI, 2021.

estão sempre sombreados pela iminente violação da acumulação originária permanente (PAZELLO, 2016b, p. 109)¹¹¹ e, por isso, é insuficiente um mero regurgitar da genialidade esotérica de Pachukanis sem uma agenda de investigação em sociologia do direito, por exemplo, que interprete, de um lado, os diversos e sofisticados usos do direito para garantir a reprodução da superexploração e do intercâmbio desigual em solo latino-americano e, de outro, a práxis de contestação dessa realidade injusta por meio da mobilização dos movimentos dos trabalhadores, dos Sem-Terra, dos Sem-Teto, das mulheres, do movimento negro, dos povos indígenas, das comunidades tradicionais (enfim, o povo como bloco social dos oprimidos [DUSSEL, 2006, p. 91-93]), que colocam em xeque os padrões de reprodução do capitalismo dependente a partir de uma intervenção na realidade que, invariavelmente, implica também o uso político das formas do direito para se fortalecer nessa luta¹¹², sem necessariamente significar cair nas promessas ilusórias da subjetividade jurídica e da equivalência como tábuas de salvação do povo latino-americano.

O projeto teórico do direito insurgente, portanto, não se esquia dos imensos desafios legados pela realidade dependente de Nossa América e assume a tarefa de, desde a exterioridade dos movimentos populares latino-americanos, identificar as missões de desconstrução das colossais formas sociais que os subjugam (com ênfase na forma-valor e forma-jurídica) e das relações sociais concretas que refletem a conformação a esses desmandos do capital.

Em um plano teórico, isso exige ter cristalinamente perceptível os contornos do não-valor, isto é, do que é externo à lógica particular de valorização irrestrita do capital, e quais são seus significados quando transpostos para a questão da forma jurídica. Esse é precisamente o objetivo de nosso trabalho, o qual não fazemos desde o zero ou desde o nada, mas sim em

¹¹¹ Ou seja, “as relações jurídicas constantes na América Latina têm por marca, grosso modo, a garantia da transferência da mais-valia para os centros corporativos capitalistas, a legitimação da superexploração da força de trabalho (normalizando tal elemento social sumamente violento) e a reprodução ampliada do capital tomando as classes populares como descartáveis (necessárias apenas até um certo ponto)” (PAZELLO; WAGNITZ, 2021, p. 24). Em uma formulação semelhante, Cozero (2021, p. 77-78) alude a que “a acumulação por expropriação adequa as relações jurídicas às suas necessidades, visando a assegurar um ‘direito à espoliação’ em benefício, especialmente, das burguesias imperialistas internacionais”, de modo a estabilizar não apenas as trocas mercantis, mas também “um acirramento da dinâmica expropriatória”. Nesse sentido, assume especial importância na América Latina pensar como operam esses processos de naturalização da violação de direitos, de normalização da violência expropriatória, e portanto a questão da violação não pode ser deixada de lado. Para um estudo sobre o significado da violação do direito (incluindo-se a própria dinâmica de uma forma jurídica da dissolução comunitária) dentro de todo o contexto de crítica à forma jurídica inspirada nas contribuições de Pachukanis, Cf. UCHIMURA, 2018 e UCHIMURA, 2022. Ademais, indicamos a análise do capítulo VII da TGDM de Pachukanis, que aborda a questão da violação do direito [правонарушение] (PACHUKANIS, 2017).

¹¹² O direito insurgente afasta-se da ingenuidade de acreditar que é possível escapar sempre da luta no “campo de batalha privilegiado e aprimorado pelo adversário” para garantir seus interesses e seu projeto de mundo (SOARES, 2018, p. 30). Logo, “o direito é inescapável na sociedade de classes, a despeito do que os marxistas pensem a respeito dele. Por isso, é inevitável transitar nesse terreno, reconhecendo seus limites e suas implicações estruturais nas cercas do capital” (ALMEIDA, 2015, p. 214).

diálogo com o marxismo criativo latino-americano, a crítica da forma jurídica e a práxis de extinção do direito fomentada pelo direito insurgente. Por isso, nos próximos capítulos iremos apreender os contornos do valor, do não-valor e da forma jurídica em Enrique Dussel, Bolívar Echeverría e Álvaro García Linera, mas sempre dentro do horizonte político-epistemológico que alinhavamos neste capítulo inicial (com o qual esses autores demonstram imensa compatibilidade), o que exigirá, também, referências para além do debate puramente teórico-abstrato, isto é, demandará em especial menções à práxis dos movimentos populares de nosso continente, afinal é a partir deles que se constroem as alternativas concretas para enfim colocar em prática o perecimento da forma-valor e da forma jurídica.

1.3. Ler ‘O Capital’, incendiar a política: Dussel, Echeverría e García Linera como tríade para pensar o não-valor desde a crítica da economia política

Já diante de elementos suficientes para compreender a tradição crítica que subscrevemos (o marxismo criativo latino-americano e o direito insurgente como sua aplicação no campo do direito), passamos agora para um processo mais amplo de contextualização de nosso objeto específico: os textos de Enrique Dussel, Bolívar Echeverría e Álvaro García Linera que versam sobre categorias capazes de serem contrapostas à forma-valor que emerge com o modo capitalista de reproduzir a vida. Essa tarefa será realizada em um duplo movimento: de um lado, justificaremos a escolha dessa tríade de autores para dar conta dos problemas de pesquisa que delineamos na apresentação de nosso horizonte político-epistêmico; de outro, identificaremos com cuidado as obras que serão analisadas em maior detalhe e realizaremos uma localização de seu contexto e de seus principais objetivos como um pressuposto necessário para passar à interpelação de cada texto de acordo com nossas questões investigativas.

1.3.1. Critérios críticos e a pertinência da tríade trabalho vivo, valor de uso e comunidade para ler o marxismo latino-americano

Diante da vastidão de produções críticas do marxismo latino-americano, qualquer seleção de obras para análise é, ao mesmo tempo, necessária, a fim de atender critérios básicos de factibilidade, e arbitrária, porque inegavelmente deixa contribuições fundamentais de lado. Portanto, pretendemos, no presente ponto, justificar a seleção da tríade crítico-comunitária de obras que selecionamos e a sua concatenação não apenas com o horizonte do marxismo criativo que reivindicamos (conjugador da leitura filosófica da problemática da forma na crítica da economia política com a aceitação da práxis dos movimentos populares latino-americanos como critério de verdade), mas também com nossas perguntas de pesquisa (quais as correlações

do não-valor e do não-capital com a forma jurídica e com as possíveis delimitações de um não-direito?).

Nessa esteira, definimos os seguintes critérios como elementos essenciais para nossa investigação: 1) os autores e seus *corpora* teóricos devem apreender o que julgamos mais interessante da vertente “esotérica” com “s” do marxismo: uma leitura rigorosa dos textos da crítica da economia política de Marx, de modo a empregar não como uma nova proposta econômica, mas sim como amparo fundamental de um projeto crítico, filosófico e político mais amplo¹¹³, o que implica também uma compreensão da radicalidade contida no que chamamos de problemática da forma-valor; 2) devem também formular sua teoria desde o solo latino-americano -- que já é em si um não-ser para o capital --, o que exige não apenas uma adscrição temática de seus escritos, mas também uma postura política comprometida com a práxis dos movimentos populares do continente, o que, por sua vez, ancora a teoria à realidade, impossibilitando-a de cair em derrotismos ou invisibilizações radicais da colonialidade, violência e subjugação no Terceiro Mundo; e 3) devem operar explicitamente com categorias que, construídas lado a lado com as determinações da forma-valor descrita n'*O Capital*, permitam visualizar não apenas a forma-valor, mas também o seu oposto, seu elemento de contradição, o elemento capaz de mostrar-se como exterior, transcendente, desconstrutor do valor (o não-valor); além disso, há de se encontrar nesses trabalhos menções implícitas da forma jurídica (logo, reservamo-nos a prerrogativa de criativamente *tornar explícito o implícito*¹¹⁴ e reler as aparições de juridicidade de acordo com nossa interpretação do direito¹¹⁵), capazes de engrenar as mediações de nossos problemas de investigação.

¹¹³ Aqui, replicamos conscientemente a consigna elaborada por Ortega (2018a): Ler o capital para pensar a política.

¹¹⁴ Aqui, inspiramo-nos justamente no processo criativo de releitura que Dussel faz dos Grundrisse, a fim de identificar ali as categorias filosóficas com as quais o próprio Dussel trabalhava (em especial, exterioridade e analética). Ou seja: "No se trata en este capítulo ni de resumir ni de repetir el discurso de Marx. No. Intentaremos recorrer un discurso implícito, pero coherente con el discurso explícito de Marx. En cierta manera será un discurso creativo o distinto –en cuanto explicita lo implícito–, pero será estrictamente marxista –porque continúa sin contradicción el mismo discurso de Marx. Ya no es meramente historia de la filosofía: es filosofía. Además, será un discurso nuestro, latinoamericano, y teniendo en vista –estratégicamente y de manera mediata– nuestra problemática real. Es, por ello, ya, un intento metodológico. El discurso que continúa a Marx es marxista en cuanto no traiciona su lógica, sus fundamentos, lo ya efectuado de su discurso; pero, al mismo tiempo, no es meramente repetitivo ni meramente explicativo, sino creador: realiza y construye un discurso propio, se abre a nuevos horizontes [...] que no fueron pensados por Marx (que no pudieron ser pensados por su espacio y tiempo)" (DUSSEL, 2010, p. 467-468).

¹¹⁵ Apresentaremos nossa leitura da forma jurídica tanto na seção 1.2., destinada a apresentar o direito insurgente como uma expressão do marxismo latino-americano no campo do estudo do direito, quanto nas seções 2.1. e 3.1., quando destrincharemos com mais cuidado a leitura feita pela crítica jurídica soviética da forma valor e da forma jurídica..

No entanto, uma ampla de gama de autores poderia ser trazida à baila, capaz de atender minimamente aos critérios selecionados acima. Seria possível gastar uma infinidade de páginas aproximando-nos de obras como as de, entre outras e outros, Ruy Mauro Marini¹¹⁶, Reinaldo Carcanholo¹¹⁷, Ludovico Silva¹¹⁸, René Zavaleta Mercado¹¹⁹, Armando Bartra¹²⁰ ou Franz Hinkelammert¹²¹, de modo a explicitar momentos de adesão parcial ou total aos elementos que

¹¹⁶ Ruy Mauro Marini, por exemplo, é um marxista que se debruçou com imensa atenção por todo *O Capital*, lançando mão inclusive de uma interpretação nada simplista da forma-valor. No entanto, seu objeto de pesquisa sempre esteve profundamente atrelado ao nível de concretude da dependência, o que fez com que lhe não lhe parecesse urgente, por exemplo, mergulhar nas discussões mais filosóficas presentes na crítica da economia política.

¹¹⁷ Reinaldo Carcanholo, por sua vez, realiza tanto uma leitura filosoficamente profunda do valor em *O Capital* (basta lembrar de seus usos de Kosik para conseguir explicar o sentido do valor de troca como aparência do valor) quanto pesquisa a fundo sobre a América Latina, com destaque para seu trabalho *Desarrollo del capitalismo en Costa Rica* (CARCANHOLO, 1981), resultado de seu doutorado em economia na UNAM, sob orientação de Marini. No entanto, suas produções intelectuais não realizam um esforço de síntese entre esses dois momentos, em especial a partir de uma reivindicação de alguma categoria político-filosófica que opere como um não-valor. Poderíamos, é bem verdade, realizar um esforço de reconstrução de sua obra e, assim, identificar o valor de uso como noção que realiza esse papel e, a partir disso, reler suas teses de interpretação do capitalismo latino-americano, mas preferimos escolher autores que realizam esse debate diretamente.

¹¹⁸ Ludovico Silva consiste talvez em um dos primeiros autores a ler cuidadosamente a crítica da economia política de Marx (com fartas citação não apenas a *O Capital*, mas também aos *Grundrisse* e à *Contribuição*, por exemplo) a fim de tirar desse processo uma série de considerações filosóficas que repensam o materialismo histórico como um todo, com destaque para sua crítica direta da lógica manualesca do marxismo da Terceira Internacional (SILVA, 2009). Além disso, aproxima-se dessa mesma inspiração para ler questões inéditas, como a sua ousada proposta da mais-valia ideológica (SILVA, 2017), ou mesmo decifrar o estilo literário adotado por Marx na escrita de sua principal obra (SILVA, 1975).

¹¹⁹ René Zavaleta Mercado realizou uma aproximação tardia ao marxismo, mas o fez de maneira refinada e com vistas a interpretar a realidade latino-americana rigorosamente. Suas teses sobre o elemento nacional-popular e a interpretação da sociedade boliviana como uma *sociedad abigarrada* são imensamente interessantes. Nessas investigações, utiliza-se comumente d'*O Capital* e dos *Grundrisse*, mas não os adota como espinha dorsal de sua exposição teórica, o que o torna menos estratégico para nossa pesquisa do que a tríade enfim escolhida.

¹²⁰ Armando Bartra, por sua vez, é um marxista mexicano cujas obras por muito tempo voltaram-se à interpretação dos movimentos de camponeses a partir de uma atenta leitura da crítica da economia política de Marx. Assim, pôde reivindicar a exploração da massa campesina pela ordem do capital (Cf. a sua obra *La explotación del trabajo campesino por el capital* [BARTRA, 1979]). No entanto, seu discurso teórico não desponta desde uma categoria que possa ser associada diretamente como não-valor: sua pesquisa reivindica a práxis campesina e descreve com detalhes a sua oposição à lógica capitalista, mas não se propõe a delinear, mesmo que provisoriamente, algum termo que possa sintetizar esse descompasso. Inclusive, em debate com García Linera sobre as formas comunais em Marx, o mexicano repreenderá o boliviano por tentar formular uma categoria abstrata que dê conta da infinidade de formas sociais do não-capitalismo, irreduzíveis a abstrações generalizantes (Cf. BARTRA, 2016, p. 91-106). Entraremos nesse debate com mais cuidado no capítulo 4.

¹²¹ Franz Hinkelammert talvez seja o autor que mais se aproxima dos nossos critérios escolhidos e que ficou de fora do nosso *corpus* principal selecionado. Sua obra como um todo ampara-se em uma rigorosa, crítica e filosófica leitura da crítica da economia política marxiana desde a América Latina e do contexto de dependência dos nossos países. Além disso, constrói propositivamente toda uma noção de *economia política para a vida* e não para o valor capitalista, desde “el criterio del sujeto vivo, corporal, concreto, necesitado (los hombres y mujeres de carne y hueso)” (HINKELAMMERT, 2014, p. 14), o que explicita sinais interessantes para nosso debate do não-valor. Seus textos também trazem incursões sobre a problemática da justiça, reivindicação de direitos subjetivos e direitos humanos. No entanto, sua proposta da economia política para a vida é construída desde uma estrutura argumental divergente da tríade que selecionamos, porque o seu não-valor é reivindicado de maneira transcendental a Marx, de modo a enfatizar o elemento autoral do próprio Hinkelammert em detrimento de seus esforços de encontrar em *O Capital* as pistas para erigir a reivindicação do não-valor: pretende-se, inclusive, uma *segunda crítica da economia política*. De todo modo, o central para nossa eleição, no fim das contas, foi a própria questão lógica da

procuramos¹²². Contudo, reiteramos que a listagem de nomes realizada acima não dá conta de toda a complexidade do marxismo de nosso continente, especialmente porque se limitou a mencionar obras e textos que se utilizam *filosoficamente* da *crítica da economia política marxiana* (logo, *O Capital* e seus escritos preparatórios) para pensar a América Latina e o não-valor. Se ampliássemos nosso campo de análise, de modo a incluir, por exemplo, os trabalhos de investigação de cada realidade nacional feitos por diversos marxistas, teríamos mais um imenso horizonte de nomes para destrinchar: de José Carlos Mariátegui a Clóvis Moura¹²³, de Sérgio Bagu a C. L. R. James, de José Aricó a Diego Rivera, de Caio Prado Junior a Orlando Fals Borda, entre outros.

De todo modo, parece-nos que a seleção da tríade de autores que fizemos não se justifica apenas pela capacidade de atender em cheio às expectativas que traçamos acima, mas também pela possibilidade de construir logicamente o argumento do não-valor a partir de suas sendas mais simples e explícitas: no caso, remetemos explicitamente à reivindicação do trabalho¹²⁴

capacidade do trabalho vivo e do valor de uso operarem como elementos básicos de uma linguagem anticapitalista para decodificar a ordem do capital.

¹²² Como projeto geral de investigação dessa ampla gama de autores, podemos destacar o interessante diagnóstico realizado por Concheiro e Ortega (2017, p. 3), que lista uma série de pensadores cujo marxismo está assentado em leituras criativas e criadoras d’*O Capital* de Marx. Para o âmbito de nossa investigação, sublinhamos a presença, entre a ampla agenda de investigação encampada por Ortega e Concheiro, de Reinaldo Carcanholo (genial intérprete do valor, mas pouco discutido entre os marxistas que discutem os caminhos e sentidos do marxismo latino-americano) e a de Óscar Correias (Cf. ORTEGA, 2022), cujos esforços de juventude para aprofundar a leitura de Pachukanis com base em um mais detido mergulho na crítica da economia política marxiana são um flanco de investigação que, ao nosso ver, ainda tem muito a ser explorado. Um esforço inicial desse intento pode ser encontrado em PAZELLO, 2022.

¹²³ Cabe mencionar, inclusive, a imensa relevância de Clóvis Moura não apenas por colocar em primeiro plano a questão racial na interpretação do Brasil e da América Latina, assunto não tratado com o devido cuidado pelo discurso marxista habitual (MOURA, 1994), mas também por ter uma visão profundamente crítica da sociologia acadêmica de seu tempo, de modo a colocar essa disciplina em um autenticamente ontonegativo xeque. Ela sofreria de um “traumatismo de nascimento”, uma vez que apenas nasce do “fracasso ante os problemas globais da sociedade contemporânea e a sua transformação cada dia mais aceleradamente em disciplina universitária inócua ou técnica de pesquisa de detalhes cada vez menores”. Assim, sua descrição permite ver que a sociologia emerge desde as tentativas de explicação da sociedade como elemento contraposto aos modos de vida tradicionais e às comunidades que se dissolviam conforme a lógica capitalista se expandia. Logo, a sociologia acadêmica-disciplinar está indissolúvelmente atrelada a essa origem constitutiva e à manutenção desse *status quo* (MOURA, 1978, p. 23-26). Essas linhas, avaliamos, consistem em argumentos que cabem facilmente na nossa percepção da não-perenidade do direito e das tarefas exercidas pelos juristas (Cf. o ponto 3.5.1. do presente trabalho).

¹²⁴ Essa reivindicação da classe operária como espaço por excelência da crítica do capital é certamente a mais difundida em todo o marxismo. Ela é o eixo central da militância política de Marx na Primeira Internacional (Cf. MUSTO, 2014) e foi mantida tanto pela social-democracia reformista quanto pelo movimento comunista internacional liderado pela experiência da Revolução Bolchevique. Nesse sentido, é um lugar-comum na teoria dos movimentos sociais atrelar o marxismo ao movimento operário associado à mobilização política de um partido que representa a classe trabalhadora (Cf. GOHN, 1997). No plano da teoria, o trabalho foi elaborado como categoria abstrata fundamental, por exemplo, na ontologia do Lukács tardio, o que lhe permitiu também verticalizar as discussões sobre a alienação do trabalho no capitalismo, outro tema longamente debatido entre os filósofos da práxis (Cf. LUKÁCS, 2013, p. 41-158). Apenas adendariamos, no momento, uma peculiaridade específica do resgate teórico da noção de trabalho vivo: ele atrela-se peculiarmente à figura da denúncia da violação ética presente no processo de exploração e de relegação das massas trabalhadoras à miséria e ao pauperismo. Trata-se de uma crítica que desloca a ênfase da necessidade de liberar as forças produtivas (discurso clássico da Segunda

(vivo) e ao resgate do valor de uso¹²⁵ (cuja generalização congrega-se na noção de forma social-natural). Não é trivial, portanto, que a linguagem das lutas populares anticapitalistas esteja comumente atrelada ao reivindicar de um desses dois eixos (ou dos dois em conjunto): o trabalho explorado pela organização capitalista da existência e os valores de uso capazes de reproduzir a vida humana que foram sonegados pela dinâmica de produção e distribuição do modo de sociabilidade vigente.

Ou seja, pode-se dizer que Dussel e Echeverría inauguram de maneira mais direta a verticalização teórica sobre as duas principais vias de ataque contemporâneas à questão do não-valor na América Latina, assentando as bases político-teóricas para uma linguagem anticapitalista de lutas sociais. García Linera, por sua vez, insere-se como elemento conector desses dois debates, uma vez que remete a ambos para reivindicar sua proposta da forma comunidade como antagonista do processo de acumulação do capital, destinando, em linhas gerais, um par de capítulos¹²⁶ de *Forma valor y forma comunidad* a cada uma dessas categorias para só então passar à análise da nação e das formas comunais do processo de trabalho e reprodução da vida. Obviamente, seria impossível dar conta de toda essa tradição calcada em antigas rebeldias que reivindicamos, mas cremos que, com a exposição realizada, resta justificada a pertinência da tríade de marxistas latino-americanos que selecionamos como nosso objeto de estudo para, enfim, conseguir verticalizar a crítica do direito desde uma percepção do não-valor. Resta-nos, todavia, explicitar brevemente a biografia de cada um dos autores

Internacional, com todo o evolucionismo e toda apologia do progresso que lhe acompanham) em nome da injunção de justiça que exige ouvir o “grito da criatura oprimida”. Nesse sentido, a obra de Dussel é uma das expressões mais acabadas desse deslocamento.

¹²⁵ A reivindicação do valor de uso, por sua vez, tem uma história marginal dentro da tradição marxista, mas é especialmente reivindicada desde o contato com movimentos populares marcados pela luta em torno do território de existência e reprodução da vida: seja desde a luta pelo acesso à terra, seja pelas mobilizações em torno do direito de fruição do espaço urbano. Pense-se, particularmente, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra opera desde a oposição entre alimento e mercadoria na reivindicação da soberania alimentar. Como exemplo da disseminação dessa percepção dentro do marxismo, o trecho a seguir é interessante: “o MST propõe a subordinação do valor de troca ao valor de uso, buscando romper com um dos pilares da existência do modo de produção capitalista, que é subordinar o valor de uso criado pelo trabalho ao valor de troca” (SOUZA, 2005, p. 35). No plano mais propriamente teórico, essa dimensão tem destaque especialmente na geografia urbana de corte crítico, defensora do direito à cidade, cujo uso da distinção entre valor de uso e valor de troca é amparada comumente nos marxistas Henri Lefebvre (2008, p. 87) e David Harvey (2014, p. 31-52; 2013, p. 49-100).

¹²⁶ Como veremos no momento de estudo de García Linera, os primeiros dois capítulos da obra são destinados à discussão sobre a contradição entre a forma do valor e o valor de uso dos produtos (inclusive com a reivindicação da distinção de uma forma social-natural, tal como Echeverría). A influência do filósofo equatoriano-mexicano é reconhecida não apenas no livro *Forma valor y forma comunidad*, mas também por intérpretes do pensamento de García Linera, tal como Parodi (2018). Nos capítulos 3 e 4, por sua vez, o autor boliviano debruça-se sobre a contradição entre o processo de trabalho capitalista e o trabalho vivo como capacidade criadora em ato, remetendo-nos imediatamente às discussões de Dussel sobre os *Grundrisse*. Esse diálogo já foi visualizado, inclusive, por Tomás Torres López, autor que utilizamos como uma das principais referências de síntese da obra de García Linera como um todo (Cf. CABALUZ; TORRES LÓPEZ, 2020). No mesmo sentido, é ilustrativo um subtítulo escolhido por esse mesmo intérprete para descrever a obra de García Linera no período: “Comunidad: expresión del valor de uso y del trabajo vivo o la potencia de la emancipación” (TORRES LÓPEZ, 2018).

escrutinados e identificar nitidamente quais obras específicas serão inseridas em nosso *corpus* de análise e, nesse processo, reforçaremos o argumento em torno da relevância da produção teórica de cada um dos teóricos selecionados.

Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934-2023) nasceu em Mendoza, Argentina, e faleceu recentemente na Cidade do México. Ele representa um dos mais profícuos filósofos latino-americanos, cuja trajetória destaca-se por uma vinculação inicial com o movimento teórico-político da filosofia da libertação¹²⁷ e uma posterior conjugação dessas influências com um resgate crítico, filológico e rigoroso do marxismo de Marx¹²⁸. Assim, focalizamos e resgatamos um Dussel que, originado de um movimento filosófico atrelado a um nacionalismo de esquerda (muito em decorrência de erros políticos tomados pelo Partido Comunista Argentino durante o período de estalinização dos PCs¹²⁹) e de uma proposta levinasiana de perscrutar uma exterioridade radical à totalidade sistêmica da pobreza e miséria latino-americanas, encontrou nos novedosos manuscritos de Marx para a crítica da economia política não apenas as complexas determinações da forma-valor, mas também o seu Outro: o não-valor do trabalho vivo e da organização comunitária dos meios de reprodução da vida.

Nesse sentido, a trilogia de livros que lançou sobre Marx¹³⁰ é um exemplo fulcral do que consideramos a prática de desalamburar o emparedamento esoterismo-exoterismo: de um

¹²⁷ Sobre a filosofia da libertação, Cf. LUDWIG, 2018, p. 1842-1845, DUSSEL, 1973, ZEA, 1969 e BONDY, 1968. Também são interessantes as críticas de Cerutti (2006), que, ao situar Dussel entre o chamado 'setor populista' da filosofia da libertação e criticar a sua interpretação do marxismo, vão motivar o filósofo argentino-mexicano a empreender toda uma releitura de Marx e perceber que este não era apenas um discípulo da dialética da totalidade hegeliana, mas sim um verdadeiro precursor do método analético reivindicado pelos filósofos da libertação (Cf. LUDWIG, 2018 e MANCE, 2015, p. 49-51, PAZELLO, 2014a, p. 113-115).

¹²⁸ Sobre esse momento de encontro com o "Marx mesmo", destacamos seu projeto de leitura coletiva da obra marxiana em seu "Seminario de Economía Política", realizado com seus estudantes na Universidad Autónoma do México (UNAM), a partir de 1977 (TERUEL, 2010, p. 78-79). Eis uma rememoração que Dussel faz desse processo: "A los jóvenes los exhorto a empezar a trabajar a Marx a fondo, que vale la pena. A fondo para mí significa, por la coyuntura histórica actual, lo que hicimos allá por el comienzo de la década de 1980 en México cuando empezamos a estudiar en equipo a Marx en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa). Nos dedicamos 16 semestres a la lectura parsimoniosa, tranquila, minuciosa y cronológica de la obra Marx." (DUSSEL, 2020c, p. 38 e ss.). Provavelmente o mais notável resultado teórico de um estudante desse seminário é o trabalho de Kuntz-Ficker, que reflete sobre uma fundamentação filosófica da dependência desde o método de Marx (KUNTZ-FICKER, 1985).

¹²⁹ Nesse sentido, Dussel define seu posicionamento político da década de 1970, ou seja, antes de seu aprofundamento nos textos de Marx e da ditadura militar argentina, como um antidogmatismo que reagia à continuidade dos processos de estalinização do movimento comunista argentino: "nuestro 'antimarxismo' de los años sesenta [...] en realidad era antidogmatismo, antialthusserianismo, o el no poder adoptar la posición política del PC argentino, ya que se había separado del pueblo al seguir la línea estaliniana de órdenes y contraórdenes" (DUSSEL, 2010, p. 562).

¹³⁰ Tratam-se de: 1) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, de 1985, no qual analisa com pioneirismo na América Latina o texto dos Grundrisse; 2) *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, de 1988, no qual estuda a Contribuição à Crítica da Economia Política e os Manuscritos de 1861-1863; e 3) *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital"*, de 1990, no qual se discutem os manuscritos finais para O Capital, suas edições

lado, trabalha minuciosamente cada texto, indo às profundezas dos arquivos propiciados pela MEGA-2 e, conseqüentemente, das próprias categorias filosóficas marxianas; de outro, não deixa de ler criativamente as obras analisadas, sempre para pensar nas tarefas políticas de uma América Latina atravessada pelas marcas da colonialidade e da dependência¹³¹, o que deságua em identificar na crítica da economia política as inspirações para um projeto de libertação latino-americano¹³². Aqui, destaca-se especialmente o modo pelo qual seleciona a categoria *trabalho vivo* como a fonte de exterioridade no pensamento de Marx, a qual nos parece fecunda para operar não apenas em contradição com a forma-valor mas também com a forma jurídica e a subjetividade jurídica, que, entre muitos possíveis exemplos, impede um autêntico cara-a-cara entre trabalho vivo e capital¹³³.

Bolívar Vinicio Echeverría Andrade (1941-2010), natural de Riobamba (Equador) e cuja morte ocorreu na Cidade do México, foi um influente filósofo e crítico cultural marxista, mais conhecido pela literatura brasileira em decorrência de sua teoria sobre os diversos *etne* da modernidade capitalista. De todo modo, resgatamo-lo como um importante intérprete de Marx, que, curiosamente, radicalizou-se politicamente pela influência da Revolução Cubana, mas que só foi aderir ao marxismo depois de mudar-se para a Alemanha (inicialmente com o projeto de estudar com Martin Heidegger) e inserir-se profundamente no movimento político estudantil alemão de 1968, aproximando-se intimamente do líder estudantil Rudi Dutschke¹³⁴ --

publicadas e a última fase da vida de Marx, marcada principalmente pela discussão sobre a Comuna Russa e os populistas. Uma contextualização mais detida dessas obras estará presente em nosso ponto 2.1.

¹³¹ Cumpre lembrar que a teoria da dependência (não necessariamente a marxista) sempre foi um tema debatido entre os filósofos da libertação como um momento importante de explicação da realidade econômica e da pobreza na América Latina. A Dussel esse tema não passou despercebido e, em sua trilogia de Marx, sempre dedicou profusas menções à dependência e pelo menos dois capítulos teóricos debatendo-a com as descobertas diante da leitura criativa do texto marxiano (Cf. DUSSEL, 2010, p. 515-571, DUSSEL, 1988, p. 312-361). Em um plano mais filosófico, sua crítica ao colonialismo já estava algo presente desde o seu doutoramento em história na França e suas pesquisas no arquivo colonial de Sevilha, mas foi aprofundada com a busca por uma autêntica filosofia latino-americana com a filosofia da libertação (Cf. LUDWIG, 2018, p. 1842-1845), com o resgate de um Marx que fortalecia o próprio conceito de dependência e, posteriormente, com a colaboração com o grupo modernidade/colonialidade, o que fez com que sua própria obra reivindicasse o momento do giro descolonial, sem nunca, entretanto, abandonar o reconhecimento da força teórica do marxismo criativo latino-americano (Cf. DUSSEL, 1992, DUSSEL, 2005, DUSSEL, 2020b).

¹³² Após a sua trilogia de Marx, Dussel voltou sua pesquisa especialmente ao nível da ética e da filosofia política, das quais destacamos em especial sua crítica ao neoliberalismo e à globalização (DUSSEL, 2000) e suas *teses* tanto sobre política (DUSSEL, 2006) quanto sobre economia (DUSSEL, 2014). Nelas, a exterioridade do trabalho vivo se mantém e a inspiração de Marx serve como critério de fundamentação originário de questionamento da modernidade capitalista.

¹³³ Trabalharemos, obviamente, essas correlações no decorrer do trabalho, em especial no ponto 2.3.

¹³⁴ Rudi Dutschke foi provavelmente a principal liderança do movimento estudantil alemão em 1968 e da Sozialistischer Deutscher Studentenbund, comparável apenas a Hans-Jürgen Krahl, filósofo discípulo de Frankfurt que inspirava toda a ala de Backhaus e Reichelt. Echeverría recorda-se constantemente de sua amizade com Dutschke e Gandler (2015) realiza um importante trabalho de documentação dessa proximidade. No já citado trabalho de Slobodian (2012, p. 54), reitera-se a proximidade do líder alemão com os estudantes latino-americanos e, inclusive, menciona-se um “extraordinário camarada” equatoriano que operaria como correspondente entre

justamente o mesmo movimento que é apontado como inspiração da renovação operada pela *Neue Marx-Lektüre*¹³⁵. Esse período formativo lhe serviu para entender-se como marxista criativo, como terceiro-mundista latino-americano¹³⁶ e como militante político e lhe propiciou o arsenal para, quando estabelecido como professor na UNAM¹³⁷, ofertasse seis anos de um requisitado seminário sobre *O Capital* de Marx¹³⁸, que serviria de marco formativo para toda

Alemanha e América Latina desde 1966: "Though Ulrich Chaussy refers to Dutschke as the 'mentor' of the Latin American students, Dutschke himself implies that the education and influence went both ways. He saw the foreign students as important connections to Third World revolutionary struggles. In August 1965, Dutschke referred to the 'international troupe of mostly Latin Americans' with whom he and Rabehl were meeting and the 'extraordinary comrade' they had found in an Ecuadorian who would be in Mexico and Argentina as of 1966 to act as a 'liaison between the guerrillas in various countries'". Segundo Gandler (2015, p. 74), Echeverría assume uma vida errante entre Berlim e América Latina, o que nos permite suspeitar que ele seria o "camarada" mencionado na obra de Slobodian.

¹³⁵ Há inclusive indícios de alguma proximidade entre Echeverría e a vertente da *Neue Marx Lektüre*, cujo contato só poderia ter se dado no calor dos momentos de efervescência político-estudantil. Entre eles, podemos indicar a menção de Barreda (2011, p. 43-51) ao uso de Reichelt e Backhaus nos cursos do filósofo equatoriano-mexicano e a nomeação feita pelo próprio Echeverría, em 1981, de Hans-Jürgen Krahel (líder estudantil do 68 alemão e possível herdeiro mais radicalizado do Instituto de Pesquisa Social [Cf. BARROS, 2023]) como um dos mais originais e completos sucessores de Adorno e Horkheimer (ECHEVERRÍA, 1981, p. 3).

¹³⁶ Em suas memórias, Echeverría destaca a centralidade das discussões com os outros estudantes latino-americanos e do Terceiro Mundo, colocando como marco do movimento estudantil alemão para si não os eventos de 1968, mas sim os protestos contra Moïse Tshombe, ditador responsável pela morte do revolucionário congolês Patrice Lumumba (BARREDA, 2011, p. 33-34, GANDLER, 2015, p. 68). Para um trabalho de pesquisa histórica e de resgate da importância do terceiro mundismo no movimento estudantil alemão, Cf. SLOBODIAN, 2012. Em especial, resgatamos a descrição do protesto mencionado por Echeverría: "At a key demonstration against the visit of Congolese Prime Minister Moïse Tshombe in 1964, West German and foreign students broke the rules of protest together, storming police barricades, bombarding official vehicles with tomatoes, and forcing their way into West Berlin's City Hall. Writing in 1968, Dutschke, who had become the leading figure in the student movement by 1967, placed great emphasis on his collaborations with non German students and called the Tshombe protest the 'beginning of our cultural revolution'." (SLOBODIAN, 2012, p. 51). Echeverría relata a importância desse terceiro mundismo para a própria revitalização e radicalização do movimento estudantil alemão: "Ten en cuenta, que el movimiento estudiantil alemán resurgió a partir de las manifestaciones que hacíamos conjuntamente los pocos estudiantes latinoamericanos y estos estudiantes socialistas a los que me refiero. Cada vez que venía alguno de esos dictadores africanos, Chombé, por ejemplo, o algún presidente latinoamericano, constitucional o cuasi, o algún autócrata del Medio Oriente, el Sha de Irán, por ejemplo, invitados por la Alemania Occidental, para que hicieran gestos de horror ante 'la ignominia del muro de Berlín' y esas cosas, las manifestaciones estudiantiles crecían en número y en radicalidad. Lo que más los llenaba de indignación era la mentira que estaba en el uso autojustificador que el estado occidental hacía de esos títeres suyos en el tercer mundo" (ECHEVERRÍA; FIGUEROA; CERBINO, 2003, p. 103-104, Cf. también GANDLER, 2015, p. 68).

¹³⁷ Echeverría chegou ao México em julho de 1968 e logo conseguiu trabalhar como tradutor do alemão e professor adjunto de Adolfo Sánchez Vázquez. Tornou-se catedrático da UNAM em 1974, com uma tradução e discussão das *Teses sobre Feuerbach* (GANDLER, 2015 e FUENTES, 2014).

¹³⁸ Para um estudo que ressalta a importância dos Seminários sobre *O Capital* na UNAM, cf. HERRERA; ORTEGA, 2022. Echeverría elabora uma interessante síntese sobre a sua forma de aproximar-se do texto de Marx nos seminários: "Y lo que hice en el Seminario de El Capital fue una 'lectura' de El capital de Marx, una lectura propia de principio a fin, una interpretación de El capital de Marx. Creo que es una lectura con un cierto nivel de problematización, de un cierto nivel de teorización, que, por lo general, no es considerado cuando se lee a Marx, y yo creo que eso le da mucha coherencia al discurso de Marx, le da vitalidad y actualidad, si lo planteas en un plano de abstracción mucho mayor que si te pones a considerar el plano de las predicciones, de si tuvo o no razón y tonterías de ese tipo. Porque, por otra parte, a mí no me gustaba la lectura de Marx que entonces estaba de moda, la de Althusser, no me gustaba nada" (ECHEVERRÍA; CUE, 2009). O próprio García Linera, em seu período de estudos no México, aproximou-se de Jorge Veraza, um dos estudantes de Echeverría que assumiu várias tarefas durante os seminários, além de considerar a experiência operada pelo equatoriano-mexicano como uma atividade intelectual muito fecunda. Não à toa, o matemático, político e sociólogo boliviano iria, no cárcere, recordar-se

uma geração de marxistas da Universidade e fundamento para aprofundar sua leitura do filósofo revolucionário alemão. Além disso, também atuou, ao lado de nomes como Ruy Mauro Marini, Carlos Pereyra e Neus Espresate, como editor de uma das principais, senão a principal revista da esquerda mexicana: o periódico *Cuadernos Políticos*¹³⁹.

Em termos teóricos, essas experiências de ativismo político e de aprofundamento intelectual nos ensinamentos da crítica da economia política floresceram uma interpretação criativa e inovadora de Marx, que coloca ênfase na contradição entre valor e valor de uso (que lhe permite opor à forma puramente social do valor a forma social-natural) e situa esse enfrentamento como o cerne incontornável da modernidade capitalista. A obra de Echeverría posteriormente deslocou-se tematicamente da análise direta de Marx aos estudos culturais do barroco na América Latina e a uma leitura do político na modernidade, mas há evidente coesão epistemológica construída a partir desse fio de Ariadne da oposição valor-valor de uso. Por nossos recortes de pesquisa, escolhemos, para uma análise mais detida, as coletâneas de ensaios em que Echeverría explicita essa antinomia desde o próprio texto de Marx e dos marxistas¹⁴⁰.

desses projetos e usaria essa inspiração para escrever *Forma Valor y Forma Comunidad*: “Recordé el viejo seminario de Bolívar Echeverría en la Facultad de Economía de la Universidad Autónoma de México (unam), donde se leía párrafo a párrafo el primer tomo de El capital” (GARCÍA LINERA, 2009, p. 9).

¹³⁹ “La redacción fundadora de esta publicación trimestral, de Ediciones Era, está formada por Carlos Pereyra, Ruy Mauro Marini, Rolando Cordera, Arnaldo Córdova, Adolfo Sánchez Rebolledo, Bolívar Echeverría y la directora de la editorial, Neus Espresate. [...] En los dos primeros números de Cuadernos Políticos no se menciona a los miembros de la redacción carentes de la nacionalidad mexicana (Ruy Mauro Marini y Bolívar Echeverría) para evitarles problemas con las autoridades migratorias. El artículo 33 de la Constitución [...], prevé la posibilidad de expulsión inmediata, sin apelación, de todos los extranjeros que se dediquen a asuntos de política interna del país. No obstante, a partir del tercer número aparecen los dos nombres en el comité editorial.” (GANDLER, 2015, p. 77). Marini também se recorda de sua participação da fundação do periódico, apesar de não constar formalmente como membro da redação, uma vez que abandonou seu primeiro exílio no México justamente porque o governo do país começou a vinculá-lo com o movimento estudantil de 1968 (“os bons 'muchachos' mexicanos haviam sido envenenados por agitadores estrangeiros e se haviam voltado contra o seu país: no entender do governo, eu era um dos principais responsáveis pelo que ocorreria”), o que lhe motivou a tomar precauções na fundação da nova revista: “escaldado pela experiência que eu vivera anteriormente no país, só alguns anos depois permiti que meu nome fosse incluído no comitê editorial” (MARINI, s. d., p. 13, 27). Na interpretação de Bayle, pesquisadora atenta da revista *Cuadernos Políticos*, quatro temas assumiram destaque no conjunto geral das discussões do periódico: 1) a questão dos regimes ditatoriais e da militarização na América Latina (com destaque para análise dos golpes em Brasil, Chile e Argentina); 2) a luta revolucionária centro-americana a partir da experiência nicaraguense e do processo de fortalecimento do movimento salvadorenho; 3) o tema da democracia e de seu significado para os marxistas latino-americanos e mexicanos (em uma discussão que replicava mas também tentava superar o antagonismo entre o eurocomunismo europeu e o maoísmo); e 4) a questão da crise do marxismo, cuja resolução foi proposta a partir de diversos matizes e pontos de vista (BAYLE, 2017; BAYLE, 2020). No caso, o quarto tema teve papel transversal em toda a discussão, uma vez que o marxismo opera como o instrumental necessário para encontrar as respostas às questões de tática e estratégia levantadas. Em síntese, a tarefa assumida pelo coletivo editorial era a de aprofundar as questões da chamada “crise do marxismo” evitando tanto o dogmatismo quanto as invencionices que “cancelan el núcleo revolucionario, materialista”, do método marxista (*Cuadernos Políticos*, 1974, p. 3). Como exemplos disso no corpo da Revista, cf. MIKECIN; SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1985; HOBBSAWN, 1983; RICARDEZ, 1984. Esse tema é diretamente assumido como central por Echeverría em seu prefácio de *El Discurso Crítico de Marx*: “Comunismo, Izquierda y Marxismo se encuentran en crisis: en un momento en que su renacimiento o su desaparición son igualmente posibles” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 12).

¹⁴⁰ Tratam-se dos livros: 1) *El discurso crítico de Marx* (de 1986); 2) *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx* (publicado em 1998); e 3) *Valor de uso y utopía* (também de 1998). Como há de se

Nelas, será possível perceber como o autor opera com refinamento uma leitura d'*O Capital* que, por sua vez, é capaz de, desde a reivindicação política do valor de uso como não-valor (e que podemos reler como prenúncio de extinção do direito¹⁴¹), operar com coordenadas políticas para pensar em um projeto anticapitalista para a Pátria Grande e, assim, conjugar o "discurso crítico de Marx" com um "discurso crítico desde América Latina"¹⁴².

Álvaro García Linera (1962), nascido em Cochabamba (Bolívia), é um teórico e político marxista que se destaca pela ampla recepção recente de sua obra e sua capacidade de conjugar o trabalho teórico com a militância política institucional, cujo ápice consistiu no período em que assumiu a vice-presidência (de 2006 a 2019) da Bolívia. Sua entrada na vida de intelectual-ativista deu-se precipuamente a partir do indianismo boliviano e sua formação teórica no marxismo aprofundou-se no México, onde começou sua graduação em matemática em 1981 -- dividindo inclusive o mesmo espaço físico que Dussel e Echeverría¹⁴³ --, mas a abandonou para fundar o Exército Guerrilheiro Tupac Katari (EGTK) em seu país natal. Por essa sua atuação político-revolucionária, marcada por um trabalho editorial clandestino, foi preso entre 1992 e 1997, tempo no qual se dedicou para ler metódica e pausadamente o livro I d'*O Capital* (texto que só entrou no cárcere porque conseguiu-se convencer os censores de que se tratava de uma obra sobre administração de empresas!) e, a partir disso, escrever a obra *Forma Valor y Forma Comunidad: aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al ayllu universal*. Após essa íntima investigação, García Linera pôde ancorar firmemente sua aposta política nas comunidades indígenas-camponesas como horizonte de transformação social de enfrentamento à lógica do capital, a qual guiou sua atuação acadêmica e político-institucional após sua libertação do cárcere¹⁴⁴. Em tão mística América Latina, ler *O Capital*

notar, tratam-se de três obras marcadas por ensaios (a segunda é apenas a transcrição de uma conferência, constituindo um livreto, enquanto as outras duas são compilações), o que nos leva a apresentar o pensamento de Echeverría nestes trabalhos desde uma ordenação temática (contradição valor-valor de uso na crítica da economia política, proposição da forma social-natural e prenúncios da transição para a discussão do político e do barroco) do que é abordado em cada ensaio.

¹⁴¹ A reflexão inicial nesse sentido foi realizada em PAZELLO; FERREIRA, 2020, mas será aprofundada e reinquirida no ponto 3.2. de nosso trabalho.

¹⁴² Aqui, conjugamos o título do célebre livro de Echeverría com o nome dado a seu discurso de recepção do prêmio Libertador Simón Bolívar ao Pensamento Crítico, disponível tanto na antologia de sua obra organizada pela editora da vice-presidência boliviana (ECHEVERRÍA, 2011) quanto em seu livro de ensaios *Vuelta de Siglo* (ECHEVERRÍA, 2006).

¹⁴³ García Linera foi estudante da UNAM entre 1981 e 1984, período no qual tanto Dussel quanto Echeverría lecionaram na Universidade (o argentino era docente desde 1976 e o equatoriano, catedrático desde 1974), inclusive García Linera quase chegou a frequentar fisicamente o curso sobre *O Capital* ministrado por Echeverría e, se não chegou a o fazer, teve diálogos diretos com os pupilos do autor do filósofo equatoriano-mexicano, em especial com Jorge Veraza (PATRIGLIA; GARCÍA LINERA, 2020).

¹⁴⁴ Para uma apresentação biográfica de García Linera (provavelmente nosso autor com as histórias mais conturbadas), Cf. PULLEIRO, 2016. Em especial nos parece interessante a síntese operada por Tomás Torres López (2018), que divide a vida do matemático, sociólogo e político boliviano em quatro diferentes lugares de

esotericamente não é um chamado a incrustar-se nas empoeiradas bibliotecas, mas sim inspiração fundamental para se envolver nas lutas sociais de seu tempo. Portanto, e seguindo os mesmos recortes adotados em Dussel e Echeverría, escrutinaremos com maior esmero a obra em que García Linera abordou diretamente a crítica da economia de Marx (a já citada *Forma Valor y Forma Comunidad*¹⁴⁵). Nela, a problemática da forma-valor assume centralidade na explicação da reprodução da sociabilidade capitalista e também é contraposta a um não-valor capaz de orientar uma práxis anticapitalista (que no pensador boliviano é o *ayllu* universal): a forma comunidade como organização que pode ser universalizada em um processo de transição contra a lógica do capital. Após a publicação de seu livro, de 1996 até hoje, o autor boliviano passaria por uma série de temáticas investigativas (a nova morfologia da classe operária e mineira boliviana, os movimentos sociais nacional-populares como multidões ou o papel do novo estado boliviano com a ascensão de Evo Morales) e de funções públicas (seja como professor universitário, como comentarista político de canais de televisão ou como vice-presidente da nação boliviana), com maior ou menor proximidade ao marxismo (nunca renegou essa linha de pensamento, mas realizou aproximações a Bourdieu ou ao autonomismo de Negri), mas, segundo sua própria análise, jamais relegaria as propostas básicas constantes no texto esquadriado no cárcere, ainda reconhecido por ele como seu melhor livro e aquele seu pedaço de produção cuja leitura seria a mais importante¹⁴⁶.

Em suma, a tríade por nós eleita parece-nos fundamental por operar uma leitura da crítica da economia política para embasar uma filosofia politicamente engajada desde a América Latina. Aqui, há uma indissociabilidade entre leitura rigorosa da filosofia contida n'*O Capital* sobre a metamorfose da forma-valor (percepção da problemática da forma) e a descoberta da centralidade política do não-valor (via trabalho vivo, via valor de uso e via forma comunidade) em um projeto de libertação anticapitalista. Falta-nos, no entanto, um diálogo

enunciação de seu pensamento: o lugar enunciativo guerrilheiro (de 1988 a 1992), o lugar enunciativo carcerário (de 1992 a 1997), o lugar enunciativo de intérprete, ou acadêmico (de 1997 a 2005), e o lugar enunciativo vice-presidencial (de 2006 a 2017).

¹⁴⁵ No caso, a obra é divisível em três momentos, cada um englobando dois capítulos: 1) um de estudo da forma-valor e do valor de uso; 2) um de investigação das diversas formas de subsunção do trabalho (entendido amplamente) ao capital; e 3) um de apresentação do Estado-nação moderno como expressão política do valor contrapostas à forma comunal.

¹⁴⁶ Eis a avaliação em declaração do próprio García Linera: “No cabe duda de que siento que es mi mejor libro, que todo lo que piense el Álvaro está aquí y lo demás ya son simplemente desarrollos. Fuera de esto, creo que si algo he escrito que vale la pena es ese texto. Me siento muy identificado con lo que está ahí, no solo con el espíritu, sino con la forma, con el interés. Ese es un poco el origen de este libro, Forma valor y forma comunidad. Y creo encontrar esta fusión entre el indianismo, entre el marxismo, como fuerza productiva de la emancipación indígena en el país. Luego, en verdad, las cosas que he ido haciendo en la vida tienen mucho que ver con la lectura, la interpretación que está aquí contenida, y lo que voy a hacer a futuro también está aquí.” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 31).

explícito com os postulados gerais de crítica da forma jurídica, pelo menos no mesmo nível de rigorosidade adotado já por Pachukanis. Obviamente, com isso não pretendemos repreender a produção dos três autores latino-americanos, mas sim identificar um flanco de análise, *um vazio teórico que nossa pesquisa pode preencher*¹⁴⁷. Conectar o não-valor latino-americano com o perecimento do direito encampado pelos soviéticos é, portanto, um objetivo central para fortalecer uma crítica integral das formas sociais capitalistas desde sua exterioridade e transcendência, isto é, desde o ímpeto ontonegativo que nos foi legado pelo marxismo.

Contudo, para passar a esse momento específico de análise, temos que, primeiramente, lidar minimamente com os textos analisados (nosso objeto de estudo) como documentos cujo desvendar é uma tarefa valiosa por si mesma. Isto é, antes de acosar o texto alheio com nossas problemáticas de pesquisa é necessário tentar compreender minimamente o contexto de produção e a intencionalidade praxica que contorna cada uma das produções que serão discutidas com mais cuidado. Essa é a tarefa que nos propomos no ponto a seguir.

1.3.2. Marxismo criativo latino-americano contra um marxismo manualesco: panoramas entre texto e contexto nas obras de Dussel, Echeverría e García Linera

Influenciados pela teoria da cultura echeverriana¹⁴⁸, que tende para uma compreensão materialista¹⁴⁹ da comunicação humana, acompanhada do reconhecimento da dimensão semiótica da produção material de bens e produtos, aproximamo-nos de nosso *corpus* de investigação com uma preocupação específica: estamos cientes de que não nos deparamos com ideias celestes e distantes da realidade, escritas em torres de marfim nas quais os intelectuais buscam a verdade pura e cristalina. Pelo contrário, cada um de nossos textos analisados pulsa e

¹⁴⁷ Como ficará perceptível no decorrer do trabalho, nossa pesquisa pretende operar uma sobreposição entre a atrofia da forma jurídica no marxismo latino-americano e do não-valor na crítica jurídica soviética com a hipertrofia do não-valor em Dussel, Echeverría e García Linera e da forma jurídica em Pachukanis.

¹⁴⁸ Aqui, já absorvemos as considerações de Echeverría (2001) sobre a materialidade da comunicação humana e a possibilidade de aplicar a filosofia da produção de Marx ao processo comunicativo. Conectamo-las, então, com as delimitações clássicas de estudos sobre objetos documentais, mas sempre com esse giro materialista echeverriano em mente.

¹⁴⁹ Quando se fala em teoria materialista da cultura, a referência imediata entre as pesquisas marxistas provavelmente há de nos direcionar para os escritos de Raymond Williams (2011), que são referência para estudos culturais em geral. No caso, “Williams retomou, em grande parte, as discussões sobre as relações entre base e superestrutura na teoria da cultura marxista como forma possível de ampliar o debate sob uma perspectiva materialista da cultura”. Assim, pode-se perceber que “uma produção cultural, mais que mero reflexo/determinação da conjuntura histórica ou dos componentes econômicos, é uma forma de responder à heteronímia e afirmar a autonomia do intelectual ou artista que pensa desde a sua obra para além da determinação” (GARSON; LEÃO; CZAJKA; PINHEIRO, 2020, p. 5-6). Note-se, no entanto, que o projeto de Echeverría não se escora na noção de base-superestrutura: ele prefere amparar-se na descrição do processo geral de produção de bens e produtos para conectá-lo ao processo de produção de significações, não se preocupando em primeiro momento, portanto, com a posição privilegiada do intelectual, isto é, sua teoria da cultura pretende ser um marco mais geral, aplicável a toda produção material-semiótica que há no seio de uma organização coletiva.

traduz anseios concretos e materiais de luta política. Eles não apenas são expressão de um reivindicar do não-valor contra a sociabilidade do capital, mas também são instrumentos de luta para influenciar a consciência anticapitalista de sua época, discutindo, em especial, contra outras variantes de teorias críticas e, mais especificamente, contra outras versões do marxismo em cada realidade nacional. Trata-se, enfim, de produções forjadas no calor da polêmica, como é habitual entre a formação marxista de políticos, intelectuais e militantes¹⁵⁰.

Nesse sentido, cada livro, conferência, ensaio e capítulo escrutinado é envolto por uma materialidade imanente: não apenas foram elaborados dentro de condições específicas (escritos no exílio, no cárcere ou depois de alguma manifestação estudantil, em cartas, com papel e caneta, máquina de escrever ou ainda com auxílio dos primeiros computadores), mas também estão encharcadas de um projeto de futuro, de uma intencionalidade criativa voltada a intervir na realidade por meio da transmissão de uma mensagem que foi objetivada depois de um esforço de trabalho intelectual. Por isso, estamos diante de documentos históricos e de resultados da práxis humana cujo contexto de produção é essencial destrinchar para compreender o pensamento de cada autor, por mais que nosso esforço de leitura seja principalmente voltado à recriação e aplicação criativa das mensagens dispostas em cada texto.

Poderíamos replicar ainda mais a conexão entre a animada biografia de cada autor e o novedoso contexto que envolve cada uma das produções que analisaremos. Contudo, somos forçados a uma apertada síntese capaz de agregar a unidade contextual da tríade selecionada: ela opera, primeiramente, desde um processo de denúncia de um marxismo local que pode ser descrito como dogmático, bíblico, manualesco ou ossificado e, a um só tempo, tradicional, da moda ou hegemônico; em segundo lugar, busca um anúncio de um marxismo criativo e enraizadamente latino-americano. No caso, o momento propriamente anunciativo de cada uma das obras traz consigo sempre um sotaque específico atrelado à peculiaridade de cada um dos pensadores: em Dussel, reivindica-se uma filosofia da libertação enriquecida por meio da apreensão de um Marx analógico e em diálogo com o sandinismo-farabundismo de seu tempo; em Echeverría, desponta um marxismo marginal capaz de fomentar uma teoria crítica da sociedade moderna em sua totalidade, abarcando a crítica da economia política marxiana e uma leitura político-cultural da modernidade capitalista; em García Linera, destaca-se o encontro entre o Marx de seus mais recentes e inventivos manuscritos (incluindo-se aí não apenas os

¹⁵⁰ É interessante citar, por exemplo, uma declaração feita por um dos três autores que constituem o nosso objeto de pesquisa que vai no sentido dessa percepção: “un marxista siempre hace eso. Siempre consolida su corpus teórico-conceptual en el debate, en la polémica. Así me he formado, así se han formado los marxistas, en polémica, y ahí se van puliendo mejor las herramientas, la interpretación.” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 65).

clássicos *Grundrisse* ou os *Manuscritos de 1861-1863*, mas especialmente os *Cadernos Kovalevsky* e outras investigações da antropologia de sua época, podendo-se discernir um Marx comunal) com a rica tradição do indigenismo boliviano.

Logo, iremos defender a seguir como em cada um dos textos selecionados para a construção do nosso *corpus* de pesquisa é possível identificar esse duplo movimento de denúncia do marxismo manualesco e de anúncio de um autêntico marxismo criativo latino-americano. Nesse processo, será necessário indicar brevemente o contexto que envolve cada produção teórica e, conseqüentemente, o objetivo principal buscado em cada uma delas.

Em Dussel, sua trilogia sobre Marx nasce de um contexto material específico: o de um pensador exilado¹⁵¹ que, após lidar com sérios momentos de repressão -- cujo ápice foi a realização de um atentado a bomba em sua residência¹⁵² --, afastado de sua biblioteca pessoal¹⁵³ e inserido subitamente em um novo ambiente intelectual, é forçado a tentar versar-se em uma nova língua hegemônica no ambiente universitário. No caso, trata-se da passagem de um

¹⁵¹ Apesar de não ter abandonado sua Pátria Grande, há sinais de estranhamento evidente no pensamento de Dussel durante o exílio, um choque de realidade expresso com profundidade em um poema de outro argentino exilado: “No debiera arrancarse a la gente de su tierra o país, no a la fuerza. La gente queda dolorida, la tierra queda dolorida./ Nacemos y nos cortan el cordón umbilical. Nos destierran y nadie nos corta la memoria, la lengua, las calores. Tenemos que aprender a vivir como el clavel del aire, propiamente del aire./ Soy una planta monstruosa. Mis raíces están a miles de kilómetros de mí y no nos ata un tallo, nos separan dos mares y un océano. El sol me mira cuando ellas respiran en la noche, duelen de noche bajo el sol.” (GELMAN, 1980, p. 629). Obviamente, as situações de Juan Gelman (exilado pela ditadura militar em Roma) e de Dussel (expulso do país durante a virada conservadora da volta peronista para o México) não são idênticas, mas compartilham o choque cultural de ser expulso de suas raízes e de sua terra. O filósofo, inclusive, tem uma relação mais ambivalente com o exílio: de um lado, reconhece a sensação de estar “fora do lugar” e desenraizado por seu discurso teórico ser pensado desde a particularidade argentina (mais do que se imaginava anteriormente, inclusive); por outro, o exílio é também uma oportunidade não apenas de se acostumar a voltar a dormir de noite sem medo de atentados, mas de aprender novas línguas nacionais e tornar-se mais latino-americano, é momento de autocritica mas também daquela vitória moral de quem sente que, se seu discurso é perigoso, é porque tem méritos na crítica do poder instituído e vazão na realidade decorrente de “una articulación real con los movimientos de las clases oprimidas” (Cf. DUSSEL, 1994a; DUSSEL, 1994b, p. 112).

¹⁵² Na manhã seguinte ao atentado, Dussel proferiu uma conferência na qual reflete sobre o tema e compara-se a Sócrates (Cf. DUSSEL, 1977, p. 139-145, TERUEL, 2016, p. 49). Em posterior avaliação, Dussel volta a rememorar o incidente como sinal de que seu pensamento era verdadeiramente crítico (já desalabrava a oposição exoterismo-esoterismo!), ultrapassando o marxismo abstrato que não conseguia conectar-se às lutas sociais de seu tempo: “Porque partía de un pensamiento tradicional, porque me inscribía dentro de una historia popular; la filosofía de la liberación se les aparecía [aos anticomunistas] como infinitamente más crítica que los marxismos dogmáticos abstractos” (DUSSEL, 1994a, p. 75).

¹⁵³ Logo após sua chegada ao México, ainda sem acesso direto à sua biblioteca (que foi em parte danificada pelo atentado à bomba que sofreu e de resto abandonada momentaneamente, dada a urgência de sua mudança), dedicou-se a duas tarefas condizentes com tal situação material: a redação da obra *Filosofía de la liberación*, publicada como um manifesto e resumo de suas propostas anteriores redigidas de memória, e o estudo detido e meticoloso de toda a obra de Marx nos Seminários de Filosofia política, de modo a atender tanto o desafio da ausência de seu acervo de livros, a necessidade de responder as acusações, dentre outros, de Cerutti (em especial a de ser um populista antimarxista) e a urgência de afiar sua interpretação do marxismo, corrente de pensamento incontornável e influente no contexto mexicano (TERUEL, 2016, p. 58 e 91).

contexto argentino marcado pela construção coletiva de uma filosofia da libertação¹⁵⁴ ao exílio na Cidade de México, onde o marxismo imperava como a verdadeira cola de aglutinação entre os autores críticos do período¹⁵⁵. Tudo isso culminou na necessidade e na adesão do projeto de ler Marx linha a linha, abarcando não apenas suas obras de juventude, mas também os manuscritos da crítica da economia política que estavam sendo lançados à época. Ou seja, dez anos após o exílio no México, Dussel pôde, em 1985, publicar *La producción teórica de Marx* e, nos anos vindouros -- 1988 e 1990 mais exatamente --, pôde tornar públicos os outros dois livros de sua trilogia sobre a crítica da economia política marxiana, quando finalmente foi possível acessar sua interpretação analética de uma Marx para a libertação latino-americana.

De todo modo, o centro de gravitação contextual da intervenção dusseliana está no enfrentamento da aliança provisória entre o marxismo dogmático de origem staliniana -- que opera com um “materialismo cosmológico” ingênuo, de modo a tentar transformar a obra de Marx em uma ciência geral universal na qual se afirma um predomínio ingênuo da matéria sobre o ser (materialismo dialético) --, por um lado, e, de outro, o marxismo de corte althusseriano que se propagou pela América Latina durante as décadas de 1960 e 1970, geralmente associando-se a versões simplificadoras do marxismo e do pensamento do próprio Althusser¹⁵⁶, em especial a partir de seus pupilos no continente (com destaque para Régis

¹⁵⁴ O principal documento teórico que serve de registro do nascimento da filosofia da libertação é o livro coletivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (ARDILES; ASSMANN; DUSSEL, 1973). É nele, por exemplo, que Dussel pela primeira vez externaliza sua proposta do método analético (uma dialética que rompe com a totalidade desde a exterioridade do pobre como Outro do sistema) como proposta filosófica para fundamentar a libertação na América Latina: “lo que pretendemos es, justamente, una 'filosofía bárbara', una filosofía que surja desde el 'no ser' dominador. Pero, por ello, por nos encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad antro-po-lógica: hemos dejado atrás la fisio-logía griega, la teo-logía medieval, la logo-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas” (DUSSEL, 1973, p. 137). Tal como nos relata o próprio Dussel, a discussão coletiva travada em seminários sempre um foi um marco de fundação, consolidação e aprofundamento da filosofia da libertação como projeto: “Si es verdad que [a filosofía da libertação] se originó a fines de los 60s; explícitamente, y se hizo presente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina (1971) -lugar donde se nucleó el grupo originario, tales como Oswaldo Ardiles, Juan C. Scannone, etc.-, creció principalmente en la Semana Académica del Salvador de 1971. En dichas Semanas la de 1973 con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea, dieron horizonte latinoamericano al acontecimiento.” (DUSSEL, 1994a, p. 78).

¹⁵⁵ Teruel (2016, p. 91) elabora uma síntese sobre a incontornabilidade da obra marxiana no contexto de Dussel: “Hacia mediados de 1970, Marx será el lenguaje de la UNAM”. Nessa esteira, para conseguir transitar no espaço político-intelectual mexicano, foi necessário apreender a obra de Marx e conseguir comunicar-se a partir dela, sem, no entanto, perder o sotaque característico da filosofia da libertação.

¹⁵⁶ De outro lado, é possível dizer que houve no México uma recepção mais complexa e refinada do pensamento althusseriano, do qual destacamos especialmente a obra de Carlos Pereyra (editor de *Cuadernos Políticos* junto com Echeverría e Marini, por exemplo), que foi marcada por uma recepção de Gramsci conjuntamente com a crítica althusseriana ao humanismo que teleologiciza a história (Cf. ORTEGA, 2015 e ORTEGA, 2018b, p. 44-48), enquanto no Brasil a difusão do teórico sardo esteve atrelada a autores lukácsianos (Konder e Coutinho). Não à toa, houve uma recepção mexicana do filósofo francês bastante cimentada desde uma crítica ao humanismo do sujeito transcendental, o que permitiu, por exemplo, uma aproximação com o pensamento foucaultiano (ORTEGA, 2020), o que é radicalmente oposto à construção do althusserianismo universitário brasileiro, que se formou em

Debray¹⁵⁷ e Marta Harnecker¹⁵⁸), de modo a culminar em um novo resgate cientificista da obra de Marx, situando-o como um pensador que faz ciência porque teria descoberto a preeminência da base sobre a superestrutura na explicação dos eventos históricos e políticos. Tratava-se de uma síntese teórica influenciada por Althusser, pelo maoísmo e pelo marxismo soviético tradicional¹⁵⁹, em razoável contradição com o marxismo latino-americano castrista e guevarista que emergiu com a Revolução Cubana¹⁶⁰.

Nesse sentido, o trabalho de Dussel filia-se sem qualquer vacilação à tradição inaugurada pelas ações dos revolucionários do Movimento 26 de Julho e continuada com toda força à época pela Frente Sandinista de Libertação Nacional na Nicarágua. Assim, sua proposta é a de assentar as bases para um marxismo sandinista e farabundista desde a redescoberta do Marx verdadeiro (DUSSEL, 2010, p. 25), abarcando seus manuscritos e a totalidade de sua crítica da economia política. Aqui ele encontra não um economista cientificista e árido empirista, mas sim um autor profundamente filosófico (o ápice do Marx ético seria justamente o d'*O Capital*) e cuja tese central já estaria delineada na primeira redação de sua obra magna: isto é, a afirmação da exterioridade do trabalho vivo perceptível nos *Grundrisse*. Daqui, pôde assentar uma concepção de ciência que não se opõe propriamente à ideologia, que toma o lado

parte pela rejeição ao foucaultianismo prevalente nas universidades nacionais (Cf. BOITO JR., 2007, p. 17-38). Por outro lado, essa conexão nos ajuda a pensar nas razões de um marxista althusseriano como Márcio Bilharinho Naves ter a contribuição de Foucault em alta conta quando empregada, por exemplo, pela criminologia crítica de Melossi e Pavarini (Cf. NAVES, 2009, p. 22-23). Para mais apresentações sobre o althusserianismo no México, Cf. TERUEL, 2016, p. 92, BURGOS, 2004, ILLADES, 2018.

¹⁵⁷ Régis Debray foi um estudante de Althusser que vivenciou a experiência da Revolução Cubana e que teve a oportunidade de dialogar tanto com Guevara quanto com Castro. Posteriormente, reuniu as deduções de sua estada em Cuba no livro *A revolução na revolução?*, que popularizou a interpretação do foquismo sobre o movimento de libertação cubano (Cf. DEBRAY, 1967). Uma das primeiras polemizações de fundo contra a interpretação foquista sai da pena de Vânia Bambirra, que, já em 1973, argumenta que o sucesso da experiência cubana só era explicável por sua conjunção entre os métodos de luta e pela aproximação do movimento guerrilheiro ao movimento de massa nacional, enfatizando-se, inclusive, a centralidade do movimento operário cubano, comumente invisibilizado pela literatura latino-americana, que, quando supera as explicações jacobinas e voluntaristas, costuma fixar-se apenas no campesinato como agente da revolução (Cf. BAMBIRRA, 1974).

¹⁵⁸ Harnecker é a autora latino-americana (para além de seus pupilos europeus) diretamente citada por Dussel para descrever o althusserianismo. “Por su parte, Althusser (quien nace en Argelia, parte efervescente del Tercer Mundo) y los althusserianos (como Étienne Balibar, Maurice Godelier, Nicos Poulantzas y, en América Latina, Marta Harnecker) se oponen al ‘marxismo occidental’ y al ‘marxismo humanista’ —este último casi exclusivamente francés” (DUSSEL, 1990, p. 312). Ou seja, o próprio Dussel elege os manuais de Harnecker (1969) como oposição teórica principal e, a princípio, referenda as críticas ao althusserianismo já delineadas por Sánchez Vázquez (1982). Certamente, a adjetivação de “althusseriana” não dá conta da integralidade de sua atuação teórico-política, da qual podemos destacar também a colaboração com Marini no *Centro de Estudios Socioeconómicos* (CESO) e no *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR)

¹⁵⁹ O manual de Harnecker (*Los conceptos elementales del materialismo histórico*) provavelmente é a melhor síntese dessa conjunção (1969). Ali, Althusser, Lênin, Stálin e Mao Zedong são apresentados quase em bloco e não há espaço para as teses, escritos e discursos nem de Guevara e nem de Castro. Marini, inclusive, em sua famosa resposta a Cardoso e Serra, tece críticas a esse althusserianismo/maoísmo que se propagava na América Latina (MARINI, 2008c, p. 180-182).

¹⁶⁰ Para um resgate contemporâneo dessa discussão, feita por um anti-althusseriano guevarista, Cf. KOHAN, 2008, p. 103-109.

das vítimas, de modo a romper com o fetichismo (este sim o antípoda do pensamento científico [DUSSEL, 1988, p. 218]). Logo, o conceito central da crítica da economia política não seria a totalidade do movimento do capital, mas sim a exterioridade do trabalho vivo, como fonte criadora do ser do valor, cuja descoberta implica um profundo questionamento da sociabilidade capitalista (*O Capital* é a mais radical ética escrita durante a modernidade). Portanto, a trilogia de Dussel é um esforço de realizar uma leitura criativa e sistemática da crítica da economia política para a América Latina, região do mundo cuja radicalidade de sofrimento implica um resgate radical do pensamento marxiano e das quatro redações de sua principal obra¹⁶¹. Nas palavras do próprio filósofo argentino-mexicano: o “novo” Marx descoberto nos manuscritos é, ao mesmo tempo, o Marx autêntico e aquele que pode inspirar as lutas de libertação na América Latina¹⁶².

Em Echeverría, por sua vez, o contexto de publicação das suas obras é mais complexo, uma vez que congrega um conjunto de ensaios, conferências e artigos científicos escritos e difundidos por diversos anos das décadas de 1970, 1980 e 1990, compilado em dois livros: *El discurso crítico de Marx* (de 1986) e *Valor de uso y utopía* (de 1998). Segundo boa parte da tradição de interpretação do pensamento echeverriano, seria possível dizer que se tratam de duas obras publicadas em fases diferentes: a primeira faria referência à sua primeira fase, preocupada em desvendar a crítica da economia política marxiana, enquanto a segunda expressaria uma mudança temática destinada à teoria da cultura e a uma reformulação da noção política de revolução¹⁶³. No entanto, parece-nos mais fecundo compreender ambas as produções

¹⁶¹ Dussel foi o primeiro autor no mundo a publicar um comentário que analisa a integralidade das quatro redações d’*O Capital* (ou cinco, se considerarmos as mudanças da segunda edição e da edição francesa). Como sintetiza Teruel (2016, p. 92), “Dussel ha estudiado, entonces, la arqueología de la construcción de las categorías centrales del pensamiento de Marx. Por eso es que Dussel se jacta, y creemos que con razón, de conocer a Marx con microscopio”.

¹⁶² “Mi tarea no ha pretendido ser sobre todo teórica, sino también práctica, política. Era necesario desbloquear a Marx; descubrirlo de nuevo; dejarlo ‘abierto’ a prolongaciones no dogmáticas, adecuadas a nuestra realidad latinoamericana. Estoy sumamente feliz de aportar a nuestro continente intelectual la panorámica de este nuevo Marx, el que necesitan la ‘perestroika’ y los procesos de ‘rectificación’ en los socialismos realmente existentes. No deja de ser interesante que haya sido América Latina la primera en ‘digerir’ un Marx ante el cual los ‘posmarxismos’ de moda son simplemente atrasados, superados: son ‘posmarxistas’ de un Marx althusseriano, staliniano, etcétera, pero con una posición de ignorancia respecto a este ‘nuevo’ Marx histórico (¡real!). Éste es el Marx del futuro, al que esperamos cultive la nueva generación teórica latinoamericana” (DUSSEL, 1990, p. 134).

¹⁶³ Nesse sentido, a primeira fase dos textos de Echeverría é geralmente atrelada ao seu esforço de interpretação do pensamento marxiano, com um foco especial em sua crítica da economia política, de modo a conjugar esses esforços de escrita com a sua atividade como professor do departamento de economia da UNAM. Por outro lado, tal como argumenta Moreano (2014, p. 123-124), a obra de Echeverría seria atravessada por mais duas fases: uma, de inflexão cultural à crítica da modernidade, na qual realiza os seus célebres estudos sobre os quatro *ethes* da modernidade (refletindo também uma mudança específica de seu papel na universidade, uma vez que é acompanhado de sua transferência da Faculdade de Economia para a de Filosofia e Letras da UNAM), em um contexto de recuo diante do derrotismo encrustado com a dissolução da URSS e com a derrota eleitoral do socialismo sandinista; outra, iniciada nos anos finais do século XX, que marca um resgate da obra marxiana a fim de formular uma reivindicação d’*o político* em contraposição aos estreitos limites da política institucional

teóricas como parte de um mesmo projeto político-teórico de crítica total (entendida como conjunção de crítica da economia política com uma teoria crítica da sociedade¹⁶⁴) da modernidade capitalista amparado radicalmente na oposição entre forma-valor e valor de uso, entre o processo de valorização do valor como sujeito automático e a autarquia política de uma existência centrada na produção de bens para o desfrute humano.

De todo modo, as obras analisadas expressam em conjunto um esforço contínuo de renovação do marxismo tanto a partir de seu contato com as diversas vertentes de teorias críticas marxistas que permeavam o movimento estudantil berlinense quanto por meio de sua inserção nas lutas latino-americanas. Em especial, suas intervenções pretendem dar conta de um processo contínuo de desencantamento dos movimentos políticos contestatários com o mito da revolução¹⁶⁵ e que implicou um contexto de crise da síntese anterior (hegemonizada pelo materialismo dialético manualesco oriundo da URSS) que havia entre esquerdas, comunismo e marxismo.

Nesse sentido, a proposta teórica de Echeverría e o propósito que anima cada um dos textos consiste, justamente, na elaboração e resgate de um marxismo que ele não teme nomear como “marginal”, “heterodoxo” e “dissidente”¹⁶⁶, fazendo-o justamente para renovar a fonte que anima a tríade marxismo-comunismo-esquerda (ECHEVERRÍA, 1986, p. 11-12).

oferecidos em especial pelo estado capitalista em sua fase neoliberal. Cumpre indicar que, nestas classificações, nenhum intérprete do legado echeverriano propõe uma ruptura filosófica ou política de peso: indica-se em geral a mudança temática de suas proposições e, se há alguma rarefação do discurso sobre a revolução durante o início da década de 1990, ele não seria decorrente de uma desilusão do autor com qualquer projeto anticapitalista radical, mas sim um recuo tático diante da monumental derrota que a tríade comunismo, esquerdas e marxismo teve que processar. Pense-se, a título de exemplo, como a contradição entre valor e valor de uso ainda funciona como a espinha dorsal de todo o momento cultural das obras de Echeverría: todo *ethos* moderno deve ser entendido como uma estratégia desesperada de sobrevivência para lidar com essa fenda constitutiva da existência humana que é a subsunção da reprodução dos valores de uso à dinâmica de acumulação capitalista.

¹⁶⁴ Ortega (2020b, p. 185-186) opera uma análise sobre *Valor de Uso y Utopía* que corrobora nosso posicionamento: “este texto presenta la posibilidad de la aparición de un discurso renovador, cuyos ejes se encuentran tanto en la ‘teoría crítica de la sociedad’ como en la ‘crítica de la economía política’. Echeverría logra desplegar una teoría de la cultura en la medida en que logra anudar un discurso crítico a partir de estos dos marcadores. La mayor parte de los comentaristas han presentado un discurso teórico de la cultura, eludiendo su reflexión en torno a la obra de Karl Marx y la tradición que le sigue, o bien han centrado su atención en la lectura específica que hace de Marx, evitando reconstruir los debates, las condiciones de producción del discurso y los circuitos de recepción.”.

¹⁶⁵ Echeverría (1998c) chegou a mencionar sua desilusão com o *mito* da revolução, mas não com a noção de revolução em geral: “Coincido, sin duda –¿quién no?–, con la afirmación de Octavio Paz de que ‘el mito de la revolución ha muerto, y de muerte natural’. Pero pienso que entre la idea de revolución y el mito de la misma hay una gran diferencia; que despedirse del mito no implica necesariamente deshacerse de la idea sino tal vez, por el contrario, liberarla hacia una expresión más acorde con ella. [...] La idea de la revolución, que la vieja izquierda creía expresar a través del mito de la revolución, es mucho menos metafísica y apocalíptica; es la idea acerca de la posibilidad de transformar radicalmente las relaciones de producción, de ponerlas en armonía con las capacidades técnicas de las fuerzas productivas, de reconstruir la sociedad en el sentido de la abundancia y la emancipación generales”.

¹⁶⁶ Nesse sentido, Cf. ECHEVERRÍA, 1986, p. 11-17. Para comentários sobre essas adjetivações do marxismo em Echeverría, Cf. BAYLE, 2020, p. 234-235, TINAJERO, 2011, p. 23.

Logo, sua releitura de Marx pretende irradiar-se para os três pólos dessa cadeia e fomentar um diálogo frutífero entre eles. Aliás, o prefácio de seu *El discurso crítico de Marx* opera como um texto canônico para a esquerda mexicana, uma vez que reivindica uma maneira de ler o legado marxiano que, inclusive, opera como exemplo ilustrativo máximo da proposta de *não-forma* que pretendemos avançar¹⁶⁷: a obra de Marx é vista como uma imensa substância cuja riqueza não deve ser fixada em alguma forma estanque e ossificada.

Essa postura é que permitirá a Echeverría afastar-se das “tonterías” (ECHEVERRÍA; CUE, 2009) da discussão acadêmica¹⁶⁸ clássica sobre *O Capital* lido em chave althusseriana e, enfim, propor a íntima conexão entre crítica da economia política e uma teoria crítica da sociedade. Assim, seu principal opositor no ambiente universitário latino-americano ainda é aquele específico encontro entre althusserianismo e dogmatismo acoplado ao cientificismo particular da Terceira Internacional¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Para maiores detalhes, Cf. o ponto 3.5. do presente trabalho.

¹⁶⁸ Note-se que, aqui, deparamo-nos com uma distinção entre acadêmico e universitário. Trata-se de uma diferenciação inspirada em Ouriques (2015), mas que ressoa nas obras de diversos intelectuais públicos e politizados da realidade brasileira, como Darcy Ribeiro (com seu projeto de universidade que se materializou na experiência da Universidade de Brasília) e Florestan Fernandes (cujo trabalho como deputado constituinte é exemplar na reivindicação de uma universidade pública e comprometida com as grandes questões nacionais que assolam a realidade brasileira). No caso, o uso do termo acadêmico é cabível, porque se refere a um modo de ler *O Capital* que se conecta a uma visão de mundo individualista e apartada da realidade social e política latino-americana, além de contígua a um cientificismo de cátedra cujo modo de operação culmina em ingênuas superações do legado marxiano a partir de platitudes sem fundamentações densas. Talvez o exemplo clássico desse tipo de rechaço esteja no socialismo de cátedra de um Adolph Wagner ou no socialismo jurídico de Menger e sua simplista superação dialética (que não passava de uma versão deformada de um justo-meio aristotélico) do comunismo e do liberalismo. Na América Latina, Ruy Mauro Marini (1981), em editorial dos *Cuadernos Políticos*, fez uma descrição ácida e precisa desse processo de academização do marxismo: “La academización del marxismo [...] corresponde ya a la década de los setenta y se da, paradójicamente, de manera simultánea a la persecución y desmantelamiento por obra de la contrarrevolución entonces triunfante. Pero la paradoja tiene su razón de ser: empujados por la represión, los militantes marxistas van siendo expulsados de un país a otro, van perdiendo sus raíces en la lucha de clases concreta y, procedentes como eran de la clase media culta, acaban por hacer vida nueva en los claustros universitarios. [...] En estos términos, la academización del marxismo no ha sido sino su alejamiento respecto a la práctica política de donde sacara inicialmente su fuerza. Al tiempo que refinaban su aparato conceptual y analítico y que realizaban su trabajo teórico, los intelectuales marxistas latinoamericanos perdían pie en la lucha de clases que se libraba en el continente”.

¹⁶⁹ Nesse sentido, Echeverría coincide com Dussel na crítica do cientificismo ingênuo do *diamat* soviético, enfatizando, em contrapartida, a relação entre criticidade e cientificidade: “La 'exposición de la economía política' - la descripción del comportamiento económico o referido a la riqueza objetiva - 'debe ser simultáneamente la crítica de la economía política' - la destrucción del discurso que da nombre a la riqueza moderna, del conjunto de definiciones que componen la ciencia económica espontánea - . Cientificidad es criticidad” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 52). Ou ainda: “Discurso científico sobre la riqueza social moderna: del examen de su apariencia a la exploración de su esencia, de ésta a la desmistificación de su realidad. El discurso de Marx en *El Capital* define su cientificidad específica como criticidad”. Assim, seu projeto é “constituído como destrucción del discurso moderno, como discurso crítico” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 60-62). No entanto, a leitura echeverriana do próprio Althusser é mais matizada (provavelmente em decorrência da estreita relação travada com Carlos Pereyra) e há momentos em que, por exemplo, dá a entender que a autocrítica do filósofo francês o levaria a renegar algumas de suas teses antigas, como o rechaço à teoria do fetichismo em Marx, vista ainda como um resquício hegeliano (ECHEVERRÍA, 1986, p. 209).

Nesse sentido, parece-nos adequada a contextualização do período de *Cuadernos Políticos* levada a cabo por Bayle (2020) como um intento de revitalização do marxismo por meio de um rechaço da ossificação soviética e de um resgate de uma visão latino-americana das lutas sociais anticapitalistas¹⁷⁰. Nesse duplo movimento, buscava-se um peculiar equilíbrio que exigia evitar tanto um teoricismo abstrato incapaz de aproximar-se das “exigencias de la historia viva” e das “fuerzas sociales y políticas que, desde el seno de nuestros pueblos, luchan por un futuro mejor” (adicionaríamos: um esoterismo) quanto um periodismo meramente preocupado em relatar as lutas circunstanciais e anedóticas do presente (eis os ecos de uma negação do que chamamos de exoterismo anteriormente) (*Cuadernos Políticos*, 1984, p. 2-3). Por isso, os ensaios analisados situam-se desde essa perspectiva que funde o teórico e o político, o compromisso intelectual e o compromisso militante, o transcendental e o cotidiano¹⁷¹, em um

¹⁷⁰ Na interpretação da autora, quatro temas assumiram destaque no conjunto geral das discussões da revista: 1) a questão dos regimes ditatoriais e da militarização na América Latina (com destaque para análise dos golpes em Brasil, Chile e Argentina); 2) a luta revolucionária centro-americana a partir da experiência nicaraguense e do processo de fortalecimento do movimento salvadorenho; 3) o tema da democracia e de seu significado para os marxistas latino-americanos e mexicanos (em uma discussão que replicava mas também tentava superar o antagonismo entre o eurocomunismo europeu e o maoísmo); e 4) a questão da crise do marxismo, cuja resolução foi proposta a partir de diversos matizes e pontos de vista (BAYLE, 2017; BAYLE, 2020). No caso, o quarto tema teve papel transversal em toda a discussão, uma vez que o marxismo opera como o instrumental necessário para encontrar as respostas às questões de tática e estratégia levantadas. Em síntese, a tarefa assumida pelo coletivo editorial era a de aprofundar as questões da chamada “crise do marxismo” evitando tanto o dogmatismo quanto as invencionices que “cancelan el núcleo revolucionario, materialista”, do método marxista (*Cuadernos Políticos*, 1974, p. 3). Como exemplos disso no corpo da Revista, Cf. MIKECIN; SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1985; HOBBSAWN, 1983; RICARDEZ, 1984. Esse tema é diretamente assumido como central por Echeverría em seu prefácio de *El Discurso Crítico de Marx*: “Comunismo, Izquierda y Marxismo se encuentran en crisis: en un momento en que su renacimiento o su desaparición son igualmente posibles” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 12).

¹⁷¹ A ênfase na importância da cotidianidade é um elemento peculiar de Echeverría que ele posteriormente desenvolverá a partir de sua leitura de Benjamin e de seus estudos sobre a existência social que se passa desde os momentos da arte, do jogo e da festa. Isso já estava anunciado na própria declaração do Comitê Editorial da *Cuadernos Políticos* sobre os 10 anos de publicação da revista: “En sus páginas debían tener cabida la filosofía y la economía, los grandes temas de la política y los menudos percances de la vida cotidiana, las cuestiones reivindicativas y sindicales y los problemas más generales de la ciencia y la cultura. La idea era que nada debe ser extraño al marxismo, cuando éste se entiende no como una doctrina cerrada sino como toma de posición teórica y metodológica hacia el mundo de lo real” (*Cuadernos Políticos*, 1984, p. 2-3).

intento¹⁷² de desalambrar os sinais de crise do marxismo que começavam a rondar o entorno dos antigos militantes da Geração de 68 mexicana¹⁷³.

É com essa chave de leitura que iremos interpretar os três agrupamentos temáticos que identificamos nas obras selecionadas: 1) a crítica da economia política de Marx e o discurso crítico-revolucionário que lhe conforma; 2) os desenvolvimentos da categoria forma social-natural como contraste fundamental para seu projeto de “crítica de la totalidad de la vida social moderna” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 159); e 3) a crítica política da modernidade via reivindicação de *lo político*. Já indicamos anteriormente, mas não custa frisar a conexão íntima que há entre cada uma das discussões. Logo, propomos considerar cada aglomerado de textos como uma espécie de nó entre um agregado de fios que se emaranham e cujo manejo encontra-se a cargo de cada pesquisador e de cada leitor responsável ativamente por decodificar ativamente a *producción* teórica de Echeverría. Novamente, esses três momentos entrelaçam-se desde o objetivo comum de reivindicar um marxismo marginal, crítico da modernidade capitalista e de suas ruminações apaixonadas sobre o progresso, embebido de uma leitura da cultura latino-americana capaz de destacar seus horizontes de resistência e de alternatividade (mesmo que ainda latente) à ordem do capital.

Por fim, é possível identificar essa oposição entre um marxismo criativo e um marxismo manualesco na atividade teórico-militante de Álvaro García Linera, cuja trajetória de mobilização política e formação intelectual desenrolou-se a partir de uma obsessão¹⁷⁴ com o

¹⁷² Em entrevista a Gandler (2015, p. 79-80), Echeverría indicou que a publicação não almejava ser “ni muy coyuntural, ni súper teórico, ni académico, ni periodístico”, além de reconhecer que, por vezes, acabaram por cair em um pólo ou outro. Com o fim de Cuadernos Políticos, o próprio autor percebeu também a importância de ver essa complementaridade entre teoria e prática como algo que se modificou radicalmente, uma vez que esse processo, com o ciclo de derrotas e crises da tríade comunismo-esquerda-marxismo, não ocorria mais como um pressuposto que surgia espontaneamente, mas sim como um projeto para o futuro, um fim a ser buscado. Nesse sentido a *Cuadernos Políticos* é ainda uma inspiração, mas deve ser vista desde esse estranhamento: “el discurso crítico y la práctica de la crítica no coinciden ni se unen espontáneamente. A diferencia de antes, su coincidencia y su unión ya no pueden ser el punto de partida natural de la teoría y la práctica políticas; son, por el contrario, algo que está por encontrarse, que debe ser buscado, inventado” (GANDLER, 2015, p. 82). Essa dissociação está ainda mais profundamente disseminada nas revistas atuais, acadêmicas no sentido mais estrito da palavra (em decorrência da “institucionalización de la figura intelectual y la profesionalización del mercado académico”): com a disseminação dos meios digitais, elas ou são continuamente escritas por especialistas e lidas por poucos, assumindo um discurso ultraespecializado cujos méritos científicos parecem indissociáveis da aridez e incompreensibilidade de seus textos para as pessoas não especializadas, ou reduzem-se ao periodismo mais imediatista possível, demonstrando uma incapacidade de apreender teoricamente a realidade de maneira rigorosa (GILLER, 2021, p. 144-145).

¹⁷³ Sobre a assim-chamada Geração de 68 do marxismo mexicano -- que recebeu tal nome desde a influência do movimento estudantil desse ano, marcada pelo massacre de Tlatelolco --, Cf. ILLADES, 2018.

¹⁷⁴ Como veremos posteriormente, a própria noção de *obsessão* não é uma palavra trivial para o pensamento de García Linera, visto que expressa a capacidade criativa humana de apaixonar-se, envolver-se, buscar a fundo um assunto, tema ou conhecimento. Por meio desse envolvimento profundo é que as teorias vigentes verticalizam-se e ganham aprimoramentos, contribuindo para o intelecto geral de uma sociedade (eis, inclusive, um sinal da influência dos *Grundrisse* no marxismo do boliviano).

marxismo desde a adolescência, cujo primeiro contato teve que se dar por meio de manuais e de textos de divulgação¹⁷⁵. Com o passar do tempo, no entanto, García Linera desenvolveria desde cedo um incômodo diante dos limites dessa maneira específica de ler o marxismo, não apenas pela superficialidade de seu discurso, mas também pela incapacidade dele dar conta dos indícios de insurgência campesino-indígena com os quais a Bolívia da época se deparava¹⁷⁶. Cumpre lembrar que já aos dezessete anos García Linera seria marcado pelo cerco da Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) à cidade de La Paz, abrindo seus olhos para a centralidade da luta indígena na Bolívia¹⁷⁷. Essa incapacidade explicativa culminou, portanto, em seu distanciamento do Partido Comunista da Bolívia (PCB) e do Partido Operário Revolucionário (POR), bem como uma aproximação com o indianismo de Reinaga¹⁷⁸ e com o nascente katarismo¹⁷⁹ como elementos necessários para complexificar e refinar o seu marxismo.

¹⁷⁵ “Desde muy joven, me adentro en las lecturas de izquierda, con la desventaja, o ventaja, de que en las cosas que hago soy obsesivo. Sobre este tema de lecturas de izquierda, de formación de grupos de debate, que había ya en el colegio –estoy hablando de los 15 años–, yo comienzo a participar y a involucrarme más en esas lecturas y a leer más. Era muy común usar, en esos años –1977, 1978–, El manual de economía política (1959) de Petr Ivanovich Nikitin (1920-) como texto de debate, usar el texto de Marta Harnecker o usar algún otro texto de la izquierda. [...] Si me involucraba, si leía, quería saber más. Y entonces, por mi cuenta, y con un grupo de jóvenes, leíamos un texto, el capítulo uno o el capítulo tres de Marta Harnecker, que tenía ocho referencias. Bueno, esas ocho referencias yo quería saberlas, me anotaba, buscaba en la biblioteca; no había. Entonces me iba a la universidad, tampoco había” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 16).

¹⁷⁶ “Después, me voy a México. Pero me voy con dos insatisfacciones: una izquierda ideológicamente precaria – lo había comprobado con mis intenciones de un debate intenso, pero que no pasaba de los dos primeros capítulos de Nikitin, de los dos primeros capítulos de Marta Harnecker y, más allá de eso, uno encontraba el desierto– y, luego, una segunda frustración de no encontrar en lo que se decía que había pasado en 1979, de lo que se decía que estaba pasando con la Confederación de Campesinos, una explicación sólida del significado histórico-social de esa presencia.” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 20).

¹⁷⁷ “Retrospectivamente, García Linera relataría en diversas instancias el impacto que le generó el gran bloqueo a La Paz efectuado en 1979 por comunidades aymaras nucleadas en la recientemente creada Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), fuertemente influenciada por el movimiento katarista, para respaldar un paro general convocado por la COB. En efecto, con ese hecho quedaba abierto un proceso que iría visibilizando cada vez más la heterogeneidad del mundo popular y la importancia de la cuestión étnica en los procesos de movilización” (PULLEIRO, 2016, p. 10). No mesmo sentido, Cf. STEFANONI, 2009, p. 10.

¹⁷⁸ Curiosamente, não foi Mariátegui mas sim Reinaga quem lhe inspiraria na juventude: García Linera até hoje considera *La revolución india*, como a obra que mais marcou sua juventude. O texto é uma potente narrativa poético-filosófica (“un libro de una prosa inflamable; jera puro fuego!”, diz o matemático e político boliviano) que denuncia e condena o colonialismo interno na Bolívia (MORENO; GARCÍA LINERA, 2022, p. 88). Cabe citar algumas palavras de um livro tão influente para toda uma geração de militantes pela libertação indígena na Bolívia: “El indio es una raza, un pueblo, una Nación oprimida. El problema indio no es el problema ‘campesino’. [...] El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza; raza esclavizada desde que el Occidente puso su pezuña en las tierras del Tawantinsuyu. El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad ‘blanca, civilizada’; el problema del indio es problema de liberación” (REINAGA, 1970, p. 54-55). Para uma síntese sobre Reinaga, Cf. ESCÁRZAGA, 2017, p. 206-218.

¹⁷⁹ Sobre o katarismo, é prática a síntese de Stefanoni (2009, p. 10): “El movimiento katarista surgió en los años setenta promovido por sectores aimaras urbanos que accedieron a los estudios superiores. Inspirado por las ideas de Fausto Reinaga, se lo considera el primer movimiento indianista contemporáneo en Bolivia. Los kataristas introdujeron una lectura de la historia de Bolivia como el pasaje de la dominación colonial española al colonialismo interno mantenido por las elites republicanas y contribuyeron a la construcción de una identidad ‘india’ aimara-quechua”. Cumpre lembrar também que o katarismo realizou um esforço de memória histórica amparado na

Nesse sentido, sua estada no México para o estudo de matemática foi a oportunidade perfeita para absorver uma discussão rigorosa do pensamento de Marx e dos marxistas, abordados com cuidado e com uma leitura linha a linha. Assim, foi possível desenvolver uma compreensão mais completa e criativa do marxismo, capaz de entrar em conflito com as interpretações manualescas de Marx, difundidas tanto pelos comunistas docilizados pela hegemonia soviética quanto pelos althusserianismos mais simplistas¹⁸⁰. Para além das contribuições dos livros e da teoria, a experiência mexicana influenciou amplamente a noção de prática adotada por García Linera a partir de seu diálogo com estudantes e militantes da América Central, cuja ação guerrilheira associada à mobilização do movimento de massas, descrita com atenção pela *Cuadernos Políticos* sob redação de Echeverría e Marini, e cujo debate sobre a plurinacionalidade étnica em especial a partir da experiência dos camaradas guatemaltecos iria lhe servir de inspiração em seu retorno à sua *patria chica*¹⁸¹.

Assim, em 1985 regressa à Bolívia juntamente com seu irmão, Raúl García Linera, e sua companheira, Raquel Gutierrez Aguilar, convencido da necessidade de aplicar o aprendizado da radicalização ocorrida no México e iniciar um movimento comunista de libertação cujas células de organização surgiriam desde a mobilização dos povos indígenas. Em parceria com o líder katarista Felipe Quispe, funda o movimento dos *Ayllus Rojos* e, dessa maneira, envolve-se diretamente na mobilização publicista contra o marxismo obreirista e etapista predominante em território boliviano¹⁸², bem como na organização do braço armado

recuperação da figura de Tupak Katari (nome que reivindica os legados de Tupac Amaru e Tomás Katari), uma liderança indígena que organizou uma rebelião voltada a findar a exploração do povo aymara pelo colonialismo espanhol e que envolveu um cerco à cidade de La Paz em 1781. Sobre essa rebelião que inspirará o imaginário de todo o katarismo, Cf. SILES, 2019.

¹⁸⁰ É interessante notar que García Linera é o autor de nossa tríade mais receptivo ao pensamento althusseriano (como exemplo, perceba-se a descrição que fez sobre como volta a ler Althusser “en México, porque allí sí había althusserianos. Aunque en la Facultad de Ciencias no eran muy queridos los althusserianos” [PATRIGLIA; GARCÍA LINERA, 2020, p. 240-241]), mas o faz desde uma leitura mais completa da obra do filósofo francês e a partir de seu diálogo com o pós-estruturalismo que lhe circundava. Por isso, demonstra uma reticência em torno do althusserianismo levantado pelo marxismo dos PCs latino-americanos: “comenzamos a leer a Althusser, pero Althusser no ‘digerido’ por Marta Harnecker” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 17).

¹⁸¹ “Ya allí, en México, al año, a los meses que llevo, voy a tener un encuentro con organizaciones guerrilleras que han trabajado en Centro América mucho más la temática indígena que lo que yo había conocido aquí en Bolivia. Los guatemaltecos, especialmente el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), que es una guerrilla que se había instalado en la zona Quiché de la nación maya en Guatemala [...]. Y ahí, en esos textos de los compañeros de la guerrilla guatemalteca, voy a encontrar reexiones más fuertes sobre la temática nacional, nacionalitaria o nacional-indígena, mejor desarrollada en Centro América que aquí en Bolivia.” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 21). Ou seja, “fue atraído por el debate sobre la cuestión étnica (maya) alentado por la guerrilla guatemalteca” (STEFANONI, 2009, p. 10).

¹⁸² Nesse período, publicou uma série de livros polêmicos que procuravam escrutinar a conexão de Marx com a questão colonial e dos povos indígenas. Essas obras foram assinadas com o pseudônimo Qananchiri (que significa “aquele que ilumina” em aymara) e foram congregadas no selo editorial Ofensiva Roja. Entre elas, destacam-se: *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (A propósito de obreros, aymaras y Lenin)*, de 1988; a tradução e edição dos *Cadernos Kovalevsky* de Karl Marx, em 1989; *Crítica de la Nación y la nación crítica*

do movimento, alistando-se no *Exército Guerrilheiro Tupak Katari (EGTK)*. Toda sua produção do período exala a preocupação com a práxis, tentando montar “un cóctel explosivo terrible” cuja elaboração apenas era possível desde a resposta à pergunta de “¿cómo juntar marxismo, movimiento indígena y lucha armada?” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 22). Todo esse processo de busca foi incendiado desde as polêmicas contra o trotskismo do “Partido Obrero Revolucionario (POR)” e contra o estalinismo do “Partido Comunista de Bolivia (PCB)”, porque ambos reproduziam uma visão obreirista do marxismo, incapaz de dar conta dos problemas da nação, do campesinato e “del contenido y del potencial de la demanda étnica nacional de los pueblos indígenas” (STEFANONI; RAMÍREZ; SVAMPA, 2009, p. 11-13).

No entanto, logo no início de suas atividades guerrilheiras foi preso e sua biblioteca pessoal foi tomada como espólio de guerra pelas forças de repressão estatal (MORENO; GARCÍA LINERA, 2022). É precisamente nesse momento carcerário, imobilizado na prisão de segurança máxima de Chonchocoro, acossado por momentos de torturas constantes em seu corpo e contra as pessoas que ama¹⁸³, pelo controle de seu acesso a livros e pela censura a tudo que escrevesse, que García Linera redigirá a obra que resgatamos como central expressão do não-valor latino-americano. Diante desse cenário desesperador, somente sua obsessão poderia lhe manter vivo nessas condições e lhe daria as possibilidades para driblar os limites de estudo causados pelo controle político dos censores. Assim, a situação de prisioneiro lhe forneceu a oportunidade para escrever seu livro mais teórico, algo que só pôde ocorrer justamente por causa das condições materiais e espirituais muito específicas às quais estava submetido¹⁸⁴.

naciente, de 1990; e *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la Revolución Social en las extremidades del cuerpo socialista*, de 1991. Provavelmente a análise mais sintética que García Linera realiza sobre esse antigo marxismo etapista está presente no ensaio de 2005, *Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias* (GARCÍA LINERA, 2009b, p. 373-391).

¹⁸³ Os relatos e memórias de García Linera tentam ilustrar o desespero que o consumia na prisão: “¿Cómo aliviar el dolor del alma que se apodera de mí cada día durante cinco años al recordar los gritos de la mujer que amo y está siendo torturada con corriente eléctrica, patadas y simulacros de fusilamiento frente a mí? ¿Cómo olvidar la impotencia de no poder ayudarla o tocarla o hablarle porque mi cuerpo ya no me obedece después de estar cinco días sin dormir? [...] ¿Cómo hallar la razón, el motivo y la esperanza de que, pese a todos los fracasos, a los cuerpos triturados, la comunidad entre seres vivos tiene futuro y es posible? ¿Cómo eludir el suicidio? ¿Cómo no abdicar de tus principios en un ambiente carcelario que te amarra las manos, te controla los sueños, te roba tus cartas, te prohíbe los libros, vigila tus sentimientos y pareciera enterrarte vivo, dejando únicamente descubiertos tus ojos aterrados para que llores por una libertad que no llegará nunca?” (GARCÍA LINERA, 2022a, p. 177-178). Mas essa luta para encontrar a razão da luta pela “comunidade entre seres vivos” também assume um contorno redentor em seu discurso, como no trecho a seguir: “Era de noche y parecía que todo estaba acabado. [...] tome una decisión: o bien me matan en ese instante o luego serían ellos los perdedores, ya que utilizaría cada átomo de la llama de la vida salvada para reconstruir y alcanzar nuestros sueños colectivos de un poder indígena. [...] Cuando dejaron de mojar mi cuerpo para facilitar el efecto de la descarga eléctrica, les pedí que me mataran. No lo hicieron y desde ese momento se inició su derrota” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 7).

¹⁸⁴ Como já indicamos anteriormente, o tema do escrito esteve condicionado ao fato de que, inicialmente, só teria acesso a um livro na prisão. García Linera optou por receber *O Capital*, uma vez que com que ele seria mais fácil

Ou seja, essa obra deve ser lida como um grito obcecado para contornar a loucura¹⁸⁵ e encontrar-se com um Marx capaz de lhe auxiliar na construção do marxismo-indianista pelo qual lutava, capaz de lhe propor um horizonte (não como um futuro inalcançável, mas sim como uma mudança radical de perspectiva, o transtornar de uma cosmovisão limitada que lhe precede¹⁸⁶) da forma comunitária ancestral universalizada. As teses ali esquadrihadas, segundo a análise do próprio García Linera, continuariam a assumir esse papel de horizonte durante todo o resto de sua militância política, ou seja, mesmo durante sua entrada na política institucional, com a eleição para a vice-presidência da Bolívia. Por certo, a análise mais detida de sua atuação político-intelectual posterior não poderá ser feita no presente trabalho e, consequentemente, contentamo-nos com a contextualização aqui realizada dessa sua obra mais abstrata, que servirá como nossa espinha dorsal para compreender o sentido do comunitário como não-valor em García Linera.

Por fim, podemos resumir o objetivo principal de todos os textos selecionados para nosso *corpus* de estudo a partir dessa metáfora empregada pelo marxista boliviano. Se há, em cada empreitada, um esforço que procura ler *O Capital* para incendiar a política, esse processo ocorre desde uma peculiar alquimia prático-teórica na criação de coquetéis explosivos: o encontro da filosofia da libertação, farabundismo-sandinismo e marxismo do novo e histórico-real Marx em Dussel; a conjunção da crítica da economia política marxiana e da crítica integral da modernidade capitalista desde os marxismos heterodoxos, em Echeverría; o imiscuir-se entre movimento indígena andino e comunismo inspirado no Marx d'*O Capital* e dos manuscritos da fase final de sua vida em García Linera.

Com isso, estamos munidos dos elementos necessários para passar à busca pelos elementos do não-valor em cada uma das obras selecionadas, a fim de empreender a dinâmica

enganar seus censores (que chegaram a considerar a obra um texto sobre administração de empresas) e encontrar uma agenda de pesquisa que pudesse ser realizada durante anos. Ademais, cumpre indicar que o estilo de escrita abstrato e áspero também esteve conectado às condições materiais e subjetivas nas quais estava inserido: “Entonces era también un juego con ellos, una manera de encontrar mi espacio de libertad que ellos no lo podían controlar, no lo podían entender, no lo podían ver. Ese espacio de libertad era el ámbito de la abstracción. Y entonces pasé del cuaderno 1 al cuaderno 2 para que vaya donde Raquel, se iba condensando, condensando, más abstracto, más abstracto. Bueno, esas son pues las dos razones prácticas de por qué el lenguaje es tan áspero, tan abstracto, más de lo necesario” (PATRIGLIA; GARCÍA LINERA, 2022, p. 244).

¹⁸⁵ “Este libro es esto, un gesto de libertad. Es un ansia desesperada de volar por encima de las torretas artilladas, por debajo de las bardas electrificadas, por el centro de los infinitos y malditos barrotes de acero que te gritan a cada instante y a cada segundo que nunca saldrás libre. Este libro es añoranza de un amor distante, torturado y encerrado. Este libro es una búsqueda subliminada de una caricia, de un tibio y suave rostro en el hombro que te diga, como lo había hecho mil veces antes, que sigas adelante. Este libro, Forma valor y forma comunidad, ha nacido así, como un grito de amor; una carta clandestina que se burla del terror y se ríe de los barrotes para decirles a los de afuera que estoy vivo, que me derrotaron hoy, pero no para siempre, pues aún estoy vivo. Y que la batalla por lo común y lo comunista alimenta mi vida y mis razones.” (GARCÍA LINERA, 2022a, p. 178).

¹⁸⁶ Sobre esse sentido de horizonte empregado por García Linera, Cf. BOSTEELS, 2009, p. 83-84.

alavancada por nossas problemáticas de pesquisa e, assim reler criativamente as categorias “trabalho vivo” de Enrique Dussel, “valor de uso” de Bolívar Echeverría e “forma comunidade” de Álvaro García Linera à luz dos fundamentos da crítica marxista ao direito postulada pelo direito insurgente. A seguir, vamos nos aproximar justamente de como essas categorias são empregadas pelos autores e contrapostas às suas interpretações da forma-valor, que serve sempre como elemento essencial para destrinchar a particularidade do modo capitalista de reproduzir a vida.

2. A passagem da forma valor ao não-valor em Dussel, Echeverría e García Linera.

Conscientes de que escrevemos amparados nas antigas rebeldias do marxismo criativo latino-americano, cuja expressão no campo jurídico brasileiro está sendo desenvolvida pelo direito insurgente, já podemos passar para o processo de interpretação de nosso *corpus* de pesquisa para além do contexto e objetivos gerais que circundam cada texto. Portanto, o propósito do presente capítulo consiste no primeiro movimento necessário para destrinchar a releitura do não-valor desde a crítica jurídica do direito: o da passagem da forma valor ao não-valor.

Ora, iniciamos esse debate com uma contextualização mais geral do porquê a forma-valor é central para uma crítica marxista da economia política e da sociabilidade capitalista. Para tanto, utilizaremos a obra de Pachukanis, em diálogo momentâneo com nomes como os de Marx, Rubin e Stutchka, como exemplo de uma análise-da-forma condizente com a rigorosidade teórica que está atrelada ao lado teórico-esotérico do marxismo.

A partir desse modelo comparativo básico, poderemos, então, lidar com os textos que compõem o nosso objeto de pesquisa e, assim, estudaremos como cada um de nossos autores estudados realiza uma cuidadosa análise da forma-valor acompanhada do esforço de visualizar uma categoria capaz de contrapor-se antagonicamente à lógica de disseminação dos desmandos do capital, iniciando com a abordagem de Dussel sobre o trabalho-vivo em sua trilogia sobre Marx (seção 2.2.), passando pela reflexão de Echeverría sobre o valor de uso em seus conjuntos de ensaios e conferências (seção 2.3.) e aterrissando nos argumentos de García Linera sobre a comunidade em sua obra *Forma Valor y Forma Comunidad* (seção 2.4.).

2.1. As relações de valor e a cisão das formas sociais: análise da forma e forma-valor em Pachukanis

Neste momento de nosso trabalho, almejamos realizar as mediações necessárias para relacionar a perspectiva teórica mais ampla que reivindicamos (o marxismo criativo latino-americano) com a questão da análise da forma-valor. Aqui continuamos o fio da meada anteriormente desenovelado: a defesa do marxismo desde os postulados da problemática da forma discernível na crítica da economia política de Marx e desde a sua capacidade de vinculação com a práxis de movimentos de contestação da sociabilidade do capital.

Como método de exposição desse encontro, pretendemos sublinhar a centralidade do que até agora temos chamado de problemática da forma (elemento compartilhado por exemplo

entre as Novas Leituras de Marx e seus precursores soviéticos, como Rubin e Pachukanis) para compreender o valor como uma forma social específica da sociabilidade capitalista. Visto que operamos com o direito insurgente como nosso horizonte político-epistêmico básico, trabalharemos a discussão desde a influência da crítica jurídica soviética do período revolucionário¹⁸⁷ (da qual se destacam os nomes de Evgenii Pachukanis e Pyotr Stutchka) como exemplo principal tanto da visualização do valor como forma quanto da possibilidade de estabelecer mediações entre valor e direito como formas sociais específicas do capital. Como o nosso capítulo atual destina-se ao estabelecimento das passagens do valor ao não-valor entre os latino-americanos, iremos nos limitar, no presente ponto, à constatação da maneira sofisticada com a qual Pachukanis destrincha as relações de valor, o que, conseqüentemente, servirá de base quando nos aproximarmos do modo de operação com o qual Dussel, Echeverría e García Linera lidam com o tema.

De início, devemos indicar que a crítica do direito elaborada por Evguiéni B. Pachukanis e por Pyotr Stutchka, malgrado relegadas por longo tempo ao esquecimento nos círculos acadêmicos do Ocidente por supostamente se associarem aos simplismos teóricos que se espalharam pela URSS, é dotada de um cariz sofisticado e inspirado em uma leitura do legado marxiano que, longe de ser dogmática, é profundamente criadora. Ora, isso é perceptível desde quando já afirmávamos, no ponto 1.1.1., que Pachukanis foi considerado um dos precursores intelectuais da Nova Leitura de Marx. Além disso, a concepção de marxismo subscrita tanto por Pachukanis quanto por Stutchka coloca em xeque as bases mesmas do marxismo dogmático que imperou na União Soviética durante a hegemonia staliniana. Dois marcos que apontam isso são, de um lado, a rejeição da redução da teoria marxiana à dimensão da metáfora prefacial entre base e superestrutura¹⁸⁸ (inclusive, Stutchka é o mais explícito em repreender o uso

¹⁸⁷ Usamos essa noção para expressar o que, na língua russa, é denominado como o período da раннесоветская критика права, isto é, o momento inicial (ранний) do governo soviético, quando, no imediato pós-revolução, havia um intenso clima de debates (inclusive abertos ao público em geral e bastante livres) sobre o que fazer com a nova ordem estabelecida pela Revolução de Outubro. Após a morte de Lênin e a ascensão de Stálin ao poder consolidou-se, em especial no campo do direito, uma resposta específica a esses debates (no caso, a de Vyshinsky) e as posições contrárias foram duramente reprimidas, de modo a acarretar a eliminação física de seus adversários. Pachukanis e Stutchka não passaram incólumes a essa repressão: o primeiro foi condenado e fuzilado em 4 de setembro de 1937, acusado de “participação em organização terrorista contrarrevolucionária” (MEMORIAL, s.d., tradução nossa), e o segundo, apesar de ter morrido antes dos expurgos de 1936-37, foi considerado um “sabotador” e “inimigo da revolução” por Vyshinsky e seus seguidores (SOARES; PAZELLO, 2023, p. 19). De fato, em Vyshinsky (1967, p. 327) os dois autores foram agrupados no mesmo campo de influência contrarrevolucionária que teria se instalado na Academia de Ciências da URSS: “First of all it was necessary to put an end to the distortions hostile to Marxism-Leninism, to clear out literature on law from the Krylenko-Pashukanis- Stutchka trash, from the Trotskyite-Bukharinist balderdash”.

¹⁸⁸ Na realidade, o uso dessa metáfora por Marx não era contínuo e foi relegado a um prefácio de seis páginas escritas com a intenção de convencer os censores da Prússia de que ele se tratava de um economista digno de respeito, envolto em uma pesquisa desinteressada na economia política (“fruto de longos e conscienciosos

desmesurado dessa reflexão para o fenômeno jurídico e, com isso, pode localizar o direito na infraestrutura mesma da sociedade capitalista¹⁸⁹) e, por outro, a decisão de levar a sério os preceitos metódicos da crítica da economia política para o direito, o que culmina em apreender o método de Marx¹⁹⁰ (aqui, os soviéticos se beneficiaram, por exemplo, do acesso em primeira mão à Introdução de 1857, que fomentou intensos debates na intelectualidade da época¹⁹¹) e resgatar, tal como o fez Backhaus na Alemanha da década de 1960, a pergunta não-feita pelos clássicos da economia política: "por que esse conteúdo assume aquela forma, e por que, portanto, o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho [...] na grandeza de valor do produto do trabalho?" (MARX, 2013¹⁹², l. 1, cap. 1, p. 216).

Nessa esteira, o projeto teórico rascunhado por Pachukanis em sua *Teoria Geral do Direito e Marxismo* é uma inspiração para um estudo marxista que pretenda inquirir as bases de qualquer disciplina moderna consolidada, porquanto postula as perguntas centrais feitas por Marx e tenta construir uma arquitetura crítica das categorias fundamentais do direito seguindo o método de exposição da crítica da economia política: a passagem do abstrato (a categoria

estudos") e cuja obra (a *Contribuição para a Crítica da Economia Política*, uma das redações d'*O Capital*, na qual a questão do valor é apresentada) não representava uma ameaça para o Estado (MARX, 1984, p. 235, JESSOP; SUM, 2018, p. 8-9, PRINZ, 1969, p. 447-448). Para outras reflexões sobre o estrago que tal interpretação absolutizante dessa metáfora circunstancial causou ao marxismo, Cf. FONTANA, 2015, p. 2, KOSIK, 1976, p. 113-116, FERNANDES, 1995, p. 85. Desse modo, "não estamos sugerindo que seja possível dividir a realidade em momentos infra-estruturais e superestruturais. E ainda que a maioria das análises dos marxistas continue lançando mão deste tipo de categorização, nós acreditamos que em Marx mesmo esta não é proposição que ultrapasse a posição 'prefacial'. A metáfora arquitetônica ou edílica que separa a estrutura, a base ou fundação, da superestrutura, a parte visível do prédio, não passa de um recurso excepcional utilizado por Marx no prefácio de sua obra de 1859, Contribuição à crítica da economia política." (PAZELLO, 2014a, p. 211-212)

¹⁸⁹ Em artigo publicado na revista *Pod Znamenem Marksizma*, em 1923, Stutchka argumenta que a contraposição base-superestrutura tem o papel de uma expressão figurativa em Marx que não foi usada de maneira repetida e que, nos casos em que apareceu, pretendia abordar mais a relação entre ser e consciência, o que, no fim das contas, situaria o direito em sua forma concreta (as relações de produção e de troca entre as pessoas) na estrutura econômica (STUTCHKA, 1967, p. 99). Para investigar o momento em que Stutchka localiza o direito na infraestrutura, ao lado de literatura que desenvolve a temática, Cf. STUTCHKA, 2023, p. 172-173, 181-184, TRIGOSO AGUDO, 2023, p. 64-66, SOARES; PAZELLO, 2023, p. 29-32, PAZELLO, 2021, p. 202-203.

¹⁹⁰ Para comentários acerca do resgate feito por Pachukanis do método de Marx, Cf. KASHIURA JR., 2011, NAVES, 1996, p. 29-44, e PAZELLO, 2014a, p. 131-141.

¹⁹¹ Aqui, provavelmente, o principal exemplo é o do debate entre Pachukanis (2017a) e Razumovsky (1925) no qual, ambos inspirados na Introdução de 1857, discorrem sobre qual deveria ser o ponto de partida (o ponto mais simples e abstrato cujo desenvolvimento permite ascender à essência do direito) da crítica da forma jurídica: Pachukanis defende que deveria ser o sujeito de direito; Razumovsky, a propriedade. De fato, adotamos aqui a proposta pachukaniana, mas é necessário enfatizar o alto nível da discussão soviética da época, que, munida dos manuscritos de Marx, da leitura do capital e até de Hegel ("o método é a ascensão/construção [возведение] do todo, representado [представленного] em sua pura essencialidade [существенности]" [RAZUMOVSKY, 1925]), estava completamente distante da percepção corrente de que a URSS nunca permitiu discussões teóricas refinadas no campo do direito.

¹⁹² Quando citamos *O Capital* de Marx, adotamos um modelo de referência diferente do autor-data da ABNT. No caso, após o tradicional sobrenome do autor e o ano de publicação, adicionamos o livro e o capítulo ao qual a citação se refere. Essa é uma operação que busca facilitar o cotejo do texto em diferentes edições e traduções, uma vez que se trata de obra cuja história editorial é extensa e riquíssima, o que, enfim, torna irrazoável esperar que todos os leitores tenham a mesma edição que a nossa imediatamente disponível.

mais simples, o átomo cujo desenrolar permite visualizar toda uma cadeia de conceitos) ao concreto (no plano teórico, a síntese de múltiplas determinações capaz de apreender criticamente o concreto-real), que, no campo da filosofia marxista, pode ser lido também como passagem da aparência à essência¹⁹³ ou do fundamento essencial às aparições fenomênicas¹⁹⁴. Assim, pergunta-se: “seria possível entender o direito como uma relação social naquele mesmo sentido que Marx usou ao chamar o capital de relação social?” ou “seria possível uma análise das definições fundamentais da forma jurídica do mesmo modo que em economia política nós temos a análise das definições fundamentais e mais gerais da forma da mercadoria e da forma do valor?” (PACHUKANIS, 2017a).

A resposta, como já demos a entender, implica absorver não apenas o método de exposição marxiano, mas também a preocupação da forma em sua centralidade e, para tanto, Pachukanis busca apreender a questão da forma-valor porque é justamente a partir dela que se pode começar a falar de “economia” como uma esfera autônoma das relações sociais: “enquanto estiverem ausentes as relações de valor, a atividade econômica dificilmente poderá se separar das demais funções vitais com as quais forma um todo sintético” (PACHUKANIS, 2017a e PACHUKANIS, 1988, p. 23). Desse modo consegue perceber a especificidade e historicidade da economia política como expressão indissociável da sociedade burguesa, de modo a perceber, tal como Backhaus, a insanidade que é o reivindicar uma economia política marxista, uma vez que a obra de Marx é um rigoroso dinamitar desses conceitos.

Se olharmos atentamente, perceberemos que a empreitada de Pachukanis reanima toda uma interpretação da economia política a partir de uma dialética constante entre universal, particular e particular-fetichizado que se apresenta como universal. Isso implica, no fim das contas, a tentativa da sociabilidade burguesa de soldar univocamente conteúdos universais da existência humana (capacidade de produzir, necessidades de consumo, etc.) com a *forma capitalista* de manejar a matéria tanto humana quanto inumana.

Por isso, sua apresentação do valor não é mera passagem de sua argumentação, mas engrenagem central do projeto pachukaniano. Reparemos, por exemplo, como o surgimento das

¹⁹³ Tal é por exemplo a posição de Kosik: “A categoria da totalidade perde o caráter dialético se é entendida apenas horizontalmente, como relação das partes e do todo, e se se desprezam os seus outros caracteres orgânicos; a sua dimensão ‘genético-dinâmica’ (criação do todo e a unidade das contradições) e a sua dimensão ‘vertical’, que é a dialética do fenômeno e da essência” (KOSIK, 1976, p. 63).

¹⁹⁴ Esta é a posição de Dussel em sua apreensão do movimento empreendido por Marx quando passa do valor (que permite o discernimento do mais-valor e do trabalho vivo) às suas manifestações concretas e fenomênicas na realidade, em especial a partir do exemplo do lucro no livro III, que esfuma a percepção mesma do mais-valor e do trabalho vivo como fundamentos do modo de apropriação capitalista (DUSSEL, 1990). Em suma, o filósofo argentino-mexicano identifica dois movimentos metodológicos: a ascensão subsuntiva e o descenso fenomênico (DUSSEL, 2010, p. 85, 95 e 168-170).

formas sociais do capital está atrelado à profusão de relações mercantis de troca, que, quando generalizadas e "densificadas"¹⁹⁵ -- logo, para além de "trocas ocasionais", mas tornadas condição da própria reprodução da existência humana¹⁹⁶, internalizadas a ponto de "apresentarem-se como as condições necessárias de toda vida em comum [представляются необходимыми условиями всякого общежития]" (PACHUKANIS, 1980b, tradução nossa) --, permitem a percepção de que os produtos do trabalho humano (elementos materiais universais) tornam-se mercadorias (forma social específica do capital) portadoras de valor.

Ou seja, sua descrição não é um circulacionismo¹⁹⁷ porque se embasa no processo em que o "produto do trabalho adquire a propriedade de mercadoria e torna-se portador de valor"

¹⁹⁵ "A repetição regular dos atos de troca constitui o valor na qualidade de categoria em geral [качестве всеобщей категории], que se eleva sobre as avaliações subjetivas e as trocas por proporção ocasionais [случайными меновыми пропорциями - proporções de troca ocasionais]" (PACHUKANIS, 2017a, p. 125). Aqui, Pachukanis e Rubin coincidem enfaticamente: a forma é decorrente da repetição e sedimentação de certas relações específicas que se autonomizam e são tomadas como uma segunda natureza. "Durante o desenvolvimento das forças produtivas, que induz determinados tipos de relações produtivas entre as pessoas, essas relações proliferantes [учащаются] repetem-se frequentemente, tornam-se habituais e difundidas [распространенными] em certo meio social. Essa 'densificação' [уплотнение] das relações produtivas entre as pessoas leva também à 'densificação' da forma social correspondente às coisas. Certa forma social é ancorada, é fixada, à coisa, persistindo nela também no momento de ruptura das relações produtivas concretas das pessoas. Apenas a partir desse momento é possível datar a aparição de certa categoria cômica como isolada da relação produtiva que a gerou e que por sua vez influencia as pessoas à sua volta. O 'valor' transforma-se como se fosse propriedade da coisa mesma, com a qual ela entra no processo de troca e a qual ela conserva depois de sair desse processo" (RUBIN, 1929, p. 36-37, tradução nossa). Para uma interpretação que enfatiza a conexão entre Rubin e Pachukanis, Cf. NEGRI, 2017.

¹⁹⁶ Com a separação do produtor de seus meios de produção (em geral, via acumulação originária) e a revolução tecnológica que torna o processo produtivo de mercadorias via maquinaria inoperável por uma pessoa individual pelo simples fato das funções fabris não abarcarem a totalidade dos processos de produção do produto, permitindo apenas o conhecimento de parte desse processo pelo trabalhador (passagem da subsunção formal à subsunção real/material do trabalho), a única forma de obtenção dos meios necessários para a subsistência humana encontra-se não apenas no mercado mas também no envolvimento na produção de mais-valor (seja como trabalhador explorado, seja como capitalista explorador, seja pessoa que vive de rendas cuja origem derradeira consiste também em transferências de mais-valor). Sobre a centralidade da problemática da subsunção formal e material à crítica do direito, Cf. NAVES, 2014, p. 87 e PAZELLO, 2014a, p. 433-434. Pachukanis (2017a, p. 132) parece intuir essa dinâmica, mas ainda o faz de maneira tímida: a propriedade capitalista é o constante suceder de uma forma à outra em busca de valorização, mas "essa liberdade de dispor da propriedade capitalista é impensável sem a presença de indivíduos desprovidos de propriedade, ou seja, de proletários". Portanto, a acumulação originária e a subsunção real como conjunção entre subsunção formal e material são pressupostas em Pachukanis toda vez que ele menciona um processo de troca no capitalismo.

¹⁹⁷ Sobre as críticas feitas a Pachukanis como um "circulacionista" destacamos que provavelmente sua forma original consiste na leitura feita pelo germano-estadunidense comparatista do direito Rudolf Schlesinger, em seu *Soviet Legal Theory*, de 1945: "the meaning of Pashukanis' thesis is clear: Commodity exchange demands mutual recognition of rights, and legal relations, which within a society based on commodity exchange are bound to reflect the needs of the latter. What is not proved by such an explanation, is (1) the non-existence of legal relations other than those produced by commodity exchange, and (2) even within the framework of a society based upon commodity exchange, the position of the latter as the only or even the main source of legal relations. As we have seen above, these two points cannot be proved without dropping two essential features of Marxism, its historical approach and its explanation of social phenomena by relations that men enter in producing their means of livelihood, as *distinct from the distribution of the products which Marxism regards as secondary*." (SCHLESINGER, 2007, destaques nossos). Já é conhecida a defesa feita por Naves (1996, p. 68-70) contra a adjetivação de Pachukanis como circulacionista, no entanto nossa proposta de rejeição dessa classificação baseia-se na vinculação entre forma-jurídica e forma-valor em um processo no qual ambas devem ser lidas como relações sociais complexas que abarcam em si também as relações de produção. Nesse sentido, Schlesinger não erra por

(PACHUKANIS, 1980b, p. 106, tradução nossa) e, a partir da sedimentação desse tipo de relação no cotidiano mais profundo da sociabilidade capitalista, surge a "forma absurda" do valor, que, em evidente diálogo com o tema do fetichismo da mercadoria, neblina a realidade e faz com que todos os produtos do trabalho humano assumam a forma de uma mercadoria intercambiável no mercado e, assim, naturaliza-se a forma mercadoria como se ela fosse a única condição universal de acesso à riqueza e aos bens materiais capazes de satisfazer necessidades humanas. Só a partir disso, então, é que o trabalho concreto das pessoas pode ser abstraído como mera fonte do valor (trabalho abstrato¹⁹⁸) e, desse modo, a produção mesma pode passar a ser regida pelo sujeito automático do capital, preocupado apenas e tão somente com a valorização do valor, com o "objetivo de obter o máximo lucro fácil" (PACHUKANIS, 2017a, p. 132).

Ademais, as aproximações do jurista soviético ao valor não se resumem à constatação de sua forma mistificadora; há, na realidade, diversos momentos em que Pachukanis percebe o movimento entre a forma-valor e as suas formas de aparição na realidade fenomênica. Reconhece, por exemplo, que a mercadoria pode ser decomposta em valor e valor de uso, mas não cai na tentação simplista de equiparar valor e valor de troca¹⁹⁹, uma vez que este é a aparição fenomênica daquele (PACHUKANIS, 1980b, p. 50). Inclusive, diferencia mercadoria, valor e valor de troca como "formas distorcidas e mistificadas" que expressam o próprio modo de

não identificar "sobredeterminações" no texto de Pachukanis, mas sim por subscrever uma visão juricista da economia que dá prioridade à mudança da propriedade dos meios de produção em detrimento da dinamitação da forma-valor como forma social entranhada na sociabilidade capitalista (e aqui o Márcio Bilharinho Naves crítico da transição stalinista nos parece mais fecundo, Cf. NAVES, 1998). Em uma posição matizada, Casalino (2015) rechaça também a redução de Pachukanis a um circulacionismo, mas o repreende por não levar o movimento lógico d'*O Capital* até o fim e não ultrapassar o momento da circulação simples. Em nosso caso, preferimos deixar o matiz de lado e manter a irredutibilidade em afirmar o não-circulacionismo pachukaniano e o caráter de projeto de sua proposta teórica, o qual não se opõe a aprofundamentos em frentes diversas.

¹⁹⁸ "De forma correspondente [Соответственно тому], como a diversidade natural das propriedades úteis de um produto é na mercadoria apenas um simples invólucro de valor [является в товаре лишь простой оболочкой стоимости], também os aspectos concretos do trabalho diluem-se no trabalho humano abstrato como criador de valor" (PACHUKANIS, 1980b, tradução nossa). Aqui é surpreendente a capacidade de síntese de Pachukanis ao conectar a oposição trabalho concreto-trabalho abstrato à sua dialética entre o universal e o particular.

¹⁹⁹ Ora, é importante indicar que essa imperfeição foi cometida pela tradução brasileira da Editora Acadêmica e pela da editora Boitempo: "Entretanto, essa dupla natureza do direito, essa decomposição em norma e faculdade jurídica, tem um significado não menos importante que, por exemplo, a decomposição da mercadoria em valor de troca [valor - стоимость] e valor de uso [потребительская стоимость]" (PACHUKANIS, 1988, p. 24, PACHUKANIS, 2017a). No entanto, como a indicação em colchetes do original nos permite demonstrar, a oposição feita pelo jurista soviético foi entre valor e valor de uso. Por certo, a distinção entre os dois foi algo que tomou tempo para ser plenamente internalizada pelo próprio Marx (Cf. DUSSEL, 1990, p. 179 e HUDIS, 2013, p. 148-152), o que, paradoxalmente, faz-nos ter que levar ainda mais a sério a capacidade teórica de Pachukanis ao não incorrer na fácil ingênua igualação entre as categorias, o que, por sua vez, enfraqueceria todo o argumento de *O Capital*, porquanto reduziria sua análise do valor ao afã ricardiano de quantificação dos preços. Sobre isso, Cf. CARCANHOLO, 2011, p. 34, nota 8, p. 43; CARCANHOLO, 2013b, p. 18-19, 22-23.

representar o trabalho na sociedade mercantil²⁰⁰. Desse modo, a teoria do valor de Marx não é interpretada em um viés monetarista, o que nos permite compreender a essência da subjugação da produção à forma-valor sem nos determos indefinidamente em manifestações artificiais do valor de troca, como o preço das obras de arte ou de um produto cuja demanda aumenta exponencialmente²⁰¹.

Portanto, é possível inserir o legado de Pachukanis dentro de uma interpretação que desvela a contradição universal-particular: daquele lado, teríamos produtos do trabalho, valor de uso e o trabalho concreto; deste, relações sociais fetichizadas (que também não foram despercebidas por Stutchka²⁰²), que se apresentam como naturais quando são eminentemente sociais e contingentes -- isto é, extinguíveis porque atreladas à sociabilidade do capital --, como mercadoria, valor (cujo modo de expressão é o valor de troca), trabalho abstrato e, enfim, a relação jurídica (Cf. PAZELLO, 2021a, p. 55-61).

²⁰⁰ “As categorias da mercadoria, do valor e do valor de troca são, sem dúvida, formulações ideológicas, formas de representação distorcidas e mistificadas (para usar uma expressão de Marx), por meio das quais a sociedade de troca concebe as relações de trabalho entre os distintos produtores. O caráter ideológico dessas formas comprova o fato de que basta passar a outra estrutura econômica para que as categorias de mercadoria, valor etc. percam todo o sentido.” (PACHUKANIS, 2017a).

²⁰¹ “Por ora contentar-nos-emos em notar que a forma do valor se torna universal do ponto de vista de uma economia mercantil desenvolvida e que ela reveste ainda, a par das formas primárias, diversas formas de expressão derivadas e artificiais [и принимает, наряду с первичными, ряд производных и мнимых выражений - e reveste/assume, em paralelo com as {formas} primárias, uma série de expressões derivadas e ilusórias]: surgindo, por exemplo, também sob o aspecto do preço de objetos que não são produtos do trabalho (terra), ou que não têm absolutamente nada a ver com o processo de produção (por exemplo, segredos militares comprados por um espião). Contudo, isso não impede o fato de o valor, como categoria econômica, ser concebido apenas sob o ponto de vista do dispêndio de trabalho socialmente necessário à fabricação de um dado produto”. (PACHUKANIS, 1988, p. 26, [PACHUKANIS, 1980b, p. 52]).

²⁰² Registre-se que há também em Stutchka uma crítica ao fetichismo das formas sociais do capital, mesmo que em menor frequência, por sua pesquisa centrar-se em um plano de análise mais concreto. Segue uma demonstração disso: “Todo o desenvolvimento das relações burguesas leva a relações despersonalizadas de domínio ou de produção, pois tal domínio impessoal recebe o caráter de coisa [безличное господство получает характер вещный, bezlitchnoe gospodstvo poluchtaet kharakter veschnyi], converte-se em fetiche e, principalmente, dificulta uma visão correta sobre essa exploração [a do operário na fábrica] como a exploração de uma pessoa por outra. Decorre daí a abordagem que busca opor as relações jurídicas, como volitivas, às relações econômicas, por exemplo, as de produção, como não volitivas, simplesmente de coisas [просто, вещные, prosto veschnye]. Tal abordagem está radicalmente incorreta” (STUTCHKA, 2023, p. 174). Para além da óbvia apresentação da noção de fetichismo, ressaltamos o uso contínuo do adjetivo “côisico” [вещный, veschnyi], o qual está atrelado, por exemplo, à obra de Isaak Rubin, que sempre recorre a categorias como as de “coisa” [вещь, vesch’] e de “reificação” [овеществление, oveschestvlenie] e emprega recorrentemente o adjetivo вещный [veschnyi]. No entanto, a tradução brasileira do economista soviético recorrentemente confunde вещный [veschnyi] com “material” (que, em russo, é вещественный [veschestvennyi]), o que, por sua vez, dificulta a percepção de outra dimensão da reificação/fetichismo na obra de Rubin. Como indicativo, compare-se a tradução com os termos originais indicados em colchetes: “Como na sociedade mercantil-capitalista as pessoas estão vinculadas por relações de produção através da transferência de coisas [передачу вещей, peredatchu veschei], as relações de produção entre as pessoas adquirem um caráter material [вещный характер, veschnyi kharakter - caráter côisico]. Essa ‘materialização’ [овеществление, oveschestvlenie - reificação] ocorre porque a coisa [вещь, vesch’] [...]” (RUBIN, 1987, p. 44, [RUBIN, 1929, p. 31]). Repare-se, enfim, como Stutchka segue exatamente a expressão de Rubin, combinando o substantivo характер com o adjetivo вещный [veschnyi].

Como enlace final dessa primeira apresentação, cumpre apresentar a categoria teórica empregada por Pachukanis para questionar o processo de valorização do valor. Aqui, como já se foi consideravelmente discutido, há uma resposta vacilante por parte do jurista soviético. De um lado, sua análise traz o mérito de perceber que o processo de transição não se resume à mera passagem da propriedade dos meios de produção para as mãos do povo ou do estado proletário²⁰³: a questão é erradicar as "relações de valor" [стоимостных отношений] e ancorar-se no objetivo final delineado por Marx na *Crítica do Programa de Gotha*²⁰⁴. No entanto, sua visão de superação do valor ainda aposta na “economia planificada unitária” não como imediata superação do valor, mas como passo anterior necessário para retornar a modalidades não-capitalistas de propriedade, isto é, "uma relação elementar da prática social [элементарным бытовым отношением - relação doméstica elementar]" centrada em "objetos de uso comum e imediato", uma vida econômica (não econômica propriamente [экономика, ekonomika], mas doméstico-econômica [хозяйство, khozyaistvo]²⁰⁵) que flui de "categorias naturais" cuja conexão social entre as unidades produtivas já não seria mascarada. Para isso, a anarquia do mercado deveria ser primeiramente substituída por uma organização crescentemente racional e cujos critérios de funcionamento seriam prioritariamente técnicos e substanciais (PACHUKANIS, 2017a, p. 136).

Entraremos em maiores minúcias posteriormente, mas enfatizamos desde já a influência de noções de economia natural e doméstica na negação incipiente do valor formulada por Pachukanis, algo que, pouco reconhecido pela maioria de seus intérpretes, há de nos auxiliar a

²⁰³ Esse é o ponto central da crítica de Márcio Bilharinho Naves (1998, p. 75) ao processo de transição soviético posterior à chegada de Stálin ao poder: "No cerne dessa dificuldade encontra-se a substituição das categorias marxistas pelas figuras do direito, notadamente, da propriedade. A simples transferência da titularidade dos meios de produção da burguesia privada para o Estado teria assegurado, por si só, a extinção do capitalismo na União Soviética. Assim, a antiga União Soviética teria sido 'socialista' ou 'não-capitalista', porque o Estado passou a ser o proprietário dos meios de produção."

²⁰⁴ "Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: 'De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!'" (MARX, 2012, p. 32-33).

²⁰⁵ Em russo, há uma diferenciação entre os termos экономика [ekonomika] e хозяйство [khozyaistvo]. O primeiro, de origem latina, associa-se à noção moderna de economia e é empregado por Pachukanis quando ele quer se referir aos padrões econômico-mercantis capitalistas. O segundo, por sua vez, também é comumente traduzido como "economia", mas traz em si uma carga polissêmica de rusticidade, podendo significar também uma empreendimento agrícola (como uma granja ou fazenda) ou mesmo um conjunto de materiais e utensílios artesanais (оборудование, инвентарь). Dentro do contexto russo, essa palavra guarda nítida proximidade com a noção de economia camponesa, por exemplo, e a abreviação Kolkhoz [Колхоз] é resultado de sua combinação com o adjetivo "coletivo" (logo, fazenda coletiva [коллективное хозяйство]). Pachukanis emprega хозяйство para abordar principalmente formas pré-capitalistas de produção ou para descrever o processo de transição, indicando um ímpeto de desmercantilização e de reconexão com padrões da economia doméstica.

pensar em suas interrelações com as obras de Dussel, Echeverría e García Linera. Mas, para desenvolver mais amplamente essa questão, iremos abordar a seguir o movimento de passagem da forma-valor para a forma-jurídica em Pachukanis e em Stutchka.

2.2. Contra a totalidade do capital, a exterioridade do trabalho vivo: a contradição entre forma-valor e não-valor em Enrique Dussel

Na presente seção, pretendemos analisar a trilogia dusseliana sobre a crítica da economia política de Marx com as mesmas lentes que descrevemos a apreensão do valor em Pachukanis: buscaremos identificar, no texto do filósofo argentino-mexicano, o movimento de passagem da forma-valor às suas contradições fundamentais, isto é, aquelas que antagonizam com a lógica capitalista em sua essência mais profunda e que, portanto, podem nos abrir caminhos para pensar uma existência coletiva extirpada dos resquícios formais da sociedade mercantil burguesa. No caso, faremos uma passagem de obra a obra, que, malgrado possa incorrer em repetições, permite-nos, primeiramente, a ênfase nas descobertas apontadas (em especial da centralidade do valor, de um lado, e a da visualização do trabalho vivo pensado desde uma organização comunitária da vida, de outro) e, em segundo lugar, uma mais natural percepção do discernimento dessas categorias no pensar de Enrique Dussel.

2.2.1. Trabalho vivo contra trabalho morto, vida comunitária contra forma social: a contradição entre forma-valor e não valor em ‘La producción teórica de Marx’

A apresentação de Dussel sobre a crítica da economia política dá seus primeiros passos justamente pelo início cronológico de toda a empreitada de Marx, isto é, pelas primeiras linhas que ele escreveu tendo consciência de que estava no processo de redigir a sua obra sobre o capital e os temas abordados pelos economistas. Portanto, iniciamos com a primeira tentativa delineada na *Introdução de 1857*, na qual Marx começa, como na maioria dos textos à época, com a questão do método de exposição e com a vaga ideia de escrever sobre a produção em geral (isto é, um discurso sobre a produção aplicável a todos os tempos históricos e comunidades espalhadas pelo mundo). Obviamente, não poderemos seguir linha a linha o desenvolvimento que Dussel faz acompanhado do texto marxiano, mas é interessante notar que desde essa primeira arrancada já será possível uma aproximação a um elemento central na análise da forma-valor empreendida pelo autor de *A produção teórica de Marx*: a leitura do método marxiano como um escrutínio profundamente ontológico do ser do capital, que lança mão do complexo movimento delineado pela fenomenologia de Hegel.

É nesse sentido que deve ser lida a primeira incursão de Marx realizada por meio da assim chamada *Introdução*, e não como uma versão acabada e definitiva do método científico enfim encontrado (como o faz Althusser, diz-nos Dussel [1990, p. 316]). Por isso, as admoestações metodológicas sobre a exposição que vai do abstrato (o essencial porque generalizado) ao concreto e do simples ao complexo são referendadas pela análise dusseliana (DUSSEL, 2010, p. 44, 46), mas desde que situadas em um escopo mais amplo de construção categorial minuciosa e cuidadosa realizada por Marx, o que implica idas e vindas, avanços e recuos. A manifestação mais patente disso consiste justamente no beco sem saída, suscitado pela tentativa de analisar a produção em geral (DUSSEL, 2010, p. 41). A pena marxiana só será reavivada, então, para tecer comentários críticos à teoria do dinheiro de Darimon (um discípulo de Proudhon, o que dá quase a essa passagem dos *Grundrisse* uma sensação de continuidade à Miséria da Filosofia [MARX, 1985]) e, então, será possível perceber que o início ou a via de entrada da crítica da economia política não está tanto no dinheiro, mas sim na problemática do valor. Portanto, há dois movimentos em Marx: o expositivo que, por razões lógicas e didáticas, deve ascender do abstrato ao concreto, e um propriamente investigativo, quando o autor ainda está descobrindo a essência da realidade do Ser do capital, o qual deve descender do superficial ao profundo, indo do complexo ao simples (DUSSEL, 2010, p. 85, 95). A passagem do dinheiro ao valor consiste propriamente nessa transição e na descoberta de um grau inédito de essencialidade na investigação da economia política.

Poderíamos nos alongar na problemática metodológica, mas o central para a discussão da forma-valor na *Produção* consiste no fato de que, de primeira, Dussel já situa o valor em um plano de fundamentalidade ontológica e em conjunto com o nível da produção capitalista. Portanto, estamos em um horizonte profundo de leitura do movimento do capital (o que corrobora nossa proposição de que é absurdo associar Pachukanis a um circulacionismo e acusá-lo de perder-se nas aparências do capital), em um plano ontológico que fundamenta os momentos ônticos da realidade (DUSSEL, 2010, p. 103-105).

Aqui, inclusive, o versamento de Dussel na fenomenologia hegeliana e heideggeriana lhe permite enriquecer os elementos que já abordamos no ponto 2.1. como as formas de aparição do valor, corroborando aquela antiga percepção lenineana de que, para compreender *O Capital* -- especialmente seus capítulos iniciais --, é necessário um bom versamento em filosofia, especialmente a hegeliana²⁰⁶. Se o valor é fundamento, o dinheiro, por exemplo, é uma

²⁰⁶ Para um mais detido estudo sobre o encontro de Lênin com a *Lógica* de Hegel e sua leitura renovada d'*O Capital*, Cf. ANDERSON, 2022. No caso da economia política brasileira, temos outro caso que confirma essa proposição: não é à toa que um dos autores que melhor captou o significado profundo da forma do valor foi

determinação essencial sua, uma forma²⁰⁷ de aparição do Ser do valor como movimento incessante²⁰⁸. É dentro desse contexto que se trata da questão da dupla forma entitativa da mercadoria e do preço como uma aparição específica do valor (DUSSEL, 2010, p. 134-136). Neste caso, o valor está no plano de uma essência escondida e misteriosa que subsume os entes: estes sim é que aparecem no plano superficial, fenomenicamente, captáveis pela consciência cotidiana²⁰⁹.

Assim, o puro valor (aquele dissociado e autonomizado tanto de suas formas aparentes no momento do intercâmbio da circulação simples, ou seja, do valor de troca equivalente em relação com outra mercadoria cujo valor de uso quer-se consumir, quanto de seus entes como o dinheiro, o produto e a mercadoria) consiste na essência última do capital como totalidade e processo:

Reinaldo Carcanholo, pensador autenticamente latino-americano que, filosoficamente, foi influenciado por Kosik. Dussel (1990, p. 309), por exemplo, elogia a apreensão kosikiana da ontologia de Marx, mas o repreende por não encontrar a exterioridade nos textos d'*O Capital*. Carcanholo, ao nosso ver, absorve os ensinamentos fenomenológicos do pensador tcheco mas os associa a uma visão marxista crivada na América Latina, o que o permite, enfim, dar uma demonstração de exterioridade na crítica da economia política (conquanto mais próxima de Echeverría do que de Dussel): “O desenvolvimento do capitalismo consiste precisamente no processo através do qual o valor (forma histórica da riqueza) subordina cada vez mais o seu oposto, o valor-de-uso. [...] O limite do capital, nunca alcançável mas sempre desejável por sua lógica, é a destruição do valor-de-uso como aspecto necessário da riqueza capitalista” (CARCANHOLO, 1991, p. 73-74). Note-se, enfim, uma seminal apresentação dos contornos do não-valor a partir de sua apreensão da contradição entre valor e valor de uso. Fica em aberto, portanto, a tarefa de resgatar a obra de Carcanholo desde a chave de leitura do marxismo latino-americano contemporâneo e da crítica das formas sociais do capital.

²⁰⁷ Em Dussel (2010, p. 109), o termo *forma* tem um significado atrelado quase sempre ao sentido hegeliano de *forma de aparição* do Ser em Entes, em determinações essenciais que manifestam fenomenicamente a essência desse Ser. Não se trata exatamente do mesmo sentido adotado, por exemplo, por Pachukanis ou por Aristóteles (inclusive, a noção de forma no jurista soviético aproxima-se mais à do filósofo grego, uma vez que não é apenas um modo de aparição, mas dimensão fulcral que ordena a substância, a matéria, o que nos poderia situá-lo como um adepto do “bom aristotelismo” que Dussel [2014, 6.33, p. 6] percebe em Marx ocasionalmente), o que é necessário ter em mente durante nossos esforços de interpretação dos textos selecionados. Para uma apresentação dusseliana da forma em Aristóteles, Cf. DUSSEL, 2010, p. 249.

²⁰⁸ “A la pregunta: ¿qué es el capital?, no puede responderse indicando ninguna determinación particular, como si alguien dijera: ‘El capital es dinero, o son mercancías, o son ...’. El capital no es ni siquiera la totalidad de las determinaciones esenciales, sino que es el *movimiento ontológico del valor que se valoriza* (es decir, que aumenta de valor por acumulación continua de plusvalor): *valorización* (*Verwertung*). Es decir, el valor *aparece* (es una fenomenología) al comienzo bajo la *forma* (fenoménica o ‘de aparición’) de dinero, y cuando se invierte desaparece o se niega la determinación del dinero, pero permanece el valor, que reaparece ahora subsumido bajo la forma de medios de producción y de fuerza de trabajos comprados, subsumido” (DUSSEL, 2014, 5.74, p. 13).

²⁰⁹ “Dicha esencia subsume los entes autónomos (dinero, mercancía, producto, etc.) como sus momentos internos, como constitutivos estructurales de su ser, como determinaciones esenciales. Pero, también, dichas determinaciones una vez subsumidas y formando ya parte del ser esencial del capital, descienden, retornan al mundo fenoménico, pero ahora como ‘formas’ o fenómenos del mismo capital. El dinero como dinero ha sido negado (ha dejado de existir) y ahora el dinero aparece ante la conciencia (individual o de clase, por ahora no importa porque es la conciencia ‘en general’) como componente del capital [...]. Esta aparición fenoménica del capital en una forma ‘inferior’ es necesaria, ya que nunca puede aparecer en su componente esencial fundamental y como tal (ya lo veremos).” (DUSSEL, 2010, p. 170). No mesmo sentido, Cf. DUSSEL, 2010, p. 478-482 e, para uma distinção direta entre o momento ôntico e o ontológico, Cf. DUSSEL, 2010, p. 502.

El puro valor es la esencia última del capital. El capital es simplemente valor, pero como tal (como puro valor) no aparece ni puede jamás aparecer en el mundo fenoménico. El valor no es una forma o manera de aparición del capital: es el capital mismo en su invisibilidad profunda, fundamental, esencial. Las “formas de aparición” del capital [...] pueden ser el dinero, la mercancía, el producto, etc., como capital. Pero el valor nunca puede aparecer en la circulación como tal (DUSSEL, 2010, p. 175-176).

Ora, nesta exposição o valor é compreendido como o momento essencial último do capital. Este, por sua vez, é a totalidade do processo de valorização: o valor captado em seu movimento ontológico que, quando passa de uma determinação para outra (por exemplo, o dinheiro que compra uma mercadoria para inseri-la em um processo produtivo), nega a sua forma de aparição anterior mas permanece como uma unidade da identidade e da diferença -- uma autêntica metamorfose²¹⁰ --, como um processo no qual os entes estão subsumidos à lógica de valorização do valor²¹¹. De tal modo é possível ao capital preservar seu “carácter de inmortal” por meio da passagem incessante entre suas “determinaciones fenoménicas (dinero, mercancía)” (DUSSEL, 2010, p. 185).

A profundidade dessa apreensão do movimento do valor nos aparece, inclusive, uma proposta mais fecunda do que a própria delimitação dusseliana do valor como a conjunção de dois atributos específicos produzidos pelo trabalho humano (a produtualidade e a intercambialidade), tornados completamente indissociáveis em *todos os productos* apenas no modo de produção burguês²¹² (DUSSEL, 2010, p. 177, 451-452). Não à toa, essa definição fica em segundo plano e logo em seguida Dussel retorna ao movimento do Ser do valor para indicar que suas passagens entre as diversas determinações não são mero jogo de soma zero e nem um traçado circular que fica cindido no mesmo plano: ele é um movimento espiral que demanda o incremento do valor anteriormente adiantado²¹³ (tal como no ciclo d - m - d'). É essa sanha de

²¹⁰ “Bajo la forma de capital, en cambio, el dinero se lo niega como mercancía pero permanece como valor. El valor o la esencia última del capital es la totalidad (como la serpiente) que se transforma en diversas sustancias (como las pieles del animal en su metamorfosis).” (DUSSEL, 2010, p. 184).

²¹¹ “El valor, que nunca se niega como tal sino que niega sus determinaciones pero siempre permanece en otra (se niega como dinero pero se afirma como mercancía; se niega posteriormente como mercancía pero se recupera como dinero), logra ahora ‘aumentar su valor’. En la circulación simple, en principio e igualdad de condiciones, el valor circula pero no crece (igual dinero por igual mercancía y viceversa). En el capital (o el valor en la forma de capital) el valor logra aumentar, no sólo permanecer, y todo como un proceso” (DUSSEL, 2010, p. 187).

²¹² Inclusive, Dussel considera esse momento de definição do valor de tal maneira como sua percepção mais inovadora sobre o valor. Comenta desta maneira sobre a sua descoberta: “Creemos que ni Isaac Illich Rubin [...] ha llegado a esta expresión del asunto” (DUSSEL, 2010, p. 177). Esse trecho nos interessa também porque explicita o respeito demonstrado pelo filósofo argentino-mexicano à interpretação do valor proposta pelo economista soviético, o qual já apontamos anteriormente como um dos precursores da problemática da forma, tal como Evguíeni B. Pachukanis.

²¹³ Dussel recorrentemente descreve o movimento do capital como uma espiral ascendente constituída como um “círculo de círculos”, inspirando-se em Hegel na *Lógica* (DUSSEL, 2010, p. 188, 375, 481-482). “Esas determinaciones, en su realidad empírica, se cierran en un círculo, o mejor en un círculo de círculos en forma de

acumular-se que permite, então, chegar ao estudo de um intercâmbio mercantil peculiar, aquele que é operado por meio do contrato de compra e venda da capacidade de trabalho. Trata-se do momento específico no qual o trabalhador é subsumido a essa lógica totalizante do capital e, subitamente, apresenta-se diante dos nossos olhos o trabalho *como* capital²¹⁴.

A apresentação da forma-valor por Dussel está, pois, em condições de identificar no Marx dos *Grundrisse* a categoria fundamental que torna o filósofo alemão “el filósofo de una Edad de la Historia Mundial, así como Platón y Aristóteles fueron el fundamento del helenismo esclavista o Tomás de Aquino el pensador de la Cristiandad medieval” (DUSSEL, 2010, p. 215): a categoria de mais-valor (*Mehrwert*)²¹⁵, da qual é possível se dar conta uma vez que, ao esmiuçar o já citado contrato de compra e venda da capacidade de trabalho, o trabalhador, investido nesta relação, recebe um salário que logo é consumido para a manutenção de sua existência corpóreo-cultural, enquanto o capitalista não apenas recupera o dinheiro inicialmente oferecido como também o reencontra incrementado. Logo, opera-se um “intercâmbio desigual”²¹⁶ no qual um lado cede uma parte de seu tempo, mas, subsumida sua corporalidade

espiral, que a medida que rotan sobre su eje, de manera creciente, van repitiendo las determinaciones pero acrecentadas.” (DUSSEL, 2014, 5.71 p. 12).

²¹⁴ “Como la compra-venta, como contrato, da el título de propiedad sobre la mercancía, es en ese momento que se produce el acto ontológico de la subsumición: el trabajo del obrero es ahora trabajo como capital’ –ha sido subsumido como un momento del capital mismo, que sólo espera el comenzar a efectivizarse en el momento que el trabajador inicie su jornada de trabajo” (DUSSEL, 2010, p. 203).

²¹⁵ Aqui, cabe uma digressão sobre o processo de tradução da expressão *Mehrwert*. Em toda a América Latina, difundiu-se entre o movimento comunista a sua tradução como *plusvalía* ou “mais-valia”, a partir principalmente da interpretação do espanhol posteriormente radicado no México Wenceslao Roces, cuja edição foi publicada em 1959 (posição adotada também por Mario Pedrosa e por Pedro Scaron na tradução dos *Grundrisse*), em contraposição, por exemplo, à empreitada anterior de Juan B. Justo (*supervalía*). Só a partir da edição crítica d’*O Capital* publicada em 1975 pela editora Siglo XXI é que se começará a utilizar o termo *plusvalor*, que, nos *Grundrisse*, tinha sido reservado ao sinônimo alemão *Surpluswert*. Como na crítica da economia política este último termo foi eliminado (indicando que a categoria definitiva escolhida por Marx foi a de *Mehrwert*), Scaron decidiu adotar a noção de *plusvalor* especialmente por sua conexão com a já consolidada tradução de *Mehrarbeit* como *plustrabajo* e por *Wert* ter como equivalente espanhol justamente o “valor” (Cf. TARCUS, 2018). No Brasil, a Editora Boitempo oficializou a versão em português da mudança operada por Scaron (mais-valor), mas, cumpre dizer, não conseguiu equiparar-se no conteúdo crítico de sua contraparte em espanhol (em especial porque não indica com o mesmo cuidado as diferenças entre as diversas edições d’*O Capital* feitas por Marx e por Engels). Escolhemos em nossa exposição o termo *mais-valor* por causa de sua conexão com o *plusvalor* que é empregado não apenas por Scaron mas também por Dussel e Echeverría, autores que leram Marx diretamente do alemão e que estavam no mesmo caldo cultural de quando emergiu a edição crítica editada pela Siglo XXI de Aricó. No entanto, não subscrevemos o entendimento ingênuo de que o trocar de uma palavra, por si só, representa um salto de qualidade na interpretação da categoria de mais-valor, em especial quando desacompanhada do cuidadoso trabalho filológico e de reconstrução presente na edição argentina. Esse nosso entendimento é implicitamente referendado por Echeverría (1978), que, em alguns momentos, refere-se tanto a *plusvalor* quanto a *plusvalía* em um mesmo ensaio. Isso quer dizer que, portanto, o uso da palavra “mais-valia” não deve ser completamente invalidado como se permitisse desautorizar qualquer análise marxista que não empregue a tradução “cientificamente correta” (com todas as aspas que tal arroubo cientificista merece). Basta indicar, por fim, que marxistas profundamente versados na problemática do valor como Marini (1979; 2008a) e Carcanholo (1978) mantiveram o uso de *plusvalía* em seus trabalhos.

²¹⁶ Notavelmente, a centralidade assumida pelo contrato de compra e venda da força de trabalho na leitura que Dussel faz de Marx não pode ser diminuída em nenhum sentido. Naturalmente, vamos desenvolver nossa análise

vivente ao consumo produtivo ordenado pela lógica do capital, acaba por produzir mais valor do que acordou que irá receber²¹⁷ (DUSSEL, 2010, p. 204). Por isso, o Ser do capital é o valor em movimento, a ânsia interminável de extrair mais-valor da corporalidade dos trabalhadores, é a maldade suprema e perversidade ética que se molda desde a injustiça do trabalho não-pago²¹⁸.

No entanto, a discussão do mais-valor não apenas explicita o segredo oculto do processo de valorização do valor: ela também indica a exterioridade possível à lógica do Ser do capital, porque esse incremento surge do não-capital por excelência, isto é, emerge da ação do trabalho vivo como uma fonte criadora externa à totalidade do valor. Nesse sentido, em Dussel -- tal como em Echeverría e García Linera --, é impossível falar da forma-valor sem um enfoque cuidadoso da problemática do não-valor. Se no ponto anterior indicamos o assombro dusseliano ao se deparar com a sua tão benquista exterioridade nos rascunhos da crítica da economia política, agora é o momento específico de escrutinar o conteúdo específico de seu achado, ou seja, a sua proposição do trabalho vivo organizado comunitariamente como o antagonista central da forma-valor em *A produção teórica de Marx*.

Dussel (2010, p. 191-198) inspira-se diretamente na descrição marxiana do momento em que é possível visualizar o trabalho como “não-capital enquanto tal”, o que implica pensar o trabalho vivo desde a dualidade entre negatividade e positividade. No primeiro pólo, desvela-se a pobreza como um afastamento de toda objetividade (“não como falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva” [MARX, 2011]), isto é, um excisar-se de todas as posses derivadas de um trabalho objetivado, bem como as possibilidades de trabalhar por conta

de maneira mais detida logo a seguir (na aproximação da forma jurídica), mas seria impossível sequer apresentar a lógica argumentativa dusseliana sem mencionar esse aspecto. Ao nosso ver isso mais uma vez reforça nossa percepção de que uma aprofundada apreensão do valor implica também a compreensão dos momentos centrais da forma jurídica, o que, por sua vez, abala novamente a velha tese do circulacionismo atribuído a Pachukanis.

²¹⁷ Como diz Dussel mais à frente, já analisando o processo produtivo especificamente capitalista e as primeiras aproximações à subsunção real do trabalho ao capital, “El valor se produce, en su momento plenamente desarrollado, gracias al proceso productivo industrial (maquinístico), que incluye, por su parte, una ‘relación social’ entre el propio valor como capital y el valor como trabajo asalariado. Es decir, el valor como medio de producción es el aspecto material del proceso productivo del valor, y el mismo valor como trabajo productivo es el aspecto creativo del mismo valor. Este proceso productivo incluye, por su parte, la desigualdad entre el valor invertido en la compra de la fuerza productiva del obrero y el valor producido por dicho trabajo vivo. El plus-trabajo, y por ello el plus-valor, es una característica, una cualidad, un modo de producir el producto que incluye el valor.” (DUSSEL, 2010, p. 452). Repare-se como, no trecho citado, há uma profunda síntese entre o caráter relacional do valor e do mais-valor e a exposição do Ser do capital como totalidade ontológica no qual o valor desdobra-se em diversos elementos subsumidos à sua lógica.

²¹⁸ “El trabajo vivo queda alienado en el valor como capital en cuanto da vida al Poder que lo oprime, explota, otrifica. El valor, en su ser íntimo, en su estatuto ético, es la maldad suprema, perversidad intrínseca: sus propias determinaciones esenciales incluyen, subsumen, vida ajena no-pagada. La existencia del capital (hablando en simbología hebrea, que Marx utiliza frecuentemente) es ‘sangre’ o ‘vida’ del trabajador acumuladas” (DUSSEL, 2010, p. 453-454).

própria: só lhe restam as próprias mãos como possibilidade concreta de reproduzir sua corporalidade vivente e suas necessidades tanto fisiológicas quanto culturais²¹⁹.

Essa primeira dimensão do trabalho vivo é particularmente fecunda para Dussel, uma vez que se centra no trabalhador como *pauper*, isto é, como o pobre já reivindicado como elemento externo da filosofia da libertação nos escritos anteriores do filósofo argentino-mexicano²²⁰. Aqui sua identificação do pobre é meticulosa e se desdobra em dois momentos específicos da descrição marxiana: o pobre *ante festum* (ou a exterioridade por anterioridade histórica) e o pobre *post festum* (DUSSEL, 2010, p. 469-474). Certamente, a celebração mencionada não é nenhuma reprodução comunitária da vida humana por meio de eventos cerimoniais que rompem com a cotidianidade, mas sim a “‘fiesta’ orgiástica del capital” (DUSSEL, 2014, 7.21, p. 5).

No caso, o *ante* refere-se ao passado que antecede à formação do capitalismo (um percurso complexificado por Marx e que é feito principalmente para compreender a distinção entre a socialidade capitalista e a comunitariedade heterogênea dos outros modos de apropriação²²¹), quando as pessoas ainda se distribuíam em relações minimamente comunitárias e pelas quais tinham acesso aos meios de trabalho e subsistência sem necessitar da mediação do capital: “antes del capital había vida, y había formas de relacionarse, había producción y

²¹⁹ Aqui, estamos diante de uma despossessão e de uma desnudez radicais: a pessoa está sem matéria prima, sem instrumento de trabalho, sem propriedade do produto por ele produzido, mas também sem uma comunidade e condições de produzir por conta própria. Aqui, estamos diante daquela completa liberdade que Marx nos descreve no capítulo XXIV do livro I d’*O Capital*: o trabalhador livre de todos os vínculos de dominação feudais, mas também de qualquer acesso à terra e possibilidade de reproduzir sua subsistência por conta própria (MARX, 2013, l. 1, cap. 24). Em um plano ilustrativo estético-analógico, poderíamos lançar mão dos versos de Victor Jara, que dão uma dimensão desse processo de desnudez absoluta, do desenraizamento de não ter um lugar na terra, que culmina em apenas poder contar com as próprias mãos para sustentar-se: “Quién me iba a decir a mí./ cómo me iba a imaginar/ si yo no tengo un lugar/ en la tierra./ Y mis manos son lo único que tengo/ y mis manos son mi amor y mi sustento” (JARA, 1972).

²²⁰ No seu livro *Método para una filosofía de la liberación*, que é sua mais meticulosa resposta à ontologia hegeliana e sua descrição mais profunda até então de sua analética, Dussel inicia o parágrafo 26 (justamente aquele no qual apresenta o método analético) com o seguinte trecho: “Levinas habla siempre del otro como lo ‘absolutamente otro’. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes” (DUSSEL, 1974, p. 181-182, destaques nossos)

²²¹ Mesmo em sociedades hierárquicas, como no modo de apropriação asiático, a apropriação das condições objetivas de vida era comunitária e o sujeito produtor tinha direito a trabalhar por ser membro da comunidade (DUSSEL, 2010, p. 327-328). Além disso, essa pesquisa de Marx dinamita imediatamente a ingênua linha histórica traçada pelo materialismo histórico-dialético da passagem da comunidade primitiva ao escravismo, dele ao feudalismo e, deste, ao capitalismo. Não apenas por seu conteúdo ser diferente, mas principalmente pelo movimento de atualização da teoria marxiana, que, por um lado, dá ênfase na distinção entre social e comunitário e, por outro, começa a colocar em xeque qualquer possibilidade de visualização evolucionista simplista da realidade (ou seja, põe a lógica evolucionista em dúvida como um todo). Com o posterior diálogo com os populistas russos, essa tendência de complexificação será mantida e, deste modo, o argumento do etapismo materialista-dialético ficará ainda mais enfraquecido.

reproducción” (ORTEGA, 2018a, p. 63). Por isso, o primeiro pobre identificado por Dussel é justamente o sujeito comunitário expulso de uma forma de vida que não era atrelada ao processo de valorização do valor, com destaque especial para o camponês ou produtor rural que é dissociado de sua terra (mas também das condições materiais de produção, do acesso aos meios de consumo e da própria necessidade de seu trabalho) e vê-se em uma desnudez absoluta: sem laços, sem vínculos e sem poder reproduzir sua vida por conta própria, obrigado a vender-se para não morrer de fome²²² (DUSSEL, 2010, p. 336-337).

Sobre a exterioridade posterior ao banquete insaciável de valorização capitalista, Dussel aborda o pobre constituído após o processo de valorização do valor por meio da exploração do trabalho vivo, cuja principal faceta está presente na miséria e sofrimento daquela população que é tornada inutilizada para a lógica do capital, que Marx chamará, n’*O Capital*, de superpopulação relativa ou exército industrial de reserva²²³ e, em outros momentos, será referida continuamente como uma “massa popular”²²⁴ (DUSSEL, 2010, p. 371). Trata-se do pobre, desocupado, sem trabalho e sem condições de reproduzir sua vida, mas desta vez não porque foi expulso de condições comunitárias prévias e sim porque foi inserido no processo de

²²² “A ese hombre, que violentamente coaccionado por condiciones objetivas que disolvieron sus relaciones de apropiación con la tierra, los instrumentos y los otros hombres, presente en su propio cuerpo ante el capitalista, sólo le resta, para no morir de hambre, venderse a sí mismo, vender su capacidad de trabajo por un cierto tiempo” (DUSSEL, 2010, p. 487).

²²³ Essa categoria é empregada por Marx (2013) nos pontos 3 e 4 do capítulo 23, nos quais diferencia as noções de superpopulação flutuante, latente e estagnada. Cumpre lembrar que essas passagens de Marx inspiraram uma longa discussão na América Latina sobre a miséria da população de nosso continente, da qual podemos destacar a formulação de conceitos como os de massa marginal (KOWARICK, 1979, NUN, 2001, QUIJANO, 1994) ou de subproletariado (SINGER, 1981). No caso, tratam-se de reflexões importantes não apenas para a visualização da exterioridade filosófica dos pobres, mas também para a compreensão dos movimentos populares contemporâneos, como se pode perceber em Braga (2012), que faz um balanço desse debate para propor sua própria categoria de precariado, ou em Goulart (2012) e Oliveira (2011), que usam respectivamente as teorias sobre o subproletariado e sobre a massa marginal para analisar movimentos de luta por moradia. Em García Linera esse tema também é abordado, mas desde uma valorização da cultura comunitária atrelada à existência urbana precária discernível entre o operariado boliviano: “a diferencia de lo estudiado por Bourdieu en Argelia donde el deterioro de la sociedad tradicional dio lugar a un subproletariado desorganizado, atrapado en redes clientelares y carente de autonomía política”, em uma tese semelhante à levantada por Singer, diga-se de passagem, “el deterioro creciente de la estructura económica tradicional de la sociedad rural y urbana ha dado lugar a un fortalecimiento de los lazos comunitarios como mecanismos de seguridad primaria y reproducción colectiva.” (GARCÍA LINERA, 2009b, p. 389).

²²⁴ Essa terminologia é central para a leitura que Dussel faz de Marx, uma vez que permite mais uma conexão do texto dos *Grundrisse* com as problemáticas já antes tomadas como centrais da filosofia da libertação. Isto é, reemerge a preocupação com o povo (o que rendeu anteriormente a Dussel a pecha de “populista”), mas desta vez desde uma interpretação elogiosa de Marx e que percebe na descrição da superpopulação de reserva um interessante paralelo com a situação das maiorias exploradas e marginalizadas da América Latina. Essa dimensão do popular nunca será abandonada por Dussel, seja na própria trilogia, quando traz Fidel Castro à baila para conceituar a noção de povo (DUSSEL, 2010, p. 558), seja em obras posteriores, das quais destacamos o papel central que o conceito de povo, como “bloco social dos oprimidos”, assume em suas *20 Teses sobre Política* (Cf. DUSSEL, 2007, p. 94). Ao mesmo tempo, esse debate assume centralidade na própria dimensionalidade do direito insurgente, uma vez que uma noção semelhante do povo tornado adjetivo é usada para descrever os movimentos populares como motor de qualquer transformação social e critério da prática teórico-política (Cf. CAMACHO, 1987, p. 218 e PAZELLO, 2021a).

acumulação do capital (seu trabalho foi subsumido, tornado trabalho como capital) e, como resultado disso, foi esfalfado até não conseguir recuperar suas forças vitais²²⁵, de modo a ser substituído por outra parcela da superpopulação que está sempre disponível, às margens do capital como fundo de reserva para reiniciar o movimento da exploração (DUSSEL, 2010, p. 473).

Paradoxalmente, há também um elemento positivo nessa exterioridade do trabalho vivo, que consiste no fato de que essa vida completamente dissociada dos meios para se reproduzir ainda assim contém em si a potencialidade de criar tanto valor de uso quanto valor (a subjetividade do trabalhador é “a fonte viva do valor” [MARX, 2011]). Suas mãos, que são a única coisa que tem, são capazes de produzir tanto uma bíblia quanto uma garrafa de cachaça, tanto as tarefas mais prosaicas e cotidianas quanto a mais transtornante expressão artística²²⁶. São essas mesmas mãos, as quais têm a capacidade de construir uma escola ou demonstrar afeto²²⁷, que são subsumidas ao Ser do capital como valorização de valor, transformando-se trabalho vivo em força de trabalho tornada engrenagem do processo geral de produção, isto é, trabalho como capital, mero capital variável, parte da composição orgânica desse processo incessante de acumulação. Poderíamos dizer que aqui estamos diante do pobre como exterioridade abstrata essencial ao capital, como a existência subjetiva do trabalhador desde a sua carnalidade mesma e sua capacidade de criadora ainda-não tornada capital, é o não-capital em sua essencialidade mais pura, porquanto representa a possibilidade de criar valor, mas ainda não é valor (DUSSEL, 2010, p. 471-472).

²²⁵ Perceba-se aqui a íntima conexão desse desenvolvimento com o conceito de superexploração da força de trabalho como uma forma de acumulação originária ou expropriação do fundo de vida do trabalhador, o qual trabalhamos no ponto 1.2.3. Ademais, Cf. OSORIO, 2013.

²²⁶ Note-se aqui um prenúncio de Echeverría que conscientemente trazemos à baila, desde uma interpretação do trabalho humano como ato comunicativo que produz significados culturais dentro de uma comunidade. Com a oposição entre reprodução da cotidianidade e transcendência artística (algo nem um pouco externo a Marx, uma vez que a comunidade de pessoas livres é atravessada pela predominância do tempo livre para atividades artísticas e científicas, por exemplo [DUSSEL, 2010, p. 500]) remetemo-nos ao ensaio *El juego, la fiesta y el arte* (ECHEVERRÍA, 2000, p. 189-193).

²²⁷ Utilizamo-nos neste momento de um poema de Roberto Fernández Retamar que capta o processo de recuperação dessa potencialidade criadora do trabalho em um contexto de reconstrução socialista quando narra a experiência de um intelectual engajado que se põe a construir uma escola comunitária: “Con las mismas manos de acariciarte estoy construyendo una escuela/ Llegué casi al amanecer, con las que pensé que serían ropas de trabajo/ pero los hombres y los muchachos que en sus harapos esperaban/ todavía me dijeron señor./ [...] y me eché a aprender el trabajo elemental de los hombres elementales/ Luego tuve mi primera pala y tomé el agua silvestre de los trabajadores/ y, fatigado, pensé en ti, en aquella vez/ que estuviste recogiendo una cosecha hasta que la vista se te nublaba/ como ahora a mí.” (RETAMAR, 1989, p. 44). Há no trecho uma síntese complexa entre as diversas potencialidades do trabalho humano e os desafios de resgatá-lo comunitariamente, rompendo com a divisão social do trabalho e construindo uma versão integral de humanidade que não separa, cinde ou subsume essa múltipla potencialidade do ser humano físico-corporal, artístico-cultural e afetivo-pessoal, tal como se vislumbra no poema.

Esses três momentos, então, entrelaçam-se em uma alteridade que fala desde o passado (identifica formas anteriores e comunitárias de apropriação), desde o presente (seja desde a exterioridade mesma do trabalho vivo, seja desde a exterioridade pós-festa do pobre e marginalizado) e, adicionamos aqui, uma possível exterioridade futura reivindicada por Dussel, que é a utopia da livre associação do trabalho por meio de uma organização comunitária e uma planificação socialista centrada na reprodução da vida humana (e não em um acréscimo incessante das taxas de produção)²²⁸. Neste sentido, parece-nos que qualquer exposição sobre o não-valor dusseliano é eminentemente incompleta se não abordar a sua concepção de *comunidade*²²⁹.

Nesse momento, cabe ressaltar que em Dussel a oposição direta da organização comunitária da vida no modo de apropriação capitalista é à própria organização social. Marx lança mão de uma oposição comunidade-sociedade (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) que reproduz facetas do romantismo alemão dos fins do século XIX²³⁰. No entanto, não basta identificar essas influências, uma vez que é possível notar nesse antagonismo um movimento próprio que, por um lado, desvela contornos essenciais da sociabilidade do capital e, por outro, fornece

²²⁸ “Esta utopía es un ‘más allá’ del horizonte ontológico, del ser del capital. La totalidad del capital es superada por un ámbito que trasciende su fundamento. Si la ontología piensa el ser (y la crítica de la economía política capitalista es por ello una ‘ontología económica’), la crítica del ser se efectúa desde una alteridad. Exterioridad anterior [...], del pasado de modos más primitivos de apropiación; desde la exterioridad presente (el trabajo vivo [...]; o el pauperismo: [...] este último como fruto del capital), o desde la alteridad futura: otro mundo que se aspira, espera, propone e imagina como alternativa al presente, injusto, perverso. La utopía futura [...] es así el polo afectivo, tendencial [...] que moviliza la acción. El oprimido, alienado, subsumido en el capital, tiene así un ‘proyecto de liberación’ que crea el fundamento para una praxis revolucionaria de liberación” (DUSSEL, 2010, p. 498).

²²⁹ Essa mesma percepção é asseverada por Ortega (2018a, p. 66): “el trabajo vivo no es sólo la capacidad, la potencialidad, la corporalidad de un individuo, el concepto indica la no-escisión entre necesidades (sujeto corporal necesitado de alimento, de vestido, de diversión, de placer) y de capacidades, pero dicha no-escisión, dicha unidad, sólo es posible en comunidad. [...] La distinción que Dussel encontrará en su estudio sobre los *Grundrisse* y que continuará en su propia obra es la del trabajo social y el trabajo ‘comunitario’ [...]. Considero que es una distinción básica para entender la politicidad del concepto de trabajo vivo”. Outro autor que interpreta o trabalho vivo desde o sujeito vivo em uma comunidade de produção é Ludwig (2022, p. 123-124). Ênfase semelhante é colocada por Martín (2019), mas desde a análise principalmente da *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão* (DUSSEL, 2000) e das teses sobre política (DUSSEL, 2007), quando o papel da comunidade como “comunidade de vida” (em contraposição à mera comunidade de comunicação de Apel e Habermas) ou como “comunidade de vítimas” que, agindo como *povo*, recupera a *potentia* original da política e realiza transformações profundas na arquitetura do poder institucional. No entanto, para ressaltar a centralidade desse conceito no discurso dusseliano, talvez seja mais profícuo adendar seus textos sobre Marx com outro livro publicado na mesma época: *Ética Comunitaria* (DUSSEL, 1986, p. 38), que, independentemente de ser marcada por um forte discurso teológico, é exemplo patente do protagonismo da noção de comunidade em sua ética da libertação. Aqui, social e moral representam a ordem posta capitalista, enquanto ético e comunitário apontam o sentido transcendental da exterioridade: “las palabras ‘social’ vigente, ‘socialidad’ y aun ‘sociedad’ tendrán una significación restringida, negativa, e indicarán lo ‘mundano’, la condición del individuo, el trabajo, etc., dentro del orden vigente de dominación, de pecado. Por el contrario, ‘comunitario’ o ‘comunidad’ indicarán el cara a cara de personas en la relación de justicia. Un orden utópico que permitirá criticar lo ‘social’ vigente”.

²³⁰ Para um contexto dessa oposição no romantismo alemão, especialmente a partir do ensaio seminal de Ferdinand Tönnies (*Comunidade e Sociedade*), Cf. LÖWY, 1979, p. 30-35, LÖWY; SAYRE, 1995, p. 109-110.

elementos para visualizar a utopia comunitária que anima a visão de alternativa marxiana ao capitalismo, em especial a partir da famosa proposta de uma “associação de homens livres”²³¹. Quanto ao primeiro passo, Dussel (2010, p. 120-121) é cirúrgico ao enfatizar o caráter social da produção como um elemento central para a valorização do valor especificamente capitalista. Aqui, a socialização entre os diversos seres humanos aparece sempre mediada pelo intercâmbio de coisas²³², o trabalho é coletivo e cooperativo (no sentido de que há uma divisão dos diversos processos da produção entre diferentes pessoas), mas os trabalhadores não produzem em comunidade: estão abstratamente isolados e coisificados, completamente sem controle do próprio processo de trabalho (não apenas formal, mas material e realmente²³³) (DUSSEL, 2010, p. 495-496). Para além disso, visualizam a si mesmos como subjetividades livres que entraram no mercado para vender a única mercadoria que lhes resta (a sua própria força de trabalho) e, portanto, sujeitam-se a um quefazer alienado, a um mero realizar de uma tarefa simples em uma fábrica dentro da qual eles não têm conhecimento do processo total de fabricação do produto que eles mesmos criam e nem conseguem reconhecer no trabalhador ao seu lado um Outro digno de um autêntico encontro face-a-face²³⁴. Ou seja, o produto, construído socialmente, é

²³¹ Aqui, referenciamos particularmente as passagens contidas no final do ponto sobre o caráter fetichista da mercadoria n’*O Capital* (MARX, 2013, l. 1, cap. 1). Para comentários acerca dessa concepção esboçada no livro primeiro da crítica marxiana à economia política, Cf. HUDIS, 2013, p. 147-182, CHATTOPADHYAY, 2021, p. 111-138, CHATTOPADHYAY, 2018, p. 27-62.

²³² “Las personas se ‘socializan’ sólo en el intercambio de cosas [...]. La ‘ley del valor’ rige la socialidad humana. El individuo ha sido subsumido en la totalidad del capital y se le asignan dos funciones: la producción de mercancías y la compra de las mismas. Fuera de la fábrica y el mercado el hombre retorna a su aislamiento abstracto; a su soledad improductiva. De todos modos, ‘su producción no es inmediatamente social, no es el fruto de una asociación que reparte en su propio seno el trabajo. Los individuos están subordinados a la producción social que pesa sobre ellos como una fatalidad’” (DUSSEL, 2010, p. 495). Cabe aqui citar a tradução brasileira dos *Grundrisse*, destacando também o contexto da passagem citada por Dussel: a resposta ao limitado socialismo ricardiano de Darimon, que pretendia pensar a sociedade de transição com base em livres-trocas a partir da proposta de criação de um banco de bônus-horário. “A própria necessidade de primeiro transformar o produto ou a atividade dos indivíduos na forma de valor de troca, no dinheiro, e o fato de que só nessa forma coisal adquirem e comprovam seu poder social, demonstra duas coisas: 1) que os indivíduos produzem tão somente para a sociedade e na sociedade; 2) que sua produção não é imediatamente social, não é o resultado de associação que reparte o trabalho entre si. Os indivíduos estão subsumidos à produção social que existe fora deles como uma fatalidade; mas a produção social não está subsumida aos indivíduos que a utilizam como seu poder comum. Logo, não pode haver nada mais falso e insípido do que pressupor, sobre a base do valor de troca, do dinheiro, o controle dos indivíduos reunidos sobre sua produção total, como aconteceu acima com o banco de bônus-horário.” (MARX, 2011).

²³³ Por certo, não há nos *Grundrisse* ainda uma divisão plenamente delineada da distinção entre subsunção formal e material do trabalho ao capital (recordemos que ela se dará mais precisamente no assim-chamado *Capítulo 6 Inédito* d’*O Capital*). No entanto, Dussel já adianta essa conexão entre cooperação (tema trabalhado no capítulo 11 do primeiro livro da crítica da economia política), caráter social do trabalho e organização científica da produção, o que, enfim, nos ajuda a compreender a mútua determinação entre socialidade do trabalho e as mudanças materiais no processo de subsunção especificamente capitalista (DUSSEL, 2010, p. 366). Para outros momentos em que o autor antecipa a discussão sobre a subsunção real, Cf. DUSSEL, 2010, p. 401, 490.

²³⁴ “La relación entre personas ya no se cumple en la ‘proximidad’ del cara-a-cara, ni siquiera como acontecía en los modos de apropiación más primitivos gracias a que el ‘individuo natural o históricamente ampliado en la familia o en la tribu (y luego en la comunidad), se reproduce sobre bases directamente naturales’ [...], comunitarias, sociales. Ahora en cambio la ‘socialidad’ se ha cosificado (alienado)” (DUSSEL, 2010, p. 494).

visto como resultado da ação de “assalariados abstratos solipsistas” cujo encontro apenas pode se dar no mundo da circulação, quando há o momento de troca mercantil²³⁵. Portanto, termos como sociedade e social no Marx dusseliano representam uma “posição perversa, deformada, anti-humana”: uma dimensão da divisão social do trabalho operada pelo capital como processo de valorização do valor (DUSSEL, 2010, p. 495).

Por sua vez, a afirmação da comunidade como dimensão constitutiva do que estamos chamando de não-valor perpassa, como vimos anteriormente, pelo reconhecimento da exterioridade presente nos modos de apropriação comunitários prévios a um cenário de generalização dos entes capitalistas (re)funcionalizados de acordo com a lógica de valorização do valor. No caso, Dussel reivindica a produtividade comunitária não apenas no sentido de que em modos de vida não-capitalistas não havia a separação dos trabalhadores de seus meios de trabalho (o que culminaria em poucas opções para além do discurso romântico de retorno ao passado), mas sim desde uma recepção criativa que engloba tanto o controle efetivo que as pessoas teriam de sua própria produção quanto a adaptação desse princípio às novas descobertas técnico-materiais, implicando uma planificação comunitária voltada especialmente para a redução do tempo de trabalho necessário para reproduzir a vida e para um consequente incremento do tempo livre da humanidade destinado à realização das atividades superiores²³⁶ que, para Marx, são as que hão de garantir o pleno desenvolvimento da individualidade e das potencialidades de cada um²³⁷ (DUSSEL, 2010, p. 122-124, 133, 145, 233, 407-408).

É daqui que emerge o complexo entrelaçamento que mencionamos anteriormente entre exterioridade passada, presente e futura: “el pasado comunitario originario es lanzado como su desarrollo futuro” (DUSSEL, 2010, p. 497). Qual não será nosso assombro ao ver, neste raciocínio específico, um resgate daquelas “categorias naturais” associadas à manutenção da socialização da produção, tal como encontramos no Pachukanis exposto no ponto 3.1.2.! Assim,

²³⁵ “Es decir, como el origen del producto no es una comunidad de hombres realmente libres, sino asalariados abstractos solipsistas que adquieren su socialidad en la ‘misma circulación’, y sólo en ella, el ámbito de la circulación es el horizonte ontológico de constitución de socialidad en el capitalismo” (DUSSEL, 2010, p. 133).

²³⁶ Em Marx, essa noção de atividades superiores às quais os trabalhadores poderiam se dedicar são normalmente as formas de expressão artística, os empreendimentos científicos ou, melhor ainda, aquelas que são feitas por elas mesmas (trabalho livre que suplanta o trabalho necessário), isto é, pela capacidade de construir a individualidade de quem a faz: “For Marx, as for his mentor Aristotle, the good life consists of activities engaged in for their own sake. The best things are done just for the hell of it. We do them simply because they belong to our fulfillment as the kind of animals we are, not out of duty, custom, sentiment, authority, material necessity, social utility or fear of the Almighty.” (EAGLETON, 2011, p. 124). Aqui estão inclusos também os momentos de ócio (DUSSEL, 2010, p.408-409) e de celebração comunitária (DUSSEL, 2010, p. 500).

²³⁷ “Marx piensa, entonces, que en la sociedad futura, la utopía que se constituye como un horizonte crítico –que no es ideología ni mito sino límite racional que funda la criticidad ante lo dado–, es la de la plena realización de la individualidad en la responsable comunitarización de toda la actividad humana; utopía que tiene, en el desarrollo de la humanidad presente, sus condiciones de posibilidad” (DUSSEL, 2010, p. 496).

Dussel (2010, p. 493) é capaz de questionar ontonegativamente a forma-valor e a forma-social desde a “utopia comunitária dos Grundrisse”. Logo, o trabalho vivo só pode ser corretamente pensado como não-valor e como exterioridade alternativa ao modo de existência capitalista se atrelado a uma comunidade de pessoas livres (DUSSEL, 2010, p. 511). Neste sentido, o reino da liberdade da organização do trabalho para garantir a reprodução da vida e o pleno desenvolvimento das pessoas em todas as suas potencialidades emerge como um projeto final que anima o discurso anticapitalista dusseliano. Esta é a utopia concreta encarnada na imagem de uma *fiesta* latino-americana, a qual serve, enfim, como aquele para-além do capital que não se deve abrir mão em nenhuma hipótese. Ou seja, é uma máxima ética que não se comercia (eis um antimerchantilismo que nos remete imediatamente ao antinormativismo dos críticos da forma jurídica!), tal como Dussel escreve no final de sua obra:

El “Reino de la libertad” es proyectado hacia el futuro. Ahora y aquí es “nada”, “nada plena”, el más-allá (jenseit) (en griego: metá) del horizonte (fysis: lo “meta-físico”) del capital. El Reino de la libertad, del tiempo libre, de una asociación de individualidades libres, con poco tiempo de trabajo necesario para producir lo necesario para la vida y la civilización –gracias a la tecnología, gran maquinaria, automatización, máquina total–, y máximo tiempo empleado para las “actividades superiores”, materiales y espirituales, es una sociedad “sin clases”. No habrá “pobres” porque no habrá necesidad de aumentar el plusvalor, el plustempo. Pleno empleo, plena producción, pleno consumo: fiesta (DUSSEL, 2010, p. 500).

Sigamos nuestro camino pues, el del pueblo latinoamericano que ha entrado en una etapa gloriosa de su historia, la de su emancipación de la alienante subsunción que el capital operó sobre sus vidas, sus culturas, sus alegrías y fiestas, su dignidad, que es su sangre, la de sus héroes y mártires, con la que no se comercia (DUSSEL, 2010, p. 571).

Portanto, em *A produção teórica de Marx*, temos a formulação do problema do não-valor em seus contornos fundamentais, isto é, como uma exterioridade à lógica da ontologia do valor que podemos vislumbrar desde a experiência do trabalho vivo e da existência comunitária como a única organização capaz de libertar seu ímpeto criativo. Nas obras seguintes, Dussel irá aprofundar essa percepção e embasar-se de maneira mais aprofundada no texto marxiano. Por isso, veremos a seguir como esse núcleo crítico basilar se desenvolve desde a leitura dos *Manuscritos de 1861-1863*.

2.2.2. A exterioridade da ciência antifetichista: a contradição entre forma-valor e não valor em ‘Hacia un Marx Desconocido’

Em *Hacia un Marx Desconocido*, percebemos uma continuidade dos principais argumentos esboçados no primeiro livro. Não seria exagero, portanto, dizer que o central da

trilogia enquanto postulação das problemáticas de investigação já está dado em *A produção teórica de Marx*. Há, primeiramente, uma reincidência da compreensão da ontologia da forma-valor como uma análise do Ser do valor como essência e fundamento dos diversos entes que lhe orbitam, formando, portanto, a totalidade do capital como processo de valorização incessante, com uma ênfase profícua na avaliação de que a essência desse movimento é sua *relação social* e qualquer interpretação sua que não seja embasada nessa relacionalidade há de cair ora ou outra em fetichismo²³⁸. Ademais, subsiste a diferenciação filosófica entre essência-aparência, profundidade-superfície e fundamento-fenômeno²³⁹, a qual, cumpre dizer, assume papel central no texto, uma vez que é a passagem metodicamente rigorosa e sem saltos entre esses diversos planos que constitui a particularidade da noção de ciência antifetichista evocada por Marx²⁴⁰. Aliás, como primeira adição inovadora identificada nos *Manuscritos de 1861-1863*, aparece a percepção rigorosa da distinção entre mais-valor e lucro, dois elementos cuja relação só pode ser compreendida a partir de um resgate do quefazer ontológico que opera com a unidade do diverso entre a essência profunda (o mais-valor) e suas formas de manifestação no concreto, seu fenômeno superficial aparente (o lucro), comumente confundido com sua dimensão essencial pela economia política clássica de Smith e Ricardo²⁴¹.

Todavia, Dussel identifica uma categoria central de inovação dentro do conjunto de textos por ele analisados, a qual configura um autêntico avanço científico dentro do quadro geral da crítica da economia política, permitindo-a interpretar âmbitos mais concretos de análise: trata-se da proposição do preço de produção como novo centro gravitacional da percepção do valor de troca. Ele representa um termo que será incontornável para a compreensão do livro III d'*O Capital*, bem como é uma importante mediação para pensar o

²³⁸ “Estamos ahora en presencia de un pensamiento central de Marx: el valor es relativo en todos sus aspectos: sea por el trabajo vivo que es su fuente creadora, sea por su determinación de vendibilidad -con respecto al comprador-, sea por su propio estatuto -en cuanto trabajo social objetivado, materializado. El valor nunca puede ser ‘absuelto’ (absoluto) de respectividad. Su esencia es ‘relación social’. Absolutizarlo es el primer momento de la fetichización del capital como tal, en su ser más fundamental” (DUSSEL, 1988, p. 215). Sobre a interconexão entre a ausência de disposição de perscrutar relacionalmente a economia política e o fetichismo, Cf. DUSSEL, 1988, p. 293-294.

²³⁹ São diversas as passagens em que Dussel reitera a compreensão ontológica do movimento da forma-valor, operando sempre com as categorias como ôntico-ontológico, aparência-essência, fenômeno-fundamento, manifestação, modo de aparição, etc. Como exemplos, Cf. DUSSEL, 1988, p. 27-29, 41, 76, 113, 125, 145, 214, 215, 242, 290, 293, 365.

²⁴⁰ Para alguns momentos em que Dussel cita a ciência como processo de passagem de categorias sem saltos e desenvolvidas logicamente, Cf. DUSSEL, 1988, p. 227-228, 293-294, 300.

²⁴¹ Sobre a diferenciação entre lucro e mais-valor, Cf. DUSSEL, 1988, p. 21-22, 112-113, 136, 191, 194, 244-245. Cumpre destacar que esse discernimento foi talvez o resultado principal obtido por Marx em suas resenhas críticas da economia política que lhe era coetânea, como se pode perceber nos manuscritos da obra denominada *Teorias da Mais-Valia*. Aqui, cabe referenciar a centralidade da percepção em Marx de que a falha da economia burguesa consistia justamente em sua incapacidade de apreender o mais-valor enquanto tal, sempre imiscuindo-o às suas formas de aparição superficial no plano da circulação (o lucro ou a renda) (DUSSEL, 1988, p. 110).

funcionamento do valor no âmbito mais concreto da delimitação da distribuição do mais-valor entre diversos capitais individuais, ramos e nações (não é à toa que o tema do preço de produção é central para a teoria marxista da dependência²⁴²) que estão em concorrência. Logo, interessamos mais propriamente o elemento filosófico e ético contido no preço de produção (a concorrência nivela a taxa de lucro e, com isso, determina a distribuição do mais-valor produzido globalmente, de modo a fomentar uma transferência de valor dos capitais com menor composição orgânica àqueles que têm maior desenvolvimento tecnológico e participação do capital constante) do que a sua capacidade específica de prever quantitativa e matematicamente o preço real que cada mercadoria assumirá no mercado mundial²⁴³. A tese central defendida por Dussel é a de que, dentro dos diversos planos de funcionamento do valor²⁴⁴, mantém-se a percepção de que o movimento do Ser do capital opera desde a exploração do mais-valor, isto é, desde a subsumção do trabalho vivo ao processo de valorização do valor. Logo, apenas a visualização dessa exterioridade do não-valor é que permitirá explicar os momentos fundados e mais concretos da economia política burguesa, como a taxa de lucro, o preço de produção e a distribuição dos lucros entre os diversos capitais que compõem a totalidade desse movimento. Em outras palavras, toda a empreitada marxiana continua sendo lida dusselianamente desde a chave do trabalho vivo como fonte criadora de valor e em contradição com o capital como trabalho passado e coagulado²⁴⁵.

²⁴² Sobre o preço de produção, Cf. MARX, livro III, cap. 9, 2017, CARCANHOLO, 2013a, p. 33-62, CARCANHOLO, 1991, p. 75-76. Para exemplos de sua utilização pela Teoria Marxista da Dependência, Cf. MARINI, 2008a, p. 156-158, MARINI, 2012, LUCE, 2018, p. 37-38. Para visualizar as passagens em que o próprio Dussel reitera a temática do preço de produção, Cf. DUSSEL, 1988, p. 161, 163, 194, 244-245, 316.

²⁴³ Tal como Dussel afirma em suas *16 Teses de Economia Política*, o problema da constatação empírica exatamente quantitativa da passagem do valor ao preço de produção fica a cargo dos economistas (e, neste sentido, há longos debates sobre o problema da transformação do valor em preço de produção, Cf. KLIMAN, 2007, MOSELEY, 1998, REUTEN, 2018, HONKANEN, 2020, SAAD FILHO, 2002, p. 81-92, CARCANHOLO, 2013a), mas, como se trata de uma ideia regulativa que explicita a lógica da sociedade burguesa, ainda tem valor ético e filosófico mesmo que não seja empiricamente verificável (DUSSEL, 2014, 6.63, p. 12).

²⁴⁴ Seguimos a interpretação de Grespan (2019, p. 45-47), que destaca a simultaneidade entre valor, preço de produção e preço de mercado. As diversas formas de aparição do preço "se estabelecem de um só golpe" e são atravessadas pela cruenta disputa por mais-valor entre os diversos capitais, ramos e nações concorrentes. Assim, "é pelo efeito dos desvios que elas se confirmam" e, conseqüentemente, "valores e preços são formas distintas da mesma relação social, simultaneamente realizadas". Logo, todos esses planos de determinação do preço contribuem para o central: a determinação concreta da divisão do trabalho entre unidades produtoras cujo trabalho vivo é explorado. No mesmo sentido, Carcanholo (2017) assevera corretamente que é impossível compreender o significado mais profundo da teoria do valor de Marx sem ter consciência desses três níveis de abstração da lei do valor.

²⁴⁵ "Todo Marx se resume en el descubrimiento de la exterioridad del trabajo vivo como la fuente creadora del valor [...], y, por ello, en la denuncia de la pretensión fetichista del capital, sólo trabajo objetivado o pasado, que afirma crear valor desde sí mismo. [...] Todo el 'desarrollo' del discurso de Marx como ciencia parte de la contradicción fundamental del 'trabajo pasado (*vergangen Arbeit*)' que domina al 'trabajo vivo' [...]. La pura existencia cósmica (*sachlich*) del trabajo pasado niega al trabajo vivo, de donde emerge 'la esencia del capital' [...]. Es la 'mistificación, el mundo invertido puesto de cabeza' [...], donde lo objetivo aliena fetichistamente a lo subjetivo" (DUSSEL, 1988, p. 243).

Neste sentido, mantemos a passagem ocorrida anteriormente: da percepção do capital como uma totalidade cônica em movimento, sua crítica só pode ocorrer desde o ponto externo propiciado pelo trabalho vivo. Este é a exterioridade que explica a transformação do dinheiro em capital (DUSSEL, 1988, p. 58, 228), o não-valor que existe para além da ontologia capitalista e que é sua fonte criadora de mais-valor quando subsumido²⁴⁶. Aqui, sua exposição não se centra apenas na distinção entre a capacidade de trabalho e o trabalho em si (DUSSEL, 1988, p. 65-69), mas também na ênfase de que o trabalho vivo não é o trabalho assalariado como força produtiva: este é o momento em que a fonte criadora de valor aterrissa no papel de ente, subsume-se, torna-se trabalho como capital; aquele é a sua fase ainda-não tomada pelo ciclo do valor²⁴⁷. É, em suma, aquela corporalidade pessoal que não pode ser reduzida meramente ao quantitativismo do processo de acumulação: não é à toa que Dussel enfatiza tanto sua noção de pessoa, de corporalidade em carne e osso, em músculos e desejos, de modo a levantar a oposição entre trabalho vivo e morto, entre a carne quente do trabalhador e o ferro frio da máquina, entre a vida e a morte agora substantivadas²⁴⁸. Com tudo isso, acaba por reiterar a exterioridade do trabalho vivo desde a dualidade entre e pobreza absoluta e fonte criadora, tal como na passagem mais marcante dos *Grundrisse* para seu desenvolvimento teórico²⁴⁹.

No entanto, para a presente pesquisa também interessa resgatar a continuidade profunda com a temática do antagonismo sociedade-comunidade²⁵⁰. Neste sentido, o trabalho vivo é engolido formal e economicamente²⁵¹ pelo processo de valorização: o trabalho concreto (aquele que produz valores de uso e que é universal) torna-se social e abstrato, a única modalidade de

²⁴⁶ Nessa esteira, Cf. DUSSEL, 1988, p. 62-64, 224, 366-367.

²⁴⁷ Para detalhes dessa distinção, Cf. DUSSEL, 1988, p. 74, 294, 301.

²⁴⁸ Entre os diversos momentos em que o autor recorre a tais imagens, Cf. DUSSEL, 1988, p. 64, 262, 269, 271, 295-296, 305, 372.

²⁴⁹ O trabalhador, tal como na passagem dos *Grundrisse* e como em nosso recurso aos textos de Jara e Fernández Retamar, é ao mesmo tempo um corpo desnudo de todo objeto e a fonte criadora de todo valor. “A los fines de este corto apéndice sólo cabe destacarse la orgánica continuidad de las reflexiones iniciadas en los *Grundrisse* y el retorno al hallazgo fundamental de esos años: el trabajador, el otro que el capital, es un ‘pobre’ en tanto despojado de los medios para realizarse, pero, metafisicamente, es la fuente creadora de todo valor del capital (tanto del ya dado, como del plusvalor futuro). Se produce desde ‘lo mismo’; se crea desde la nada: desde el otro que el capital, desde el no-Capital” (DUSSEL, 1988, p. 370).

²⁵⁰ “Marx muestra aquí -como en los *Grundrisse* que el trabajo ‘social’ (que debe distinguirse del ‘comunitario’ [...]) es aquel trabajo que realiza el ‘individuo aislado’, sin pertenecer a ‘comunidad’ alguna, y que sólo se torna social en la fábrica (pero aun ahí está aislado por la ‘división del trabajo’) o en el mercado (en cuanto vendedor o comprador). La mercancía propiamente capitalista se fetichiza, se mistifica, sufre una inversión, es fruto de ilusiones (ideas que repetirá en el parágrafo 4 del capítulo 1 del tomo I de *El capital*)” (DUSSEL, 1988, p. 30). No mesmo sentido, Cf. DUSSEL, 1988, p. 309.

²⁵¹ Aqui é importante destacar que Dussel (1988) recorrentemente distingue o formal e o material no processo de exploração associando o primeiro às relações pessoa-pessoa e ao momento propriamente econômico, ao passo que conecta o segundo às relações pessoa-natureza e ao momento especificamente tecnológico da produção.

trabalho apta a criar e pôr mais-valor nas mercadorias²⁵². Logo, pode-se dizer que o modo burguês de produzir a vida implica a determinação social do trabalho, sua visualização como processo formal de ordenação de indivíduos isolados e desarraigados de toda comunidade²⁵³. Contudo, o avanço das tropas do capital não se reduz a isso: ele também atinge o coração do processo produtivo e tecnológico, e é neste momento que Dussel aprofunda os seus comentários sobre a subsunção material do trabalho ao capital, de modo a atrelar essa socialidade anti-comunitária à cooperação no chão de fábrica e à introdução da maquinaria que sonega toda forma de autonomia ao trabalhador, implicando uma divisão do trabalho particularmente *social*, na qual o trabalho individual cuida apenas de uma pequena parcela do processo total de fabricação do produto²⁵⁴. Assim, qualquer menção a um caráter social no Marx dusseliano implica a conexão fetichizada entre indivíduos isolados que só se encontram formalmente na

²⁵² “Pero formal, económicamente -es decir práctica, éticamente en la relación persona-persona o en la relación social- el proceso de trabajo (material) es por su parte subsumido en el ‘proceso de valorización (*Verwerthungsprozess*)’. El trabajo concreto, sea cual fuere el tiempo y la formación social, es ahora determinado en cuanto ‘trabajo social’ -en el sentido capitalista del mismo; ya no sólo produce materialmente un producto con valor de uso, ahora pone más valor. Para Marx, no es lo mismo poner valor (diríamos ‘valorar’) que ‘más’ valor, ‘nuevo’ valor: ‘valorizar (*Verwerthung*)’. El trabajo que valoriza es un tipo específico de trabajo: el trabajo ‘social’ (que, como hemos dicho, no es el trabajo ‘comunitario’ pero tampoco el trabajo ‘vivo’ en cuanto tal)” (DUSSEL, 1988, p. 70-71). Logo, o trabalho social é um trabalho abstrato, distanciado de toda comunidade (DUSSEL, 1988, p. 73).

²⁵³ “No hay que olvidar que ser ‘socialmente’ determinado significa no pertenecer a una comunidad de origen, estar desarraigado, aislado, abstractamente individual; dividido igualmente, aislado por la división ‘social’ del trabajo en el taller; y, por último, socializar el propio ser alienado en el mercado gracias a ser poseedor también abstracto de un dinero, que sólo permite consumir mercancías del capital. Ser un trabajo ‘socialmente determinado (*gesellschaftlich bestimmt*)’ significa que es un trabajo subsumido por el capital -aunque no sea subsumido realmente” (DUSSEL, 1988, p. 139). Note-se que o sentido de “ser subsumido realmente” refere-se à conjunção entre subsunção formal e material. Logo, Dussel não remete a um cenário no qual o trabalho não é subsumido de verdade, mas sim a um no qual ele é apenas subsumido formalmente (isto é, por meio das relações pessoa-pessoa, e não por uma mudança no processo material-tecnológico de produção que o afasta da capacidade de gerir autonomamente o ciclo produtivo da mercadoria).

²⁵⁴ Sobre os temas da subsunção material e real, cooperação, socialidade e controle do capital do processo produtivo, Cf. DUSSEL, 1988, p. 93-98, 107, 268-269, 273. Como exemplo da distinção profunda entre comunidade e sociedade desde a introdução da subsunção material, indicamos o trecho a seguir: “Es decir, la división de los trabajos para producir diferentes productos o mercancías para el intercambio nace ya en el neolítico. El productor puede ser parte de una ‘comunidad’ o de una ‘sociedad’ naciendo burguesa. En el capitalismo, siempre, el trabajador es un ‘aislado’ -sin comunidad de base- en la vida, cotidiana (antes y después del trabajo), pero la división del trabajo ‘separa’ en trabajos particulares las ‘partes’ del producto-mercancía. Cada trabajo diferente exige menos especialización, particularidad, y al fin no exige ninguna: es un trabajo puramente abstracto. Desde el neolítico, los productos eran llevados al mercado por el productor de la mercancía como totalidad (unos las mesas, otros los zapatos, etc.). Ahora, en cambio, el trabajo se termina en una ‘parte’ del producto dentro de la manufactura, antes de llegar al mercado. Ningún trabajador produce el producto global, su totalidad, sino una parte abstracta, analíticamente separada. En este segundo caso, la división es ‘social’ en cuanto el capital decide y controla esta ‘separación’ como todo -no cada trabajador-; y del trabajo ‘social’ porque los trabajos particulares proceden de una capacidad de trabajo aislada (antes del trabajo en la vida cotidiana) y reciben su ‘socialidad’ en la unidad abstracta y externa, bajo el control del capital, del taller, en el proceso de producción mismo” (DUSSEL, 1988, p. 97).

esfera do intercâmbio mercantil²⁵⁵ e materialmente dentro de uma divisão do trabalho radicalmente controlada pelo capital.

Em paralelo à dimensão ontonegativa da sociedade, reemerge a reivindicação positiva da comunidade como objetivo final da práxis de libertação latino-americana. Ela é mencionada tanto como critério ético para a crítica dos limites do socialismo real da década de 1980 quanto como elemento que deve guiar a planificação socialista contemporânea²⁵⁶, mas nos parece que seu principal papel é o de enfatizar a radicalidade do projeto levantado pelo autor: a questão não é apenas transferir a propriedade dos meios de produção, eliminar o dinheiro, ou mesmo planificar para libertar o trabalho e permitir a “produção espiritual” (DUSSEL, 1988, p. 151), mas eliminar todo o caráter social e fetichizado que reveste o trabalho na sociedade capitalista (DUSSEL, 1988, p. 45), o que implica a própria reestruturação material da tecnologia econômica e a descoberta de novas conexões formais entre as pessoas que permitam o cara-a-cara para além do intercâmbio mercantil. Nessa toada, Dussel não hesita em atrelar a perspectiva comunitária à sua proposta do povo como categoria que expressa a organização dos oprimidos que transborda os limites da totalidade do capital (isto é, a que não é meramente subsumida por essa ordem ontológica, mas a que a questiona desde um critério ético externo à moralidade vigente):

Con la sola categoría de “totalidad” el oprimido como oprimido en el capital es sólo clase explotada; pero si se constituye también la categoría de “exterioridad”, el oprimido como persona, como hombre (no como asalariado), como trabajo vivo no objetivado, puede ser pobre (singularmente) y pueblo (comunitariamente). La “clase” es la condición social del oprimido como subsumido en el capital (en la totalidad); el “pueblo” es la condición comunitaria del oprimido como exterioridad (DUSSEL, 1988, p. 372).

Assim, o encontro entre trabalho vivo e comunidade mantém-se como dimensão central da exterioridade em Dussel, mas é enriquecida com alguns temas particulares dos manuscritos que o autor se propôs a interpretar, dentre os quais se destacam a noção de ciência em Marx, o surgimento da categoria preço de produção e os prenúncios da discussão sobre subsunção formal e material do trabalho ao capital. Essa linha de raciocínio será mantida a seguir, quando analisaremos a interpretação dusseliana das últimas redações da crítica da economia política marxiana, de modo a, mais uma vez, passar por esses momentos de transcendência analética em contato com os novos desenvolvimentos e descobertas da investigação de Marx.

²⁵⁵ Sobre isso, Cf. DUSSEL, 1988, p. 33, 37.

²⁵⁶ Sobre o tema da planificação comunitária e a sua não presença no socialismo real soviético, Cf. DUSSEL, 1988, p. 90, 204-205, 247, 297.

2.2.3. A essência tornada regra contra o não-valor do trabalho vivo e da comunidade: a contradição entre forma-valor e não valor em ‘El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana’

Diante das redações finais d’*O Capital*, Dussel escreve o livro conclusivo de sua trilogia filosófica²⁵⁷, agregando tanto a terceira (*Manuscritos de 1863-1865*) quanto a quarta redação (a definitiva, se não considerarmos as edições posteriores como novas redações [DUSSEL, 1990, p. 186]) da crítica da economia política marxiana. Nos temas que investigamos, há uma continuidade com os elementos principais que já foram apontados, em especial a percepção do valor como o Ser do capital em processo de valorização e de passagem entre os diversos entes. Obviamente, há uma verticalização das discussões anteriores que acompanha a lapidação que o próprio Marx fez de sua obra. Aqui, o exemplo da forma-valor assume principal relevância, uma vez que o capítulo 1 d’*O Capital*, que parte da mercadoria para aterrisar na delimitação do valor e do fetichismo da sociedade mercantil, foi o texto mais reescrito pelo autor alemão e que passou por vários momentos de discussão pública²⁵⁸. Não à toa, ele foi radicalmente reformulado na segunda edição revisada por Marx, além de assumir novos reparos na tradução francesa²⁵⁹, e é considerado como o último capítulo redigido e publicado de toda a empreitada da crítica da economia política (DUSSEL, 1990, p. 188).

Só nesta segunda é que, por exemplo, a própria fenomenologia do valor marxiana conseguirá diferenciar o valor como tal do valor de troca como uma forma de expressão deste (DUSSEL, 1990, p. 179, 188 e 421), distinção que será reiterada por Marx (2022), por exemplo, nas suas *Glosas Marginais ao Tratado de economia política de Adolph Wagner*. Trata-se de

²⁵⁷ Posteriormente, Dussel escreverá também o livro *Las metáforas teológicas de Marx*, publicado em 1993. Nele, o tema do fetichismo é abordado com mais detalhe, mas em profunda conexão com a discussão teológica. De todo modo, os capítulos dois e três desse trabalho trazem elementos interessantes para aprofundar a nossa discussão (DUSSEL, 1993).

²⁵⁸ Cabe lembrar que Marx inicialmente publicou a sua *Contribuição à Crítica da Economia Política* em 1859, que deveria abordar o início da questão da mercadoria e do valor (MARX, 2008). Como já se mencionou, os *Manuscritos de 1861-1863* pretendiam elaborar a transformação do dinheiro em capital (que seria basicamente o tema do capítulo 4 da segunda edição d’*O Capital*), mas se estenderam em demasia e exigiram um novo recomeço de Marx, que seriam os *Manuscritos de 1863-1865* como o primeiro momento no qual Marx trabalhou com os temas dos três livros quase concomitantemente (DUSSEL, 1990).

²⁵⁹ Sobre as mudanças da edição francesa, é curioso que Dussel não enfatize o efeito profundo que a experiência da Comuna de Paris teve na reformulação das edições d’*O Capital* e, em particular, de sua tradução francófona, algo reconhecido pelo próprio Lênin: “Analisar essa experiência, colher nela lições de tática e submeter à prova a sua teoria, eis a tarefa que Marx se impôs” (LÊNIN, 2011, p. 72). Para exposições que abordam esse tema, Cf. ANDERSON, 1983, p. 72-73, DUNAYEVSKAYA, 2000, p. 92-102. Em um sentido quase contrário (uma vez que reivindica as primeiras edições e aponta as sucessivas modificações como esforços de didatização), Cf. BACKHAUS, 1978, p. 11. No entanto, cumpre lembrar que as revisões implicaram não apenas esforços didáticos, mas também avanços categoriais significativos, como a delimitação entre valor e valor de troca, já muito repetida por nós.

uma visualização que, como já comentamos, está presente em Pachukanis e que é muito ressaltada por Dussel, uma vez que demonstra que há uma apreensão ontológica do capital, que é visualizado desde o movimento relacional que implica distinções entre Ser e ente, essência e aparência (nível da fundamentalidade), abstrato e concreto (nível da complexidade e capacidade de sintetizar múltiplas determinações), fundamento e fenômeno²⁶⁰, de modo a culminar na reiteração do processo de valorização do valor como momento essencial da sociabilidade capitalista²⁶¹. O apontar para essa centralidade faz com que Dussel defina a “lei do valor” em termos surpreendentemente semelhantes ao de forma-valor como forma social nos discípulos de Rubin²⁶²: trata-se da “esencia misma del capital como fundamento que rige, regula u obliga, con la necesidad de la propia naturaleza, al fenómeno de la existencia real del capital, en el capital en general, en todos los capitales individuales o en el capital global (nacional o mundial). Es una relación de la esencia que regula y el fenómeno regulado” (DUSSEL, 1990, p. 427-428). Uma “essência tornada regra”²⁶³ que domina e controla todos os âmbitos da vida humana e cujo funcionamento subsume uma infinidade de entes, mas depende incontornavelmente da *subsunção*²⁶⁴ do trabalho vivo como fonte de criação de valor. Mais uma vez, a interconexão profunda do movimento do capital (ilustrada pela ontologia hegeliana) aos contornos do não-valor (reivindicado desde a transcendentalidade schellingiana [DUSSEL, 1990, p. 344]) desponta como elemento central da teoria dusseliana. Este, enfim, é o núcleo lógico do pensar

²⁶⁰ Os momentos ontológicos d’*O Capital* indicados por Dussel são imensamente recorrentes e perpassam quase toda a obra. Neste sentido, Cf. DUSSEL, 1990, p. 57, 63, 70, 165, 179, 182-183, 190, 192, 198, 210-211, 313, 335, 356, 358-361, 371, 395, 402, 406-408, 421.

²⁶¹ A construção imagética da espiral ascendente, citada anteriormente, é reiterada e, desta vez, descrita como uma serpente em ascensão que morde o próprio rabo: “el tema central es la cuestión ‘ontológica’ por excelencia. El ‘ser’ del capital no es sólo el valor, sino el valor como ‘proceso’, como movimiento: movimiento circular, en realidad espiral: valorización que se enrosca sobre sí como una serpiente, como un monstruo que se muerde la cola” (DUSSEL, 1990, p. 210-211).

²⁶² Entre diversos autores que bebem direta ou indiretamente da noção de forma-valor de Rubin (1987, p. 37), opera-se com uma ideia de coerção das formas sociais naturalizadas e reiteradas na existência social (com noções como “devem adotar”, “pressões”, “constrangimento”, “coerção inconsciente”), o que dialoga diretamente com a tríade de verbos (reger, regular e obrigar) empregada por Dussel para delimitar a operação da lei do valor. Como exemplos, Cf. HIRSCH, 2005, p. 166, CATINI, 2019, p. 127, HOLLOWAY, PICCIOTTO, 1978, p. 29, MASCARO, 2013, BELLOFIORE; RIVA, 2018, p. 398.

²⁶³ “La totalidad de los momentos de la vida económica (producción, mercado, precio, ganancia, acumulación, transferencia de valor de un país a otro, etc.), todo, está regulado esencialmente por la ley universal del capital; la ‘ley del valor’. Es la esencia hecha regla que rige internamente a los fenómenos como su propia naturaleza” (DUSSEL, 1990, p. 428-429).

²⁶⁴ Em Dussel, a problemática da subsunção (ênfaticada como tradução latina do termo *Aufheben*) do trabalho vivo ao processo de valorização do valor é entendida como o coração da teoria da alienação de Marx em sua crítica da economia política, no qual ocorre uma inversão ideológica (operação filosófica tão comumente reivindicada no Marx dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844): trabalho vivo, criador de todo valor, é subsumido ao ciclo de acumulação e, portanto, é dominado pelo valor como efeito de sua atividade sensível, a criatura volta-se contra o criador, o efeito domina a fonte de seu surgimento (DUSSEL, 1990, p. 214, 359, 365).

da analética marxiana²⁶⁵, cuja exterioridade é o trabalho vivo como não-valor e para além do capital que opera como fonte criadora de todo o processo de valorização²⁶⁶. Aqui, reitera tanto sua reivindicação personalista do ser humano como uma corporalidade vivente (superação do dualismo corpo-alma feuerbachiano) e complexa síntese de uma corporalidade espiritual com necessidades do estômago e da fantasia cuja dignidade é atropelada pelo ímpeto do capital (DUSSEL, 1990, p. 354, 372-373) quanto a dupla existência do trabalho vivo como subjetividade criadora e pura negatividade sem objetividade (eis o constante retorno ao “texto metafísico central de todo pensamento de Marx”!) (DUSSEL, 1990, p. 366-367).

Poderíamos nos estender indefinidamente nos múltiplos aparecimentos do não-valor, mas, para os fins de nossa pesquisa, parece fulcral enfatizar a dimensão comunitária da utopia ressaltada por Dussel: mais uma vez, opera-se a partir da crítica do caráter social da produção como dimensão anticomunitária da existência coletiva, que faz com que as pessoas percam a autonomia de decidir o que e como produzir, bem como reproduzam uma existência isolada, atomizada e distante de um autêntico cara-a-cara. Então, como positividade (uma “utopia como horizonte de las alternativas futuras” que Dussel [1990, p. 300-301] julga ausente em Lukács), reivindica a comunidade como aplicação da noção de “associação de homens livres” marxiana, como a atualização da comunitariedade destruída pelo capitalismo em uma comunidade de tipo superior que realize a individualidade de todos²⁶⁷. Então, a dialética entre universal (toda organização coletiva produz valor de uso) e particular (o universal é subsumido ao comando do Ser do valor), passado (remissão às comunidades antigas, nas quais o produtor não era separado

²⁶⁵ “Así pues, la estructura fundamental del ‘núcleo racional’ podría resumirse de la siguiente manera: el ‘No-ser’, como ‘Fuente’ ‘creadora’ del ‘Ser’ de la totalidad, del sistema concreto e histórico, está más-allá (trascendental) del ‘Fundamento’. Esta fuente creadora trascendental, anterior y en la exterioridad del sistema, crea el ‘Ser’. El ser como ‘Fundamento’ se coloca debajo y como fin de la propia ‘subjetividad’ creadora, y ‘subsumiéndola’ la ‘pone’ como su propia mediación: como un ‘Ente’ a su servicio” (DUSSEL, 1990, p. 356-359). No trecho selecionado, Dussel permeia essa curta citação com uma pletera de notas de rodapé, dedicadas a precisar e delimitar o sentido de cada um dos termos utilizados. Trata-se, portanto, de um esforço fundamental de síntese empregado pelo autor e que nos auxilia a compreender como ele mesmo entende o central do pensamento filosófico de Marx.

²⁶⁶ “El ‘trabajo vivo’ pone en la realidad valor que surge ‘desde-más-allá’, (trascendentalidad, exterioridad, anterioridad) del ‘ser’ del capital. En este punto, exactamente en este momento, Marx ha superado a Hegel, ‘le ha dado vuelta’: en lugar de comenzar por el ‘Ser’, el que se autodetermina y deviene ‘ente’ (‘lo Mismo’), comienza Marx desde el ‘No-ser’, desde el ‘trabajo vivo’, en la exterioridad y anterioridad del ‘Ser’ del capital, el que, ‘desde-la-nada’ del ser, ‘crea’ plusvalor (que en realidad, en el proceso permanente de las rotaciones, devendrá la totalidad del valor del capital)” (DUSSEL, 1990, p. 377).

²⁶⁷ “El carácter ‘social’ del trabajo significa: aislado, sin comunidad, atomizado en una individualidad abstracta controlada por una fuerza externa: el capital. [...] La ‘comunitariedad’ como referencia utópica queda expresada con claridad cuando Marx escribe: ‘Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres, que trabajen con medios de producción comunitarios (*gemeinschaftlichen*) [...]’ [...]. Aquí ‘comunitario’ se opone a ‘ese carácter fetichista del mundo de las mercancías que se origina [...] en la peculiar índole social (*gesellschaftlichen*) del trabajo’ [...]. Lo ‘social’ es lo ‘no-comunitario’” (DUSSEL, 1990, p. 436). Para outros diversos momentos em que Dussel discorre sobre a distinção sociedade-comunidade, Cf. DUSSEL, 1990, p. 154, 157, 193, 213, 260, 300-301, 436.

das condições de produzir e se conectava direta e comunitariamente aos outros) e futuro (isto é, a possibilidade de utilizar os avanços produtivos da tecnologia e da cooperação do trabalho em prol das necessidades humanas), faz-se notar acentuadamente em especial na reivindicação do último Marx, que estudou apaixonadamente a comuna rural russa e viu nela o possível (mas ainda incerto) ponto de apoio (*fulcrum*) para esquivar-se das terríveis transformações do capitalismo e passar diretamente para uma produção comunitária e comunista na qual se retorna “a uma forma superior de tipo arcaico da propriedade e da produção comunitária”²⁶⁸ (DUSSEL, 1990, p. 260, MARX; ENGELS, 2013). Novamente, Dussel (1990, p. 259-260) opera com uma descrição da propriedade socialista como “propriedade comunal arcaica de forma superior ou moderna”, ou seja, como síntese específica do passado com o futuro, tal como pudemos encontrar em Pachukanis a partir de seu uso da noção de economia natural e da oposição entre *ekonomika* e *khozyaistvo*.

Assim, cremos assentadas as bases para compreender a forma-valor e o não-valor na leitura que Dussel faz da crítica da economia política marxiana. Da análise ontológica e fenomenológica do Ser do valor como totalidade do movimento do capital, recaímos na reivindicação do trabalho vivo e da comunidade como exterioridades essenciais para construir um horizonte utópico que cause a destruição das formas sociais atreladas ao valor. E, por falar nelas, na próxima seção nos aproximamos de outra abordagem que, também desenvolvida no México durante as décadas de 1980 e de 1990, não apenas escrutina a forma-valor com rigorosidade, mas também nos conduz ao que chamamos até agora de segundo fundamento do discurso anticapitalista latino-americano. Referimo-nos aos textos de Bolívar Echeverría que nos permitem identificar o valor de uso como categoria que se contrapõe à forma parasitária do valor.

2.3. Valor de uso e forma social-natural contra a valorização do valor e sua forma puramente social: a contradição entre forma-valor e não-valor em Bolívar Echeverría

Da mesma forma que procedemos com Dussel na seção anterior, passamos agora ao estudo dos textos selecionados de Bolívar Echeverría, em um esforço de identificar as passagens do valor ao não-valor no decorrer de sua obra. Nossa exposição seguirá, primeiramente, a

²⁶⁸ Na tradução brasileira, lê-se: “uma forma superior de um tipo 'arcaico' da propriedade e da produção coletivas” (MARX; ENGELS, 2013). No entanto, optamos por reproduzir a tradução realizada por Dussel (1990, p. 260), uma vez que ela transforma esse ‘coletivo’ em ‘comunitário’, apontando minimamente um momento criativo de nosso autor: “Marx usa repetidamente la expresión: ‘por un retorno de las sociedades modernas a una forma superior de tipo arcaico de la propiedad y de la producción comunitaria’. No debe olvidarse que para él la ‘comunidad primitiva’ se superaba en el individualismo burgués, pero éste, por su parte, era subsumido en una comunidad de tipo superior donde la individualidad se realizaba en la comunidad”.

divisão temática já anunciada anteriormente²⁶⁹, mas, já entre ela, tentaremos dar prioridade a uma apresentação cronológica de acordo com o momento de elaboração dos documentos, uma vez que isso permitirá, tal como fez Dussel com as redações d'*O Capital*, perceber o processo de desenvolvimento categorial adotado por Echeverría em sua trajetória político-intelectual, o que, enfim, há de mostrar a continuidade da contradição entre valor e não-valor no decorrer de todo o período que selecionamos para analisar.

2.3.1. O ímpeto de valorização do valor e o processo produtivo-consuntivo de bens: a contradição entre valor e valor de uso nos ensaios sobre a crítica da economia política

Aqui, debruçar-nos sobre a crítica da economia marxiana lida por Echeverría implica, da mesma maneira que agimos na leitura da interpretação dusseliana, perceber a centralidade da forma-valor nesse discurso e, ainda mais, perceber a historicidade que conforma esse debate, o que exige também um rompimento com a tradição do marxismo dogmático e apologeta do progresso, que vê na contribuição marxiana apenas uma continuidade com a tradição iluminista de incessantes avanços na dominação da natureza pela via do revolucionamento das forças produtivas²⁷⁰.

Nesse sentido, podemos entender o primeiro ensaio do agregado como um texto razoavelmente mais distante dos outros, uma vez que não versa diretamente sobre *O Capital* -- aproxima-se mais das *Teses sobre Feuerbach* --, mas, concomitantemente, permite já vislumbrar um elemento central do argumento de Echeverría: o mérito da produção de Marx está na sua criticidade e na possibilidade de conseguir demolir as bases discursivas que sustentam a dominação burguesa. Consequentemente, rechaça-se o sonho idílico de apreender uma objetividade excisada de toda atividade de comunicação e significação, o que, enfim, implica reconhecer que a verdade do discurso marxiano não é asséptica, mas sim atrelada à sua capacidade de tornar-se poder, de desmascarar o discurso burguês e, no lugar dele, efetuar transformações que se podem notar no nível propriamente humano da socialidade, isto é, no

²⁶⁹ Para um destrinchamento específico de onde se localiza cada ensaio e em qual conjunto de escritos cada um se encontra, disponibilizamos, em nosso apêndice, uma tabela que fornece todas essas informações de maneira mais nítida.

²⁷⁰ Nesse sentido, qualquer esforço de uma crítica não-colonial da economia política exige romper com a descrição das forças produtivas como forças motrizes que forçam o revolucionamento da sociedade por meio de uma linha reta e unilinear. Para críticas dessa perspectiva, Cf. GROSGOUEL, 2012; ORTEGA, 2017. No entanto, cumpre adendar que a crítica de Grosfoguel dirige-se também a correntes de pensamento como a teoria marxista da dependência, distorcendo-as em alguma medida para encaixá-las em sua descrição de uma teoria eurocêntrica do progresso e do desenvolvimento. Esquece-se que a noção de desenvolvimento dos marxistas é profundamente relacional e, portanto, não está de modo algum centrado na adequação a critérios específicos para aumentar a produtividade: o desenvolvimento é relação de poder e de subjugação dos subdesenvolvidos e, por isso, não pode existir sem ele. Para um questionamento de Grosfoguel, Cf. PAZELLO, 2014, p. 105.

das relações entre as pessoas como agentes de produção da riqueza social qualitativa (ECHEVERRÍA, 1986, p. 25, 33-34).

Nessa esteira, trata-se de um esforço que não nos oferece um retrato exatamente voltado à dissecação da forma valor, mas sim uma moldura mais geral do pensamento de Marx que depois será reafirmada nos ensaios posteriores, já voltados à crítica da economia política em seu sentido mais estrito. Como destaque desses elementos seminais, podemos indicar o emprego de categorias como as de sujeito social e de objeto prático na constituição de uma existência trans-histórica, bem como a percepção de que o comunismo opera desde a reivindicação de um nível prático-comunitário da existência humana (ECHEVERRÍA, 1986, p. 31-36). Aqui, esses pressupostos centrais do materialismo marxiano operam o suporte universal necessário cuja contraposição à forma específica perceptível da socialidade do capital há de nos permitir o decifrar da essência do modo de produção capitalista e, desse modo, operar um projeto crítico que há de desconstruir as bases que sustentam a naturalização e mistificação desse modo (entre outros vários) de produzir e reproduzir a vida.

Logo, já de largada, em *Definición del discurso crítico*, de 1975, a categoria *valor* aparece assumindo uma centralidade nessa tarefa²⁷¹. Inclusive, a própria “autorreproducción del sujeto comunitario” termina substituída por um sujeito automático e subordinada à “dinámica autorreproductiva y acumulativa del capital”. Aqui, os objetos práticos são refuncionalizados de cima a baixo e passam a ser produzidos e intercambiados de acordo com sua “objetividad abstracta o social por valorización”, isto é, como “valores que se expresan como valores de cambio o precios” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 44).

A centralidade dada à noção de *fetich* logo no texto posteriormente escrito é empregada por Echeverría não apenas no sentido de afiliar-se a todo um legado de um marxismo marginal e heterodoxo (cujas fontes diretas do autor estão no Lukács de *História e Consciência de Classe*²⁷², mas que poderíamos conectar aos marxistas preocupados com a *problemática da*

²⁷¹ Desde já indica que o processo de reprodução capitalista opera como uma “modalidad histórica del proceso de reproducción social como serie inconexa de procesos productivistas-privados de trabajo, es decir, como proceso reproductivo cuya totalidad se encuentra organizada y regulada contradictoriamente por un proceso espontáneo o casual de formación e intercambio de valores” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 44). Ou seja, a chave de peculiaridade que há de permitir uma compreensão do capitalismo é a análise do processo de formação e intercâmbio de *valores*.

²⁷² Como reconhece o próprio Echeverría, seu primeiro contato filosófico com a obra de Marx deu-se por meio dos seminários do professor Hans Georg Lieber, em Berlim, que cursou juntamente com Dutschke e cujo cronograma fixou-se principalmente nos textos do jovem Lukács (basicamente, *História e Consciência de Classe*): “para mí, anteriormente, Marx había sido más una cosa operativa durante la militancia. Pero en Berlín participé en el intento de seguir el giro que había hecho Marcuse a partir de sus textos sobre la ontología del materialismo histórico, en un seminario que fue clave para el renacimiento del marxismo en Alemania, dirigido por el doctor Hans Georg Lieber en la Universidad Libre de Berlín. Se estudiaba a Lukács, el primer Lukács, lo cual era algo inaudito pues se trataba de un mundo cerradísimo para todo lo que fuera marxismo. Si decías “Marx” te veían como si fueras un agente comunista o un verdadero idiota. Como ahora, ¿no? Pero allí estábamos Rudi Dutschke,

*forma*²⁷³ e com o próprio Dussel²⁷⁴), mas também desde uma percepção radical da profundidade com que os desmandos da forma-valor penetram na reprodução da existência social e coletiva, permitindo-nos asseverar que o que há aí é mais que mera ideologia e sim uma cosmovisão²⁷⁵ que orienta a organização humana moderna em sua totalidade. Assim, será possível identificar uma contradição na forma mercantil que será a questão central para decifrar a modernidade capitalista, isto é, o antagonismo na mercadoria “entre sus dos factores, entre el valor o la ‘forma de valor’ y el valor de uso o la ‘forma natural’” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 198-200). Aqui é o primeiro momento em que começa a desvelar as características da forma-valor²⁷⁶ e as atrela imediatamente à contradição imanente que traz em relação a essa “forma natural” (posteriormente, será forma social-natural) atrelada ao produto concreto e ao valor de uso.

Assim, forma-valor e mundo das mercadorias desenvolvem-se em direção à sua especificidade capitalista, cuja principal faceta é justamente a efetividade de moldar e direcionar as capacidades e desejos das pessoas em torno não do consumo concreto de valores de uso, mas sim da produção e consumo voltados à reprodução do sujeito automático do capital, da criação de mais-valor e de sua conversão em capital que será reinvestido incessantemente. Aqui, desvela-se o *feitiço* que conduz as capacidades, desejos e, poderíamos adicionar, cosmovisões na modernidade capitalista²⁷⁷. Toda essa reflexão, cumpre repetir, não é uma

otros compañeros y yo. Y comenzamos en serio a leer a Lukács, y reeditamos en mimeógrafo ciertas obras marxistas de los años veinte y treinta. En ese entonces Dutschke era de la fracción de izquierda de las Juventudes Socialistas, eran jóvenes encendidos, sacaban una revistita, Der Anschlag!, algo fuerte.” (CUE; ECHEVERRÍA, 2009).

²⁷³ A discussão sobre a incontornabilidade da noção de fetichismo para interpretar a crítica da economia política de Marx é mais celeberramente indicada a partir da teoria do valor de Rubin, para a qual o fetichismo da mercadoria é a pedra de toque capaz de explicar a forma-valor. Para além disso, há de se indicar que a categoria *fetichismo* alastrou-se também na crítica jurídica soviética e foi empregada por Stutchka, Pachukanis e Razumovsky, para citar apenas três casos. Não à toa, a Nova Leitura de Marx e a Nova Crítica do Valor, ao resgatarem o legado da análise da forma, também voltaram a dar protagonismo ao estudo dos fenômenos fetichistas e mistificadores. Como exemplo desse resgate (operando tanto com o fetichismo da mercadoria no livro I quanto com a mistificação no livro III), Cf. SAN MIGUEL, 2018.

²⁷⁴ Podemos notar que Dussel, em 1990, dedica uma obra inteira para destrinchar a categoria de fetichismo em Marx, em um diálogo direto com a carga teológica que acompanha esse termo. Nesse sentido, Cf. DUSSEL, 1990.

²⁷⁵ Note-se que aqui adotamos a noção de cosmovisão como uma escolha categorial específica que pretende abarcar uma dimensão mais profunda do modo de ser e estar no mundo. Particularmente o fazemos desde a influência do uso da *mirovozzrenie* em Stutchka (2023) a partir de sua leitura da *Weltanschauung* de Engels (ENGELS; KAUTSKY, 2012) em *O socialismo jurídico*. Aqui, seguimos a opção adotada pela mais recente tradução brasileira de *O papel revolucionário do direito e do estado* (STUTCHKA, 2023).

²⁷⁶ Em primeiro momento, ele aparece como dimensão fetichista que se sobrepõe parasitariamente ao corpo social-natural de um objeto concreto (isto é, um produto produzido com fins de atender uma necessidade concreta), que passa a ser considerado como “puro objeto social de intercâmbio”, como uma “simple condensación de energía productiva, un valor” (gasto de energia social), e “posibilidad de ser remplazada por un objeto diferente de ella pero equivalente, un mero valor de cambio” (mais ou menos intercambiável) (ECHEVERRÍA, 1986, p. 198-200).

²⁷⁷ Trata-se de “‘fetiches’ que no obedecen a los deseos ni potencian las capacidades de sus propietarios, sino que hacen que ciertas capacidades y deseos surjan y otros desaparezcan en ellos; que traducen al registro de lo concreto, bajo la imagen de bienes que deben desearse y productos que pueden producirse, las posibilidades de explotación de plusvalor y las necesidades de conversión del plusvalor del capital” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 205).

inovação tardia, mas sim pressuposto básico de toda a leitura que Echeverría fará da crítica da economia política e que animará o seu encontro com o texto direto de Marx.

Não é à toa, portanto, que no ano seguinte (1977) o filósofo equatoriano-mexicano produziu dois textos que realizam um panorama introdutório sobre *O Capital*: em primeiro lugar, uma análise geral do projeto empreendido por Marx, focalizando os temas trabalhados em cada seção dos três livros; depois, um esforço incontornável no sentido metódico de perguntar-se sobre os nebulosos capítulos iniciais da crítica da economia política, o que lhe permitirá dissecar a questão do *punto de partida* adotado. Em ambos, a problemática da forma-valor assume protagonismo em detrimento do postulado clássico do *diamat* (teleologismo histórico cuja chave de análise reside na metáfora base-superestrutura): a centralidade do escrutínio da riqueza propriamente capitalista gira em torno da sua capacidade de autoincrementar-se e criar valor²⁷⁸. Esse processo de investigação, tal como em Dussel e outras interpretações filosóficas da crítica da economia política, é retratado por Echeverría como um movimento circular que começa pelo exame da aparência, passa pelo desvelamento da essência e termina provisoriamente na desmistificação da realidade. E aqui o descortinar da essência não é mero processo de celebrar a economia como uma espécie de chave-mestra para a compreensão de todas as sociedades, mas sim a percepção da *especificidade* da sociabilidade capitalista como “el modo o la forma que recibe o adopta una determinada sustancia transhistórica o forma fundamental del proceso de reproducción del objeto de la riqueza” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 56).

Para além da constatação de que, aqui, a problemática da forma explicita-se detalhadamente, acrescentamos que a forma valor (como ápice demonstrativo da lógica que organiza o modo capitalista de produzir a vida) é apresentada como uma forma parasitária, artificial e historicamente delimitada que busca subsumir a forma social-natural. Assim, a hipótese central de Marx seria a de que “la contradicción entre esos dos estratos o niveles es la esencia de todo producir, consumir, circular e incrementar el objeto de la riqueza en su forma capitalista” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 56-57). Com isso, Echeverría recusa-se a simplificar o argumento marxiano reduzindo-o à constatação da disputa jurídica entre duas classes pela propriedade dos meios de produção: segue o fio da meada completo do raciocínio exposto em *O Capital* e dissecar como já na discussão do valor encontramos elementos da essência do

²⁷⁸ A riqueza moderna “es el derecho de propiedad sobre un capital” e “una cantidad de valor sujeta necesariamente a un proceso de incrementación” cuja principal ilustração introdutória fica visível na fórmula geral do capital (d-m-d’). Assim, a virtude de autoincrementação do capital torna-se o primeiro grande objeto de investigação de Marx. Haverá, portanto, um “acoso implacable” da exposição marxiana para compreender criticamente essa primeira percepção (ECHEVERRÍA, 1986, p. 53-55).

capitalismo²⁷⁹ e, conseqüentemente, as pistas para realizar uma crítica da totalidade societária que anima a lógica da modernidade capitalista. Aqui, a circulação mercantil não é rechaçada como um elemento que deve ser considerado desimportante -- ele possui, em Echeverría, um caráter de ocultação²⁸⁰, o qual, todavia, nunca é relegado a um plano de segunda ou terceira relevância --, mas sim como um meio de expressão do valor, neutraliza a contradição fundamental entre capital e trabalho e opera a reprodução do “capitalismo como relación social”²⁸¹ (ECHEVERRÍA, 1986, p. 58-59).

Esse raciocínio é aprofundado a partir do ensaio sobre o “ponto de partida” da crítica da economia política marxiana, já iniciado com uma epígrafe de Marx na qual este defende que seu texto dá importância incontornável à questão do valor de uso²⁸². Neste momento, a problemática da especificidade é apresentada de imediato, de modo a enfatizar que é na relacionalidade²⁸³ da reprodução do mais-valor que reside o “rasgo característico de la riqueza en la sociedad moderna o capitalista” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 64-65). Nesse sentido, os quatro primeiros capítulos da obra pinacular de Marx são, a rigor, uma apresentação inicial voltada a desnudar o discurso sobre a forma como a riqueza *aparece* na sociedade capitalista. Aqui há uma passagem da riqueza mercantil simples à riqueza capitalista, cuja peculiaridade é discernível na fórmula geral do capital (d - m - d’). Para tanto, Echeverría mobiliza

²⁷⁹ A rigor, em Echeverría, a essência na análise do capital é a descoberta da contradição e conflito entre esses dois estratos da existência social na modernidade capitalista. A economia política espontânea (seja a clássica, a apologética ou o vindouro marginalismo que Marx não presenciou), por sua vez, confunde esses dois estratos e, com isso, torna-se incapaz de desvelar esse plano essencial. Portanto, o argumento marxiano não reside tanto na “descoberta” de uma esfera da existência social que seria mais importante ou relevante do que as outras (a economia ou, mais especificamente, a esfera da produção), mas sim na crítica do processo de naturalização que a economia burguesa faz de uma forma puramente social e historicamente situada: a forma de valor que se autovaloriza por meio da extração de mais-valor. Ou seja, há aqui outro paralelo de seu pensamento com o de Dussel: não há uma crítica ao discurso burguês como ideológico, mas sim como fetichista, porquanto “toma esta socialidad depositada ‘antinaturalmente’ en las cosas como si fuera la socialidad natural, y la respeta como premisa incuestionable en el levantamiento de su saber” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 73).

²⁸⁰ Veremos essa exposição com mais detalhes quando abordarmos as possíveis conexões da teoria de Echeverría com a questão da forma jurídica.

²⁸¹ Em maiores detalhes: “el mercado de mercancía y el mercado de trabajo, la esfera de la circulación mercantil-capitalista es el medium dentro del cual -- al expresarse el valor y constituirse el valor de cambio de todas las mercancías -- la armonía de la reproducción del capital se alcanza en virtud del traslado de todas las desarmonías al ámbito de la reproducción de la fuerza de trabajo, al mismo tiempo que esta armonía neutraliza la contradicción entre trabajo (valor de uso) y capital (valor) y posibilita así la reproducción del capitalismo como relación social” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 58-59). Logo em seguida veremos como essa constante linguagem fenomenológica (expressão, manifestação, aparecer) é central também para a interpretação echeverriana do valor.

²⁸² No caso, cita diretamente a resposta de Marx em suas glosas ao *Tratado de Economia* de Adolph Wagner, quando afirma que o valor de uso cumpre, ao contrário do que diz o crítico do texto marxiano, um papel importante em sua teoria. Cf. MARX, 2022.

²⁸³ Note-se na citação a seguir um exemplo patente dessa relacionalidade, conectada também a uma ênfase no processo de reprodução (como unidade produtiva/consuntiva) das relações em detrimento do mero delinear do processo produtivo: “Plusvalor será esa porción de valor cuya existencia es el resultado y la condición de un modo histórico concreto de funcionar del proceso social de producción/consumo: del capitalismo como conjunto histórico peculiar de relaciones sociales de reproducción” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 65).

constantemente o que Dussel chamaria de uma linguagem fenomenológica que, para além das ênfases já descortinadas pelo argentino-mexicano (aparência-essência, superfície-profundidade), traz o tema da superação da economia política espontânea a partir de uma crítica da aparência empírica capaz de perceber a natureza processual do capital, isto é, sua existência como “una suma de valor en proceso de valorizarse al pasar de la forma dinero a la forma mercancía y de ésta nuevamente a la forma dinero”, cuja reprodução ampliada só pode ser explicada a partir da visualização desse incremento que lhe é subjacente (ECHEVERRÍA, 1986, p. 68-70).

Nossa intenção, por certo, não é acompanhar todo o argumento de Echeverría e seu destrinchamento dos primeiros capítulos, mas sim distinguir as dimensões da forma-valor em seu texto, que com naturalidade nos conduzem à percepção do não-valor que nos espera. Nesse sentido, o primeiro aspecto do ponto de partida é a visualização da contradição entre bem e produto, de um lado, e valor e valor de troca, de outro. Para tanto, traz-se à baila uma distinção entre forma e conteúdo já inspirada na linguística de Hjelmslev²⁸⁴: de um lado, o bem (visto desde sua consuntividade e possibilidade de desfrute, de satisfação de necessidades) e o produto (visualizado pelo caráter de objeto produzido pelo trabalho humano) representam a parte puramente natural e trans-histórica (atrelada ao plano da substância) do objeto concreto, a qual é subsumida pelo nível puramente social da forma-mercadoria (ECHEVERRÍA, 1986, p. 75-77).

A segunda dimensão, por sua vez, consiste na ênfase do aspecto expressivo do valor: ele apenas aparece como expressão completamente abstrata de duas mercadorias em relação, em um valor de troca entre dois produtos que são tornados iguais de acordo com certo aspecto comum utilizado para medi-los. Ou seja, a relacionalidade do valor atinge seu ápice na descrição echeverriana quando afirma: ao mesmo tempo em que “el valor sólo existe si está expresado”²⁸⁵, “la unidad mercantil mínima son dos mercancías” cuja existência desenrola-se “dentro de una relación de valor o relación de equivalencia entre esa mercancía y otra

²⁸⁴ Haverá uma mais detida incursão em torno dessa distinção entre forma e conteúdo no ensaio sobre a forma social-natural (*Valor de uso: ontología y semiótica*). Para uma análise do texto com o qual Echeverría dialoga, Cf. HJELMSLEV, 1975.

²⁸⁵ “Sea de una Mercancía cualquiera o del conjunto de Mercancías, el valor sólo puede constituirse efectivamente como tal - como la cantidad de trabajo promedialmente necesaria en cada caso o situación social para producir un objeto mercantil -, dejando de ser mera substancia del valor - cantidad de trabajo empleada de hecho en la producción privada de un objeto -, si se halla en estado de expresado, es decir, sólo en la medida en que las pretensiones de un productor-propietario privado de tener en su producto una determinada cantidad de trabajo abstracto objetivado son reconocidas y aceptadas por los demás propietarios-consumidores privados; sólo en la medida en que la vigencia o realidad privada de un producto [...] es convertida en vigencia o realidad social, como parte alícuota de la objetivación del desgaste de toda la fuerza de trabajo de la sociedad” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 82)

diferente”. Essa relacionalidade, posteriormente, desdobra-se na aparição da forma-dinheiro como uma mercadoria que pode ser classificada como equivalencial, correlativa ou passiva, a qual entra em relação com a mercadoria simples ou comum (também chamada de valencial, relativa ou ativa). No caso, a partir desse encontro, Echeverría é capaz de já antecipar elementos de uma interpretação do fetichismo do dinheiro, de modo a perceber neste um “carácter hipsocial abstrato” sobreposto ao “carácter social básico” da mercadoria produzida para ser consumida após vendida. Nesse sentido, a mercadoria equivalente envolta na forma-dinheiro opera como um fetiche poderoso, permite a absorção do nível profano do valor de uso concreto pelo nível sagrado da valorização do valor e, assim, o seu desnudar implica a constatação da contradição moderna (apenas pseudosuperada pelo âmbito da troca mercantil²⁸⁶) entre uma “supersocialidad abstracta” da forma-valor e uma “socialidad concreta” do conteúdo de reprodução da vida humana (ECHEVERRÍA, 1986, p. 82-85).

Dessa maneira, todas as reflexões feitas anteriormente compilam-se coletivamente como prenúncios do momento em que Echeverría ataca de frente a problemática mais clássica da interpretação marxista da realidade (a do mais-valor) a partir, justamente, de um ensaio que também dá centralidade à problemática da forma-valor, isto é, não lega esta à dimensão acessória de um momento enganoso que atua apenas negativamente, ocultando a constatação positiva do sistema de exploração que embasa a reprodução ampliada do capital. Em *Valor y Plusvalor*, há uma repetição de vários temas já abordados anteriormente (a centralidade da especificidade e do mais-valor, a descrição fenomenológica do valor que se expressa como valor de troca, a oposição entre a valia concreta de formas social-naturais de reproduzir a vida e a valia puramente social do intercâmbio mercantil), para, enfim, chegar a um momento mais cristalino²⁸⁷ de definição do valor: “el valor [...] es la forma que adquiere o a la que se traduce la substancia valiosa [...] de un objeto [...] cuando ella se expresa o manifiesta como grado de intercambiabilidad o valor de cambio de dicho objeto” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 92). No

²⁸⁶ Tal como nos diz o próprio Echeverría, essa contradição, no mundo mercantil, parece sempre em suspenso, “pero no desaparece realmente. Actúa de manera sutil en la cotidianidad de los individuos sociales privados; los acosa imperceptiblemente: les hace la vida imposible” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 85). Como veremos na análise sobre os ensaios atrelados à discussão do político e do barroco, essa cotidianidade é central no projeto alternativo do filósofo equatoriano-mexicano.

²⁸⁷ Com esse momento de definição, não podemos absolutizar e reduzir a interpretação de Echeverría a ele, visto que não se trata de uma delimitação simples e que comporta uma série de outras formas de aparição da discussão (cite-se, por exemplo, como o próprio Echeverría utiliza-se dos termos *valor I* e *valor II*, para indicar que ele usa a mesma palavra de maneira polissêmica). Se nos contentarmos apenas com os esforços definitórios, cairemos justamente na conduta tão criticada por Carcanholo (2013): a de reduzir o valor a uma forma manualesca (normalmente, a do tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um produto). Como argumentamos até agora, o marxismo criativo latino-americano traz como mérito essencial a capacidade de superar esses procedimentos manualescos e apresentar o texto marxiano como uma fonte viva e dinâmica, como um processo de crítica impiedosa da lógica sempre em mutação do capital.

entanto, tal como em Dussel²⁸⁸, o mérito da análise de Echeverría sobre o valor não está nesse momento de definição, mas sim em sua capacidade de captar o processo -- trata-se de um “encontro conflitivo”, uma “realidade dinâmica”²⁸⁹ --, o ciclo de valorização, e em rechaçar tanto as definições imanentistas (ênfase no valor como substância valiosa) quanto fenomenistas da forma-valor (destaque ao valor quando expressado no preço²⁹⁰ das mercadorias), de modo a destacar seu caráter biplanar-processual²⁹¹ e, posteriormente, a sua relação de subsunção ou de parasitismo²⁹² em torno da forma social-natural de reprodução coletiva da vida humana. Consequentemente, a chave de interpretação da modernidade capitalista reside justamente no capital como elemento que se distingue por assumir a forma de valor e, por isso, existir em constante movimento de incrementar-se, caracterizado como “un ímpetu inerte que persigue su

²⁸⁸ Basta lembrar que, em Dussel, reproduzimos sua definição do valor como conjunção entre produtividade e intercambialidade, mas destacamos como o mais “valioso” de sua teoria o fato de conseguir descrever o processo de movimento do Ser do capital (descrito recorrentemente como uma espiral ascendente que representaria a acumulação) por meio da centralidade do valor.

²⁸⁹ “Es justamente en la esfera de la circulación mercantil donde los objetos reciben su valía social comercial y se convierten realmente en mercancías. Su valor se constituye y se define en ella, en el encuentro conflictivo entre la determinación de su substancia de valor por el trabajo, como contenido, y la determinación de su substancia de valor para el consumo, como expresión. Su constitución y definición es, por ello, una realidad dinámica, un proceso” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 95).

²⁹⁰ A posição echeverriana indica que o preço pode operar apenas como um reflexo defeituoso de toda a complexa processualidade de constituição do valor: “en la medida en que es valor de cambio por dinero (por ‘equivalente general’), el precio de las mercancías sólo puede reflejar de manera defectuosa la procesualidad de la constitución del valor. Por más sutil y fluido que sea el cuerpo del equivalente general, él mero hecho de ser un ‘cuerpo’ lo vuelve demasiado torpe en comparación con el valor o ‘alma’ que debe habitarlo. El apareamiento recurrente de ‘crisis monetarias’ en la historia de la sociedad mercantil es un fenómeno ineludible: su necesidad profunda está en esta ‘incongruencia’ entre la pureza o abstracción de la magnitud ‘valor’ y la impureza o concreción de la magnitud ‘precio’” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 95-96).

²⁹¹ Aqui, Echeverría demonstra uma apropriação da totalidade do argumento marxiano delineado n’*O Capital* e uma rigorosidade de interpretação do valor que vai muito além dos manuais de economia política marxista: “Ni ‘fenomenista’ (‘valor es valor de cambio’) ni imanentista (‘valor es substancia valiosa’) el discurso crítico de Marx trasciende esta contraposición y descubre el carácter biplanar y procesual de la constitución del valor. La culminación del argumento crítico de El Capital (en el Libro III) descansa sobre este descubrimiento. En la parte central de su obra habla simplemente en términos de ‘valor’ porque supone metódicamente que, pues se trata de la totalidad abstracta del capital en general, toda la Substancia del Valor está expresada directa o indirectamente en el Precio total de la Mercancía. La relación compleja que media entre los componentes de la Substancia valiosa y los del Precio sólo aparece, como problemática específica en la parte final (Libro III) de la obra. Allí la totalidad concreta del conjunto de ‘los muchos capitales’ es presentada justamente como constituida en torno a la conversión, ‘transfiguración’ (Verwandlung) o expresión combinadas: 1) de la Substancia del Plusvalor en ganancias de los capitalistas, 2) de la Substancia del Valor de Fuerza de trabajo en salarios de los trabajadores y 3) de la substancia del Plusvalor extraordinario en rentas de los propietarios monopolizadores de la tecnología y la de la tierra” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 92).

²⁹² Cumpre destacar que o uso recorrente da metáfora do parasitismo é uma escolha cuidadosa de Echeverría para descrever a lógica da subsunção como um todo, uma vez que ela opera por meio do enfraquecimento e do uso da força vital do corpo que parasita, mas também o faz consciente de que não pode exterminar ou levar à morte generalizada de sua fonte de alimento, uma vez que é da natureza do parasita a incapacidade de viver por conta própria, isto é, sem se acoplar a outra corporalidade vivente que lhe nutre. Nesse sentido, a descrição da relação entre forma valor e valor de uso realizada por Carcanholo demonstra imensas similitudes com a construção imagética proposta por Echeverría: “o limite do capital, nunca alcançável mas sempre desejável por sua lógica, é a destruição do valor-de-uso como aspecto necessário da riqueza capitalista” (CARCANHOLO, 1991, p. 73-74).

expansión cuantitativa: la valorización de su valor” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 96-97). Essa fricção constante ampara-se e encontra seu fundamento no “milagre do mais-valor”, que opera desde um conjunto peculiar de relações de intercâmbio em torno do qual se organiza o mundo das mercadorias, com destaque para a relação entre as mercadorias força de trabalho e capital (ECHEVERRÍA, 1986, p. 98-101).

Nos dois últimos ensaios que fecham o agregado que selecionamos, Echeverría continua sua análise da obra marxiana a partir de outras categorias desenvolvidas ao longo dos livros d’*O Capital*: no caso, as de distinção do mais-valor entre absoluto e variável e a de crises econômicas. Sem poder escrutinar com vagar todos os elementos apresentados -- e elaborar os extensos diálogos realizáveis desde os marcos do marxismo latino-americano²⁹³ --, o central para nossa pesquisa é identificar que esse mergulho em outros momentos da crítica da economia política continua a dar um protagonismo incontornável ao problema do valor e de sua contradição com o valor de uso e com a forma natural de reprodução social, bem como os contornos da crítica à perda de politicidade do sujeito social, fetichizado e subsumido pela lógica da valorização do valor da socialização mercantil capitalista.

Destacamos, por exemplo, como o processo de extração do mais-valor é apresentado justamente desde a passagem da relação técnica entre trabalhador e condições de reprodução nas formas naturais arcaicas (um não-capitalismo cujo processo social de reprodução representa uma escolha política do sistema de capacidades de trabalho e de necessidades de desfrute) para a reprodução mercantil simples (o momento pré-capitalista²⁹⁴) e, enfim, aterrisando na

²⁹³ Pensamos especialmente na discussão que pode ser feita entre as categorias de mais-valor absoluto e relativo empregadas por Echeverría. Aqui, pode-se destacar, dentro do primeiro tipo, a interessante distinção entre aumento da exploração por meio da extensão temporal da jornada de trabalho e o mesmo aumento mediante densificação do processo de trabalho, isto é, pela ação de tornar a jornada menos porosa, mais intensa e com maior grau de concentração no fluxo temporal (ECHEVERRÍA, 1986, p. 111-114). Certamente, Echeverría está replicando a influência de sua convivência com Marini, um dos primeiros marxistas a colocar ênfase na questão do aumento da intensidade do trabalho na superexploração, mas o faz a partir de decisões teóricas particulares, tal como o esforço de situar esses dois momentos dentro da mais-valia absoluta, quando, no marxista brasileiro, a intensificação da jornada é descrita como uma modalidade de mais-valia relativa: “señalemos, inicialmente, que el concepto de superexplotación no es idéntico al de plusvalía absoluta, ya que incluye también una modalidad de producción de plusvalía relativa, la que corresponde al aumento de la intensidad del trabajo” (Cf. MARINI, 2008a, p. 158). Ao mesmo tempo, essa discussão há de se conectar a uma apreensão específica que Dussel fará sobre uma interjeição ética do trabalhador ao capitalista descrita n’*O Capital* que, ao ver do filósofo argentino-mexicano, representaria um questionamento da exploração em si, quando, em verdade, é um momento de resistência ao aumento da taxa da exploração por meio de uma extensão da jornada de trabalho. Para mais detalhes, Cf. o ponto 3.2.3. do presente trabalho.

²⁹⁴ Em algum sentido, o elemento pré-capitalista em Echeverría parece remeter ao momento de expansão das trocas mercantis como um campo de socialização neutro e vazio de intenção política imediata, isto é, no qual é ausente a direção de um sujeito social que direciona essas trocas como momento específico de uma conjunção entre capacidades produtivas e necessidades consuntivas. Aqui, o autor ilustra sua tese desde o exemplo da cidade burguesa originária (e aqui faz sentido falar de um pré-capitalismo, diferentemente de outras formas de organização social que apenas passaram do não-capitalismo ao capitalismo por meio de processos políticos de subjugação de caráter colonial), na qual imperou a circulação de produtos como mercadorias equivalentes a partir

reprodução mercantil capitalista, cuja especificidade consiste no desmoronar da totalidade técnica entre produtor e meios de produção combinada à gestão a-política da socialidade pela profusão de relações mercantis, o que culmina também no disseminar da relação social capitalista de exploração. Nessa esteira, constata-se a oposição entre a vontade cômica do sujeito automático (“el valor de las mercancías capitalistas valorizándose en el proceso de acumulación” ou “el valor de la mercancía-capitalista, el ‘sujeto automático’ de la vida social enajenada” [ECHEVERRÍA, 1986, p. 110 e 114]) e a vontade de autoafirmação e autoidentificação de um sujeito social concreto²⁹⁵.

Essa reordenação do elemento técnico (relação entre sujeito produtor e objeto produzido), no entanto, não se limita aos confins de determinar o objetivo último do trabalho de acordo com a propriedade de quem detém os meios de produção e o resultado final da atividade transformadora realizada pelo trabalhador. Ela implica, segundo o argumento de Echeverría, uma subsunção do processo de trabalho ao capital que unifica esse sujeito e esse objeto na produção, de modo a realizar uma transformação radical das condições materiais de produzir -- certamente, não a favor de uma distribuição comunitária dos valores de uso, mas sim do incessante processo de valorização capitalista²⁹⁶ --, isto é, implica uma subsunção real ou substancial do trabalho ao capital, que é um evidente ponto de diálogo com os esforços dusselianos de interpretação do capitalismo. Em suma, basta no momento indicar que esse rearranjo na sujeiticidade permite o posterior “revolucionamiento moderno de toda la estructura

da ausência de um “encargo político”. No caso, a socialização dos indivíduos privados é entregue ao azar do mercado, mas ainda se estaria no âmbito da circulação mercantil simples. Ou seja, curiosamente, Echeverría não considera esse momento como apenas um degrau lógico do discurso de Marx, utilizando-o como exemplo de uma historicidade específica, mas o faz de maneira peculiar: ela não se aplica às comunidades tradicionais ou às imensamente diversas experiências dos povos originários, mas sim a um período bastante breve e geopoliticamente localizado (ECHEVERRÍA, 1986). Sobre a distinção entre não-capitalista e pré-capitalista, Cf. BARTRA, 2016, p. 113; ORTEGA, 2017, p. 55.

²⁹⁵ Como veremos a seguir, essa oposição é o elemento que permite compreender o sentido da reivindicação do político realizada por Echeverría e, inclusive, situar o significado anticapitalista que recobre esse postulado. Além disso, no capítulo sobre a forma jurídica, focalizaremos esse mesmo argumento para propor a diferença entre a sujeiticidade do sujeito social em Echeverría e a subjetividade jurídica do sujeito de direito na sociabilidade capitalista.

²⁹⁶ É interessante notar, por exemplo, que a revista *Cuadernos Políticos* publicou excertos importantes dos *Manuscritos de 1861-1863* de Marx e, a partir deles e de sua interpretação da “teoría de la contradicción entre el proceso social-natural de producción/consumo y el proceso social-capitalista de valorización del valor”, Echeverría apresentou uma crítica do tecnicismo progressista que vicejava entre a maioria dos pensadores marxistas: o avanço tecnológico capitalista de aumento de produtividade deriva de uma “necesidad social regresiva, la de perfeccionar la explotación de la fuerza de trabajo”. Logo, “la tecnología moderna no es un hecho caído del cielo para imponer su marca, benéfica o maléfica, a la cooperación productiva del sujeto social; por el contrario, es el resultado de la imposición de una forma peculiar de cooperación productiva —la que consiste en la copertenencia de múltiples sujetos trabajadores a un solo capital— a los medios de producción, a sus potencialidades técnicas y a su capacidad de reacción sobre el sujeto que los emplea.” (ECHEVERRÍA, 1983, p. 2-3).

tecnológica del proceso de producción/consumo y la reconstrucción de las fuerzas productivas con una forma capitalista real o substancial”²⁹⁷ (ECHEVERRÍA, 1986, p. 117-118).

Outra antecipação discernível nesse ensaio é a do papel do tempo livre na identificação da exploração do trabalho no modo de vida característico da modernidade. Nesse sentido, o ímpeto de valorização do valor constringe a organização do tempo a uma expansão combinada do mais-valor absoluto e do mais-valor relativo. No primeiro caso, esse aumento da jornada, seja em sua extensão, seja em sua intensidade ou densidade, implica essencialmente um sufocamento do tempo disponível para desfrutar criativamente de valores de uso, seja em detrimento do período destinado à jornada de trabalho em sentido estrito, seja em detrimento do tempo voltado à restauração da capacidade de trabalhar, o qual é diretamente proporcional à intensidade do processo de exploração. Assim, há uma fulcral contradição entre o tempo do capitalista, cuja riqueza está na produção, e o tempo do trabalhador, ancorado em suas oportunidades de desfrute²⁹⁸ (ECHEVERRÍA, 1986, p. 115). Basta dizer, enfim, que esse tema será desenvolvido com mais cuidado na seção de ensaios concernentes às conexões com a crítica política e cultural da modernidade capitalista, em especial a partir do diálogo com a noção de cotidianidade benjaminiana.

Por fim, podemos indicar a permanência da oposição entre valor e não-valor desde a discussão da problemática das crises capitalistas, cuja chave explicativa, mais uma vez, reside na contradição entre “la forma natural y la forma de valor de la mercancía, entre valor de uso y valor”. Aqui, particularmente, há uma ênfase no esforço mercantil de regulação, que opera como uma pseudo-superação desse enfrentamento que assume o papel de sustentáculo

²⁹⁷ Note-se aqui como Echeverría já concorda em alguma medida com a tese defendida por Althusser e cuidadosamente resgatada por Bilharinho Naves de que havia uma supremacia das relações de produção sobre as forças produtivas, isto é, elas seriam capazes de moldar o elemento material-tecnológico da existência produtiva à imagem e semelhança da forma específica de organização do trabalho no capitalismo (Cf. NAVES, 2014, p. 35-37). Posteriormente, veremos que García Linera argumentará de maneira semelhante em sua interpretação sobre a subunção material do trabalho ao capital. Esse rompimento é central para se afastar do materialismo histórico manualesco, amparado na tese da supremacia das forças produtivas, cujo desenvolvimento conduziria a humanidade forçosamente ao caminho do comunismo.

²⁹⁸ Para o trabalhador, “su riqueza está en el tiempo libre o de disfrute [...]. Es justamente esta riqueza del trabajador la que el capitalismo convierte en tiempo de plustrabajo o tiempo para la producción de plusvalor”. Nesse sentido, a modernidade ampara-se radicalmente no sacrifício do tempo de desfrute mesmo quando o operário já não está mais em seu local de trabalho, uma vez que o tempo fora da fábrica pode ser dividido em: 1) tempo de restauração da força de trabalho, voltado a restituir as funções vitais mais elementares; e 2) tempo livre ou de desfrute, que contempla “las otras horas, las del tiempo libre o de disfrute, aquellas durante las cuales el trabajador vive como ser social cultural -- se relaciona directamente con otras personas, habla, ama, juega, festeja, etcétera - - son todas horas susceptibles de ser convertidas en tiempo para la producción” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 115). Nesse sentido, a oposição entre um corpo ordeiro, produtivo e moderno, que trabalha, produz e preserva cuidadosamente sua saúde para voltar a produzir no dia seguinte e uma corporalidade vivente que desfruta criativamente dos valores de uso (joga, brinca, ama, conversa e festeja) é central para o anticapitalismo latino-americano de Echeverría.

fundamental da modernidade capitalista. Nesse sentido, o mercado é visualizado como uma solução incompleta e parcial para tentar harmonizar essa contradição fundamental (ECHEVERRÍA, 1986, p. 140). No mesmo sentido, reitera-se uma visão complexa e dinâmica (é uma sutilíssima substância descrita imageticamente em movimentos antagônicos de criação/aniquilação, entrada/saída e coagulação/derretimento) sobre a forma-valor como categoria cuja apreensão imediata apenas aparece e se expressa via valores de troca comumente metamorfoseados na forma-dinheiro que opera como equivalente geral, mas que, por mais que o fetichismo tente alastrar-se indefinidamente e dar a esse ente uma condição sagrada, ainda está atrelado a uma corporeidade específica, o que, por sua vez, impede a livre movimentação da valorização do valor sem a mediação do valor de uso²⁹⁹.

Deste modo, podemos esquadriñar como resumo a percepção da crítica da economia política de Marx lida por Echeverría como um procedimento profundamente ontonegativo e desnaturalizador que perpassa a identificação do valor de uso como um não-valor transhistórico que está em contradição com a forma-valor, entendida como a lógica fundamental da modernidade capitalista e inúmeras vezes remetida a partir de expressões como “valorização do valor”, “valor que se valoriza” ou “sujeito automático do capital”. Aqui, o central dos ensaios está justamente em demonstrar como na crítica marxiana há elementos para perceber essa sujeitividade (cujo oposto no plano individual-pessoal, poderemos argumentar no capítulo seguinte, é a subjetividade jurídica) perdida pela coletividade quando ocorre a passagem do não-capitalismo à modernidade capitalista, quando enfim o ímpeto de autoincrementação do capital intenta subsumir todos os aspectos da vida humana e, principalmente, guiar o caminho da existência coletiva da humanidade em direção a um produtivismo desenfreado de mais-valor. No entanto, falta ainda uma visualização mais detida justamente do momento do valor de uso. Essa tarefa será, portanto, o fulcro do próximo conjunto de textos, quando Echeverría se propõe a desenvolver e explicitar o significado desse elemento universal ou natural que se opõe à

²⁹⁹ “El valor va a necesitar representarse en un cuerpo de mercancía; el mejor es el sumamente 'abstracto', sumamente maleable de la mercancía oro. Sin embargo, [...] ese cuerpo, como todo cuerpo de mercancía, en la medida en que es siempre un cuerpo concreto, va a ser un cuerpo demasiado 'pesado' para hacer todo lo que correspondería a la corporeidad de esta sutilísima substancia que es el valor; de esta substancia que está creándose y aniquilándose, en la producción/consumo; entrando y saliendo, corriéndose de un lado a otro, coagulándose y deritiéndose, actuando incluso desde el futuro (crédito) en la esfera de la circulación de mercancías. [...] No va a haber, pues, nunca, un cuerpo de mercancía capaz de ser verdaderamente expresión del valor”. Assim, o central da explicação das crises reside justamente “en la idea de que, a causa de la contradicción entre valor de uso y valor, nunca habrá, porque no puede haber, un dinero perfecto. El valor, pues, está condenado a no poder expresarse más que de manera 'incongruente', como dice Marx, a nunca poder expresarse de manera adecuada” ECHEVERRÍA (1986, p. 142).

ultrassocialidade do valor e, enfim, aterrissa na sua proposta da categoria de forma social-natural.

2.3.2. O parasitismo do valor como forma puramente social e o sistema social-natural de capacidades-necessidades: a contradição entre valor e valor de uso nos ensaios sobre a forma social-natural

No segundo conjunto de ensaios que fazemos menção, entraremos no *locus* por excelência da discussão do não-valor echeverriano, quando esse raciocínio assume os seus contornos mais diretos, abstratos e profundos. No entanto, mais uma vez seguiremos a ordem de exposição que adotamos anteriormente: começaremos pelo emprego e uso da noção de valor como elemento inicial que poderá nos auxiliar a compreender a existência social capaz de operar como seu antagonista e, posteriormente, a partir do desnudar de sua especificidade-historicidade, situá-lo em contradição com o não-valor.

Além disso, repetiremos a apresentação de cada ensaio e exposição em sua ordem cronológica não apenas porque nos permite visualizar o desenrolar categorial de Echeverría em ato mas também porque há uma coincidência com o caminho lógico da discussão. Nesse sentido, o primeiro texto (*La contradicción del valor y el valor de uso en "El Capital", de Karl Marx*, formulado em 1983) funciona como um tema-dobradiça entre a crítica da economia política de Marx, entendida especialmente como um esforço de desnaturalização das formas sociais do capital, e a entrada na discussão sobre a forma social-natural. O segundo ensaio -- *El valor de uso: ontología y semiótica*, cuja primeira redação deu-se em 1984 --, por sua vez, é um mergulho certo e profundo no tema da forma social-natural, isto é, aqui Echeverría mira em cheio nos desdobramentos do valor de uso como elemento transnatural. Por fim, a terceira exposição (*Deambular: el flaneur y el valor de uso*, rascunhada em 1986) mostra-se como outro tema-dobradiça, mas desta vez entre o valor de uso e a temática da crítica política da modernidade capitalista por meio de uma aguda teoria da cultura inspirada em Benjamin e que traz como acúmulo de forças as investigações sobre o barroco latino-americano realizadas durante a década de 1990.

Iniciamos a discussão mais detida na problemática do valor de uso, portanto, desde a conferência realizada em 1983, dentro do contexto específico dos célebres seminários de Echeverría dedicados ao estudo d'*O Capital*, e publicada como opúsculo em 1998, sob o título *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*. Como se pode perceber, o argumento ainda está centrado na crítica da economia política marxiana, mas leva às últimas consequências e da maneira mais radical possível a percepção de que o central da

reflexão de Marx consiste justamente no explosivo antagonismo entre valor e valor de uso, discernível apenas no contexto da sociabilidade do capital. Mais que isso, com a percepção desse influxo entre duas forças conflitantes, teria sido descoberta a problemática capaz de abarcar e explicar o núcleo, centro ou essência de todo um conjunto de contradições (conflitos, opressões, repressões e explorações, diz Echeverría) específicas da modernidade como um todo, ou, nas palavras introdutórias escolhidas pelo equatoriano-mexicano, “la contradicción que sostiene a todas las contradicciones del mundo moderno” (ECHEVERRÍA, 1998a, p. 7-8).

Nesse sentido, parece-nos necessário remeter a continuidade com os elementos que apresentamos anteriormente, em especial a constatação de que a autorreprodução humana, dentro do contexto da modernidade capitalista, aparece controlada e subsumida (é um mero suporte) ao sujeito automático da acumulação do capital. Há desde a largada a constatação da oposição entre o *telos* trans-histórico das sociedades não-capitalistas, capaz de sintetizar o processo natural de reprodução, e um *telos* que pode ser adjetivado como alheio, alienado ou cômico do “valor instalado como sujeito que se autoafirma, que se valoriza: el *telos* de la acumulación de capital” (ECHEVERRÍA, 1998a, p. 10).

Assim, sua exposição continua e delimita como possibilidade de arrancada justamente aquela escolha do difícil início operada por Marx: apresentam-se os dois “valores” da mercadoria, isto é, sua forma natural e sua forma de valor. De um lado, Echeverría vê a coisa (isto é, o objeto prático produzido pelo trabalho concreto) em geral, que ele categoriza como a riqueza natural, que é discernível como elemento trans-histórico da construção de riquezas pela humanidade, na medida em que esta é capaz de produzir produtos concretos por meio do trabalho (sua dimensão como produto de composição técnica específica) voltados à satisfação de necessidades sociais por meio de seu consumo (dimensão do valor de uso como aptidão satisfatória); de outro, apresenta-nos a coisa especificamente mercantil como pura cristalização de tempo de trabalho socialmente necessário (dimensão do valor) e cuja produção é voltada para a troca no mercado, buscando a sua troca por outras mercadorias consideradas abstratamente iguais a si mesmas (momento do valor de troca) (ECHEVERRÍA, 1998a, p. 11-14, CHÁVEZ, 2015, p. 51).

Com a generalização da apreensão da riqueza social como valor e valor de troca, tem-se, por fim, uma automatização da distribuição da riqueza social de acordo com critérios puramente abstratos que culminam em uma premiação do incessante aumento da produtividade para a acumulação capitalista e na automatização da distribuição da riqueza social, o que funda uma forma de sociabilidade completamente diferente da situação comunitária ou não-mercantil, marcada pela existência dos produtos como bens imediatos, criados em busca de uma riqueza

concreta delimitada pela sociedade comunitária, que determina política e autonomamente os critérios ordenadores da produção comum de riqueza³⁰⁰ (ECHEVERRÍA, 1998a, p. 14-16).

Desse modo, aterrissamos não apenas nas contradições entre diversas dimensões da mercadoria, mas sim entre duas formas da reprodução social³⁰¹: deve-se passar da mera análise do objeto produzido ao escrutínio do *proceso*³⁰² de reprodução (como unidade entre produzir e consumir) da vida como um todo. A partir dessa percepção é que é possível destacar a primeira definição mais cuidadosa da forma social-natural, por nós entendida como o desdobramento lógico-processual do valor de uso, em Echeverría: ela é o encontro entre o sistema de capacidades de produção e o sistema de necessidades de consumo como forma específica e contingente para constituir os termos do metabolismo entre um sujeito social que busca reproduzir-se e a natureza³⁰³ (ECHEVERRÍA, 1998a).

Nesse sentido, o central mais uma vez é o reconhecimento do valor não desde sua visão monetarista, mas sim como o eixo central de ordenamento da sociedade capitalista, como o sentido do processo de reprodução social voltado à valorização do valor, o qual pode ser contraposto à forma social-natural de produção, distribuição e consumo de valores de uso. A precisão dessa problemática está presente já nos dois títulos que Echeverría deu ao mesmo ensaio no qual pretende verticalizar o estudo de um lado específico mas pouco explorado da

³⁰⁰ Note-se como Echeverría prioriza a capacidade política de definir o próprio destino nas sociedades não-mercantis ou comunitárias: “Dado que la sociedad comunitaria distribuye riqueza concreta, de forma social-natural y no riqueza convertida en quanta de valor, no puede cosificar su política distributiva entregándola a una ‘mano invisible’; tiene que ser ella misma la que se invente los principios de apreciación cualitativa que guían sus disposiciones distributivas” (ECHEVERRÍA, 1998a, p. 16).

³⁰¹ “En verdad, el concepto de contradicción entre valor de uso y valor está representando [...] al concepto de contradicción entre proceso de trabajo y de consumo concretos, es decir proceso de reproducción concreto de la sociedad, por un lado, y proceso de valorización del valor y acumulación del capital, por otro. Marx indica que en la mercancía podemos leer y analizar la contradicción, pero esta contradicción en la mercancía no es más que el reflejo de la contradicción del modo de producción y consumo, del modo de reproducción de una sociedad. Es el modo de reproducirse de una determinada sociedad el que es contradictorio; la contradicción fundamental es la contradicción entre el cómo se producen y se consumen las cosas concretas, por un lado, y el modo o la forma en la que deben producirse y consumirse esas cosas concretas en el capitalismo, por otro” (ECHEVERRÍA, 1998a, p. 29).

³⁰² Essa é a constatação principal tirada desde a leitura echeverriana do capítulo 5 d’*O Capital*, quando se inicia, como já interpretamos anteriormente, a exploração da essência do capital: “aquí Marx no se refiere ya exclusivamente al objeto, a la mercancía, sino que se refiere al proceso del cual sale la mercancía y al cual entra la mercancía. Este proceso se presenta, en el primer momento, como un proceso que es contradictorio en la medida en que uno es el telos del proceso de trabajo concreto y otro diferente, divergente de él, el del proceso de valorización del valor o proceso de producción de plusvalor” (ECHEVERRÍA, 1998a, p. 27).

³⁰³ “La forma social natural de un objeto le viene a este del proceso de reproducción en el que está inserto. El objeto en tanto que producto es el resultado de una cierta utilización de una cierta energía social con una cierta técnica. El conjunto de las dimensiones del ‘metabolismo’ entre la sociedad y la naturaleza presenta, por un lado, todo un sistema de capacidades de producción y, por otro, todo un sistema de necesidades de consumo; en el encuentro que conforma a este doble sistema ‘metabólico’ se constituye la forma social natural de todos y cada uno de los objetos que produce y consume una sociedad o un sujeto social para su reproducción” (ECHEVERRÍA, 1998a, p. 17).

contradição sustentadora da existência moderna: em 1984, foi denominado *La “forma natural” de la reproducción social*; em 1998, recebeu o nome de *El valor de uso: ontología y semiótica*. As diferentes denominações, ao nosso ver, complementam-se na tarefa de permitir discernir a lógica do argumento echeverriano: no primeiro, remete-se ao sentido recorrentemente empregado por Marx de forma natural e se coloca a ênfase já antes mencionada no processo de reprodução social; no segundo, esta forma já não tem tanto destaque na titulação -- mesmo porque Echeverría no decorrer do texto faz-lhe um reparo e a renomeia como *forma social-natural*³⁰⁴ --, preferindo-se dar destaque à sua conexão com o valor de uso como seu elemento principal, bem como à metodologia (um escrutínio tanto do modo de ser quanto do modo de significar o valor de uso, consciente da materialidade que subjaz toda comunicação e da transmissão de sentido subjacente, por sua vez, a toda produção material) empregada para desenvolver a investigação de seu objeto de pesquisa.

Esse cuidado há de nos servir também se lermos com atenção os parágrafos iniciais das duas versões, nos quais o filósofo equatoriano-mexicano defende a relevância de suas considerações e de seu projeto de conjunção entre crítica da economia política e crítica da sociedade moderna capitalista. Perceba-se como, em um excerto inicial cuja redação inédita foi destinada para a edição de 1998 do texto, Echeverría apresenta diretamente sua leitura de um Marx capaz de agir como crítico da modernidade desde a contradição entre uma existência pautada na produção/consumo de valores de uso e um “ser para la valorización y el estar como valores que se valorizan”³⁰⁵ (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 154-155). Nesse argumento, o filósofo

³⁰⁴ Ora, o fundamento desse reparo está na preocupação de Echeverría em não abrir margens para uma leitura etnocêntrica do não-capitalismo como uma forma de existência puramente natural, que, por estar conectado com a natureza, seria desprovido de história, de cultura e de agência (para um exemplo contemporâneo de crítica a esse etnocentrismo que fomenta e justifica a “destruição da natureza e das gentes que vivem na natureza”, Cf. SOUZA FILHO, 2017; SOUZA FILHO, 2023, p. 81). Na verdade, a lógica do argumento echeverriano quer dizer justamente o contrário: nessas experiências, mesmo que mediadas pela escassez e pela preocupação com o Outro (tanto a natureza quanto o inimigo externo) como possível ameaça capaz de colocar a vida da coletividade em risco, há uma politicidade e sujeitividade (como capacidade de decidir os rumos e a direção do convívio comunal) maior do que na modernidade capitalista, cujo sentido do movimento coletivo de produção e consumo de bens está a cargo da lógica do sujeito automático de valorização do valor. Nesse sentido, o curso de Echeverría sobre a categoria “cultura” é um instrumento fundamental para evitar essas generalizações etnocêntricas (Cf. ECHEVERRÍA, 2001).

³⁰⁵ A íntegra do trecho a seguir é eficiente para demonstrar como essa contradição opera como a introdução principal da leitura que Echeverría faz de Marx, resgatando-o como genial crítico da civilização moderna: “Las páginas que siguen parten de la idea de que el aporte central del discurso de Marx a la comprensión de la civilización moderna está en el descubrimiento, la formulación y el análisis crítico de un comportamiento estructurador de esa vida civilizada en el plano básico de la economía. Se trata del comportamiento de trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza, constituido como una realidad contradictoria: por un lado, como un proceso de producción y consumo de ‘valores de uso’ y, por otro, como un proceso de ‘valorización del valor’ mercantil de los mismos. En términos estrictamente teóricos, una concepción de lo que son los objetos de la vida práctica en su forma fundamental o ‘natural’, en su presencia como ‘valores de uso’, precede y determina necesariamente la percepción que tiene Marx de aquello que viene a contradecir este modo de ser y esa presencia:

equatoriano-mexicano indica perceber uma assimetria ou unilateralidade nas pesquisas marxistas -- o paralelo com a noção de atrofia-hipertrofia que empregamos em nosso texto parece-nos patente --, mais preocupadas em estudar o movimento de acumulação do capital do que em gestar categorias capazes de reconstruir o valor de uso e a forma natural, elementos antecipados, conquanto implicitamente, na crítica da economia política como “el trasfondo de la crítica al capitalismo” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 155-156). Então, a partir dessas primeiras palavras, ele reitera o argumento do texto de 1984, mas de modo a associar diretamente sua noção de processo de reprodução social à categoria marxiana de “produção em geral” (ECHEVERRÍA, 1984, ECHEVERRÍA, 1998b, p. 157).

Assim, é possível discernir nesse par categorial a referência à tensão criativa entre um universal trans-histórico presente nas sociedades³⁰⁶ (todas elas têm que mediar seu metabolismo com a natureza por meio da produção e consumo de valores de uso) e as formas sociais específicas adotadas por cada sujeito coletivo para dar conta dos desafios oriundos desse processo³⁰⁷. No entanto, o que chamamos de tensão criativa torna-se, dentro do contexto capitalista, uma contradição radicalmente agravada e, portanto, sumamente diferente: não há uma mera tradutibilidade específica de como produzir valores de uso em cada época ou contexto histórico, mas sim o surgimento inédito de uma nova forma, um condicionamento pseudo-natural que é oriundo da organização econômica “constituída en segunda naturaleza” (ECHEVERRÍA, 1984) ou “constituída en sujeto” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 157-158). No texto echeverriano, há uma repetição do encadeamento vocabular com um pequeno reparo na edição de 1998: a segunda natureza é substituída pela noção de sujeito. Ao nosso ver, trata-se de um esforço de elucidação do sentido que se quis adotar inicialmente, mas, em nossa releitura, vemos os dois momentos como complementares para descrever essa nova forma que emana da ordem econômica capitalista. No caso, trata-se da forma valor como categoria que, por um lado, é aceita como uma *segunda naturaleza* da existência humana, sem a qual os sujeitos no

del ser para la valorización y el estar como valores que se valorizan. Una concepción implícita que sostiene todo el edificio de la crítica de la economía política” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 154-155).

³⁰⁶ Note-se aqui que Echeverría não reproduz o avanço categorial presente em Dussel da distinção entre o social e o comunitário. Como, no presente momento, estamos focados em sintetizar o argumento de Echeverría, ainda não realizaremos esses pequenos reparos terminológicos, uma vez que eles estarão destinados ao capítulo final. Em suma, será central questionar a trans-historicidade da própria noção de forma social.

³⁰⁷ “El concepto de ‘producción general’ que Marx emplea en su ‘crítica de la economía política’ implica la idea de que la misma, ampliada hasta sus propios límites, es decir, considerada como un proceso completo de reproducción social, posee una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica, cuya presencia sólo adquiere actualidad o realidad en la medida en que se encuentra actualizada o dotada de forma dentro de un sinnúmero de situaciones particulares o conjuntos específicos de condiciones étnicas e históricas. Cada una de las formas en las que se ha actualizado esa estructura constituye la identidad o figura concreta de una sociedad.” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 157).

capitalismo acreditam que a própria existência coletiva seria impossível, e, por outro, assume o papel de verdadeiro *sujeito* na condução do processo de reprodução social, delimitando o que e como serão produzidos os produtos oriundos do trabalho humano e quem poderá deles desfrutar. A rigor, a transformação do processo de valorização de valor³⁰⁸ em segunda natureza e sujeito da modernidade capitalista parece-nos, enfim, um profícuo caminho de síntese dessa categoria em Echeverría, aproximando-a de esforços como os de Rubin e de Pachukanis³⁰⁹.

Em seu desenrolar da forma social-natural como expressão do não-valor, por sua vez, adota-se tanto a constatação da naturalidade radical que atravessa a experiência humana (deve reproduzir suas necessidades orgânicas desde o metabolismo com a natureza) quanto a delimitação da especificidade desse viver: a sociabilidade humana pode reconstruir-se criativamente e, mais que reproduzir o corpo orgânico individual, pode modificar a identidade de seu existir como parte de um sujeito social (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 160-168). Desde essa construção da identidade coletivo-comunitária é que o autor equatoriano-mexicano deduz a constituição do sujeito social tanto pelo processo de trabalho (transformação da matéria-prima como objeto externo que recebe uma doação de forma específica) quanto pelo processo de consumo (o desfrutar de um bem produzido, consumindo e assumindo a forma anteriormente dada) (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 168-180). Assim, trata-se basicamente de um processo de reproduzir a vida não apenas materialmente, mas também semioticamente: produzir e consumir os objetos de trabalho é também transmitir mensagens dotadas de significados, é modificar a si mesmo, oferecer sua trans-formação da matéria aos outros e aceitar a doação de forma oferecida pelos outros³¹⁰ (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 181-182).

Ora, o central de toda essa reflexão reside na percepção de que a forma social-natural ultrapassa os confins da mera reprodução física do sujeito coletivo: ela trata da reprodução e

³⁰⁸ Ou seja, essas duas imagens são capazes de dar sentido à definição echeverriana da forma-valor como um “proceso autonomizado de formación y valorización del valor” que é erigido desde “relaciones de producción/consumo cosificadas como ‘dinámica abstracta del valor valorizándose’” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 159).

³⁰⁹ No caso, a noção de segunda natureza aparecerá em nossas investigações sobre como Pachukanis interpreta a possibilidade de existência da forma valor em si mesma (isto é, como fruto da generalização das relações de valor, que são presumidas como uma segunda natureza depois de sua incessante repetição), enquanto a de valor como sujeito está presente na leitura inspirada em Rubin (1987, p. 37) de que a forma-valor coage a coletividade e as individualidades a ela atreladas a agir de determinadas maneiras. Dialoga-se também, portanto, com o momento em que Dussel define a lei do valor como a “esencia misma del capital como fundamento que rige, regula u obliga, con la necesidad de la propia naturaleza, al fenómeno de la existencia real del capital, en el capital en general, en todos los capitales individuales o en el capital global (nacional o mundial). Es una relación de la esencia que regula y el fenómeno regulado” (DUSSEL, 1990, p. 427-428).

³¹⁰ Provavelmente a expressão mais cristalina dessa unidade produtivo-semiótica está na exposição de Echeverría em seu curso sobre a definição de cultura. Nela, reivindica-se uma identidade essencial entre o produzir/consumir objetos práticos e o emitir/receber significações (Cf. ECHEVERRÍA, 2001)

transformação da forma de existência comunitária abrangida por um verdadeiro circuito circulatório de significações cujo compartilhamento implica a construção de uma identidade cultural específica, isto é, “un pacto fundante del sujeto consigo mismo”, uma estratégia de trans-naturalização que supera a mera reprodução físico-animal³¹¹ (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 194-197).

Ou seja, a categoria forma social-natural expressa a luta existencial para estabelecer uma estratégia de equilíbrio entre o sistema de capacidades produtivas e o sistema de necessidades consuntivas. Aqui, a tarefa buscada não é apenas acalantar e acalmar as exigências do estômago, mas também aquelas dos nervos e da alma. O desafio é a produção e o desfrute tanto de bens materiais necessários para reproduzir a vida físico-animal (“codornices”, “rica fruta” ou “carne de cerdo”) quanto de bens e significações culturais voltadas à reprodução do sujeito social em sua identidade específica buscada (desenvolver-se plenamente por meio de uma *práxis* que ultrapassa a mera reprodução física do estreito produtivismo, exemplificada na imagem de uma criança que brinca e sonha). No entanto, todo esse processo sofre, na modernidade capitalista, com o antagonismo da forma-valor, que condiciona o acesso a esses bens à sua capacidade de inserir-se em um processo produtivo voltado não à satisfação das necessidades do sujeito social, mas sim do sujeito automático da valorização do valor: isto é, o dinheiro torna-se obstáculo à reprodução da existência físico-cultural (“el dinero es todo para amar/ amargos los días si no hay”), especialmente em uma organização econômico-social erigida sob a lógica de acumulação do capital por meio do trabalho não-pago do mais-valor (“trabajando duramente/ trabajando sí/ [...] trabajando y no le pagan/ trabajando sí”)³¹².

Enfim, ainda na coletânea *Valor de Uso y Utopía*, Echeverría debruça-se de maneira inovadora sobre a questão do valor de uso com uma conferência proferida em 1996. No caso, o tema tratado é o do sentido dessa categoria desde a figura do *flâneur* descrita pelo último Walter

³¹¹ “La forma social natural implica así un pacto fundante del sujeto consigo mismo, en el que cristaliza una estrategia de autoafirmación como garantía de supervivencia. Se trata de un compromiso de mantener y cultivar la manera peculiar en que logró su transnaturalización, es decir, la selección inicial que hizo de aquello que del material animal debe ser reasumido y potenciado y de aquello que debe ser abandonado y reprimido. Desde su versión más simple y pura hasta sus versiones más complejas y reelaboradas, la forma social natural atraviesa por una historia que es una sucesión de fidelidades y traiciones a este compromiso originario” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 195-196).

³¹² Aqui, utilizamos como elementos de ilustração de nosso argumento o rico caudal das canções de ninar latino-americanas, que, em alguns casos, são subvertidas em seu sentido natural (o acalantar uma criança para que ela adormeça) e empregadas para expressar mensagens de protesto e de crítica social. É o caso das duas *canciones de cuna* das quais reproduzimos alguns dos termos e versos que estão em aspas: *Duerme, negrito*, canção popular resgatada por Atahualpa Yupanqui, e *Canción de cuna para un niño vago*, de Victor Jara. Nelas, há percepções e indicações de um *valor de uso* (tanto em produtos específicos quanto em uma existência cultural mais ampla que remete à dimensão semiótica do valor de uso) reivindicado mas cujo acesso está mediado pelas formas de reprodução do capital (o trabalho não pago e o dinheiro, respectivamente).

Benjamin em seus manuscritos sobre a cidade de Paris representada pela obra de Baudelaire. Aqui, a proposta de união indissociável entre crítica da sociedade moderna desde a economia, a política e a cultura em Echeverría fica evidente³¹³.

Especificamente, o *flâneur*³¹⁴ é descrito como aquela pessoa que passeia descompromissada pela arquitetura da cidade e, na metrópole parisiense descrita como capital do século XIX e coração da modernidade, que se debruça pelas galerias e passagens, locais nos quais destacam-se as vitrines de mercadorias expostas ao público. No entanto, sua existência não é produtiva, não é a do consumidor que gasta o dinheiro de seu salário: sua figura instila um sentido de errância, de passear como mero observador, conjugando uma descrição externa que passa da curiosidade à preguiça. Nesse cenário, Echeverría descreve animadamente como Benjamin é capaz de apreender criativamente esse paradoxo de uma cotidianidade e de uma atividade de lazer que é ao mesmo tempo desprovida do ato de produzir sob controle da influência de um capitalista ou de comprar efetivamente algum produto, mas também é mediada radicalmente pela experiência de estar rodeado de mercadorias expostas: sua existência é um “tiempo perdido”, um “disfrute improductivo”, que se dá justamente no espaço físico de “un templo de la mercancía” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 55).

Trata-se, portanto, de um contexto que reforça e exemplifica a hipótese de que a modernidade capitalista é atravessada pela contradição entre valor de uso, como experiência de

³¹³ Ora, com isso não almejamos recair em um fatorialismo (entendido como a busca por uma teoria geral e universalista de qual esfera da sociabilidade, seja a economia, política ou a cultura, seria a decisiva), tal como criticado por Kosik: esse procedimento “subverte o movimento social, mostrando-o de pernas para o ar, pois considera como ‘responsáveis’ pelo movimento social os produtos isolados da práxis humana objetiva ou espiritual, quando o único autêntico portador do movimento social é o homem no processo de produção e reprodução da própria vida social” (KOSIK, 1976, p. 116). A análise echeverriana, muito pelo contrário, pretende entrelaçar radicalmente esses momentos, quase fundindo-os, de modo a também explicitar que a separação entre âmbitos puramente econômicos, puramente políticos ou puramente culturais (mesmo que se reconheça uma interrelação entre eles) também é uma invenção moderna incapaz de dar conta da complexidade da experiência humana.

³¹⁴ “Se trata de una idea que aparece en torno a la descripción del sentido alegórico que posee la figura del ‘flâneur’ - del hombre para el que ‘callejear’ es la actividad más genuina de su vida - como figura que personifica hasta la exageración un aspecto específico de la humanidad moderna” enquanto está “callejeando como sonámbulo en el mundo de las mercancías que se ofrecen en el pasaje” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 54 e 56). Aqui, nossa intenção não é a de delimitar com precisão o sentido da noção de *flâneur*, visto que se trata de uma figura que povoou o imaginário francês do século XIX, foi resgatada criativamente por Charles Baudelaire em sua poesia e, enfim, relida por Benjamin como expressão das contradições da vida moderna. Intentamos, na verdade, uma leitura expressamente fundada em Echeverría e, mais especificamente, em como a construção dessa figura foi empregada pelo equatoriano-mexicano para expressar contornos possíveis de um não-valor na modernidade capitalista, ou seja, mais uma vez deparamo-nos diante da tradutibilidade latino-americana. Nesse sentido, entendemos que Echeverría não dedica sua criatividade ao sentido específico do texto benjaminiano, mas sim à “very mortal and precarious reality that forms our own ‘present’, through which Benjamin’s work is now telescoped” (BUCK-MORSS, 1986, p. 100). Para uma contextualização histórica mais completa, Cf. GLUCK, 2003. Para outras incursões acerca da interpretação benjaminiana do *flâneur*, Cf. BENJAMIN, 2009, p. 461-498; BUCI-GLUCKSMANN, 1994, p. 27; BUCK-MORSS, 1986; BUCK-MORSS, 1995, p. 332-335, 374-380; KONDER, 1999, p. 96-97.

desfrute cultural, e valor, como subsunção da experiência coletiva de reprodução social à necessidade de acumular capital e gestar a produção de mais-valor que há de se realizar como lucro. A rigor, o próprio deparar-se do passeador diante da vitrine já expressa essa contradição: tem, em si, a possibilidade de comprar todos os valores de uso, imagina-se desfrutando de todos eles, mas tem como obstáculo regulatório a etiqueta que precifica o acesso a esse estado de satisfazer-se. “Sólo el precio de las mercancías, su valor de cambio expresado en dinero, detiene el vaivén dubitativo del flâneur, su incapacidad de decidir si el pasaje es el paraíso del valor de uso o el imperio del valor económico” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 58).

Aqui, finalmente, podemos esquadrihar com precisão o sentido da noção de cotidianidade que, em Echeverría, atrela-se ao valor de uso e pode ser constituída como oposição à forma moderna de existir produtivamente para a reprodução do sujeito automático do valor. Ora, o *flâneur* não é uma figura redentora³¹⁵, mas sim o personagem capaz de explicitar a contradição fulcral da modernidade: ele é “el enigma que hay que descifrar” e cuja solução há de prover o segredo para “descifrar el secreto de la cotidianidad moderna” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 55 e 59). No caso, trata-se da visualização de um conflito discernível no mundo das mercadorias entre a possibilidade de expandir “el acceso del ser humano a todo que la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la Naturaleza” e a proibição desse desfrute puro pelas exigências de reprodução da valorização do valor que se expressa na “etiqueta del precio” capaz de silenciar o valor de uso contido em toda mercadoria. Daí é que deduz, enfim, a separação moderna entre “el tiempo de la rutina productiva del tiempo de la ruptura creativa” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 60). Assim, explicita-se com razoável nitidez a diferença da cotidianidade não-capitalista, na qual a ação produtiva rotineira de produzir e consumir os bens e produtos necessários para a reprodução da vida é atravessada por “un sinnúmero de ocasiones que la interrumpen: momentos de escape lúdico, de ritualización festiva o de dramatización estética”, em sua comparação com a modernidade capitalista. Antes, havia uma fronteira difusa entre os momentos produtivos e as ocasiões lúdico-festivo-artísticas³¹⁶;

³¹⁵ Essa ambiguidade é bem percebida por Konder (1999, p. 97) quando sublinha que a ociosidade do *flâneur* atua como “uma manifestação de protesto contra a divisão social do trabalho imposta pelo capitalismo”, mas também “obstáculo poderoso na passagem da 'boemia' à revolução”.

³¹⁶ O nosso uso desse trio de adjetivos não é ocasional e nem aleatório. Trata-se de uma escolha feita pelo próprio Echeverría em seu texto e que nos remete imediatamente a um ensaio seu denominado *El juego, el arte y la fiesta*, de 2001 (Cf. ECHEVERRÍA, 2011a, p. 419-426). Esses mesmos três “personagens” da cotidianidade retornam também na sexta aula de seu curso de filosofia e economia denominado *Definición de la cultura* (Cf. ECHEVERRÍA, 2001, p. 199-224). Cumpre indicar, por fim, um detalhe atrelado à tradução do termo espanhol *juego*: ele está carregado de uma polissemia que não é discernível por sua tradução à língua portuguesa (jogo). No caso, trata-se da possibilidade de indicar não apenas o ato de jogar ou competir, mas também o do brincar, divertir-se, usualmente atrelado à infância. Por isso, acreditamos que a ênfase no *lúdico* traz uma carga vocabular mais próxima do que a mera reprodução e uso da tradução direta “jogo”.

agora, o capitalismo discerne sem gradações essas duas temporalidades, delimitando a jornada de trabalho como momento oposto a qualquer existência improdutiva (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 52-53), inclusive exigindo que essa racionalidade de valorização do valor penetre cada vez mais o tempo de descanso e de restauração da força de trabalho. Apenas o estabelecimento dessas rígidas fronteiras propicia a radicalidade fúnebre expressa com um reiterado “acabou nosso carnaval” na cotidianidade capitalista³¹⁷.

Em suma, parece-nos que o pleno desatar do valor de uso no pensamento de Echeverría está profundamente atrelado às possibilidades políticas de ordenar a vida social sob uma nova espécie de cotidianidade capaz de romper com a rígida cisão entre existência produtiva e as existências lúdica, festiva ou artística, que constroem conjuntamente um verdadeiro “hemisfério disruptivo-festivo”³¹⁸. Essa percepção será central também para a nossa discussão sobre o direito³¹⁹, uma vez que o difundir-se da subjetividade jurídica, em nossa releitura, está associada ao alastrar-se dessa visão unidimensional da humanidade e da subsunção de sua vida aos preceitos de produtividade e reprodução do valor que se valoriza.

De todo modo, o central da posição echeverriana já foi minimamente delineado: trata-se da forma social-natural como categoria capaz de sintetizar a existência generalizada da produção/desfrute de valores de uso (tanto materiais quanto simbólico-culturais, capazes de acalmar o estômago e os nervos) e da proposta de uma cotidianidade diferente da moderno-capitalista, que implica o resgate da existência lúdico-festivo-artística durante o processo de produção dos bens necessários à reprodução da vida. No próximo ponto, veremos como essas duas dimensões do não-valor se desdobram e, associadas à crítica da forma-valor como desvelar da expansão da politicidade mesquinha do sujeito automático do capital, permitem a proposta de reivindicação d’o *político* na teoria de Bolívar Echeverría.

³¹⁷ Imagetivamente, a cultura musical brasileira conseguiu captar a radicalidade dessa cisão, por exemplo, na descrição do carnaval como experiência festiva que rompe momentaneamente com a coisificação do corpo dos trabalhadores, mas cuja subsunção à lógica do capital tem data delimitada para retornar: com o fim da quarta-feira de cinzas. Nesse sentido, constatar a funebriedade desse retorno à situação anterior é uma leitura profundamente echeverriana: “Acabou nosso carnaval/ ninguém ouve cantar canções/ ninguém passa mais/ brincando feliz/ e nos corações/ saudades e cinzas/ foi o que restou/ pelas ruas o que se vê/ é uma gente que nem se vê/ que nem se sorri/ se beija e se abraça/ e sai caminhando/ dançando e cantando/ cantigas de amor” (LYRA; MORAES, 1964).

³¹⁸ Emprestamos essa expressão de um outro ensaio de Echeverría (2009), nomeado *De la academia a la bohemia y más allá* e publicado pela primeira vez em 2009. Nesse texto há um esforço de conexão entre a noção de boemia e do artístico-festivo à noção de revolução. Trata-se de uma investida teórica que guarda profunda conexão com a discussão sobre o *flâneur*, uma vez que este forma junto com a figura do boêmio as duas expressões paradigmáticas da Paris moderna nos versos de Baudelaire. Sobre isso, Cf. ECHEVERRÍA, 1998b, p. 54, nota 2; BUCI-GLUCKSMANN, 1994, p. 27.

³¹⁹ Nesse sentido, Cf. o ponto 3.3.2. do presente trabalho.

2.3.3. A temporalidade produtivista da modernidade capitalista e a cotidianidade anticapitalista: contradição entre valor e valor de uso nos ensaios sobre a reivindicação do político

A relevância de mencionar *o político*, como já argumentamos, está profundamente atrelada à crítica de Echeverría à politicidade cômica da valorização do valor que, na modernidade capitalista, suplanta a sujeitividade coletiva da forma social-natural em seu âmbito comunitário. Feita essa apresentação anterior tanto da questão da crítica da economia política quanto o desdobramento categorial do valor de uso em forma social-natural, estamos já em condições de compreender com mais cuidado tanto as incursões de nosso autor na problemática do barroco latino-americano (tema central de uma suposta segunda fase de Echeverría) quanto a sua posterior reivindicação do político como novo *locus* de florescimento da radicalidade de seu pensamento. Como demonstraremos a seguir, todos esses temas trazem como espinha dorsal tanto a crítica da dominação do sujeito automático do capital e da forma-valor quanto a reivindicação de um não-valor capaz de enfrentar, antagonizar ou expressar rincões de resistência ao ímpeto de valorização incessante do valor.

Dentro da obra *El Discurso Crítico de Marx*, há três ensaios que operam como prenúncios diretos dessa discussão: *Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria e internacionalismo* (escrito em 1979), *El problema de la nación desde la “crítica de la economía política”* (de 1980) e *Cuestionario sobre lo político* (também de 1980). Ou seja, o próprio Echeverría desde essa época já tinha em mente uma preocupação com a questão do político, o que, por sua vez, enfraquece qualquer interpretação que relegue a sua leitura da crítica da economia política a um momento passado de seu pensamento.

Em seu *Cuestionario sobre lo político* (ECHEVERRÍA, 1986, p. 207-209, 213-218), delineia-se a distinção que será identificada novamente em *Valor de Uso y Utopía* (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 77-82): de um lado, há *a política* como meramente o aglomerado de atividades e funções exercidas por um grupo excisado da comunidade em geral (a classe política); de outro, há *o político* como a capacidade coletiva de escrever a história com as próprias mãos e influir nos critérios essenciais de produção/consumo de produtos e bens materiais e semióticos empregados para reproduzir a existência do sujeito social, ou seja, a capacidade de visualizar “la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se puede dar forma” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 77-78). A redução do momento político mais amplo (congregado na situação-limite do momento revolucionário, na atividade cotidiana e nas

experiências de transcendência da cotidianidade por meio do lúdico-festivo-estético³²⁰) à política em específico é, na descrição echeverriana, expressão da politicidade minguada, da autarquia sonogada, concedida ao sujeito social quando se reproduz em um contexto mediado pelo domínio das relações de valor capitalistas: é um “sujeito social maniatado para decidir sobre su propia vida”, que deixa morrer uma parte de si mesmo em nome da lei geral de acumulação capitalista ou da “politicidad de la mercancía-capital” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 209, 216). Retornaremos a essa distinção em nosso capítulo sobre o direito, uma vez que há conexões a serem feitas entre a forma política burguesa e a forma jurídica, bem como entre a sujeitividade sonogada da “nação natural” e a subjetividade jurídica do cidadão como sócio da empresa Estado-nação³²¹.

Em seguida, deparamo-nos com o ensaio sobre Rosa Luxemburgo, no qual cabe indicar, de passagem, que o resgate da teórica e revolucionária alemã realizado por Echeverría é manifestação de sua busca por uma renovação do marxismo. Em um prefácio a uma coletânea de obras escolhidas da marxista alemã, o filósofo equatoriano-mexicano reivindica-a como autêntica representante de um marxismo marginal e dissidente, ao mesmo tempo em que busca distanciá-la tanto da distorção marxista-leninista que criou o mito de que sua teoria da revolução seria espontaneísta quanto da distorção luxemburguista que inventou um suposto socialismo democrático quase redutível ao eurocomunismo que viria a emergir após a dissolução da URSS³²². No autor latino-americano, Luxemburgo exerce um fascínio semelhante ao que Benjamin assumirá posteriormente: trata-se de uma autora de uma crítica política radical, antimercantilizante, e que opera desde a dissidência contra aquele “espíritu de empresa productivo (masculino) y burgués” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 150). Ela encarna a proposta da revolução como expressão do “sujeito comunitario autárquico del proceso de vida social” para

³²⁰ Sobre esses momentos, Cf. ECHEVERRÍA, 1998b, p. 78-79. Em especial, parece-nos digna de nota a chave de leitura aberta desde a diferenciação entre o momento político e o religioso apenas a partir do momento em que há uma cisão entre a politicidade real (atividade de legislar e interpretar sobre qual forma social deve ser adotada coletivamente) e a imaginária (a atividade de ruptura com a cotidianidade por meio de uma cópia, uma encenação, uma mimese, da experiência de transcendência da ordem posta), subjugando esse segundo momento a uma aparência de apoliticidade. Como veremos no ponto 3.3., isso abrirá possibilidades de diálogo com uma leitura da especificidade do político na modernidade.

³²¹ Inclusive, é a partir dessa chave de leitura que o ensaio *El problema de la nación desde la “crítica de la economía política”* será agregado à nossa pesquisa de maneira mais detida. Adotaremos estratégia semelhante em torno do ensaio *Violencia y modernidad*, presente em *Valor de Uso y Utopía*, porquanto também dialoga diretamente com as mediações de análise da forma política e da forma jurídica.

³²² Nesse sentido, Cf. ECHEVERRÍA, 1986, p. 149-178. Uma posição semelhante já era defendida por Echeverría, sob o pseudônimo de Javier Lieja, em 1970, quando, publicando na revista *Solidariedad*, organizada pelo Sindicato dos Trabalhadores Eletricistas do México, enfatizou: “La discusión entre Lenin y Rosa Luxemburg sobre el modelo organizativo del partido revolucionario no puede resumirse, como se ha hecho tradicionalmente, por lo general con mala intención, en la fórmula ‘organización contra espontaneidad’ o en su equivalente anticomunista ‘partido totalitario contra partido democrático’” (LIEJA, 2023, p. 33).

além dos limites da democracia política institucional, como aquela transformação qualitativa das condições de vida que recria o marco das possíveis mudanças das formas sociais (ECHEVERRÍA, 1986). Sua crítica do reformismo e suas leituras sobre o Estado-nação serão solo fértil para nossas ligações com a questão da forma jurídica em Echeverría, mas, no momento, basta indicar como Luxemburgo exerce o papel de modelo desse marxismo marginal que é resgatado, especialmente a partir de sua crítica política radical embasada na crítica da economia política de Marx que deságua na busca do “perfeccionamiento concreto de las condiciones de vida del sujeto social en cuanto tal” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 154).

Por fim, nos ensaios sobre a politicidade discernível na modernidade capitalista em *Valor de Uso y Utopía*, poderemos destacar três momentos de seu pensamento: em primeiro lugar, o diagnóstico geral da questão da modernidade, que o força a trazer Marx à baila até mesmo para discutir a obra de Nietzsche (o que apenas nos confirma como a crítica da economia política é estrutural a todo o pensar echeverriano); depois, outros avanços destinados à questão da forma social-natural, mas desta vez em diálogo com a teoria crítica de Frankfurt; e, por fim, outra entrada na obsessão benjaminiana que atravessa a obra do filósofo equatoriano-mexicano, com ênfase no messianismo anti-progressista do autor alemão.

Nesse sentido, inicia a interpretação do niilista alemão a partir da percepção de que ele opera desde a constatação de um vazio de criação em seu tempo, isto é, da impossibilidade de influir no fluxo da vida tal como já descrevemos na a-politicidade moderna construída desde a subjugação do político à política. Na visão de Echeverría, todo o discurso de Nietzsche desdobra-se como um testamento mítico de uma comunidade perdida cuja existência é relegada apenas ao plano do imaginário e a momentos específicos de cerimonialidade -- elemento central para a reivindicação que o equatoriano-mexicano fará de outra noção de cotidianidade, distanciada da separação moderno-capitalista entre o dia-a-dia da produtividade e o momento transcendental das festas e cerimônias --, seu texto expressa-se como uma tentativa de redenção solitária de algo cuja solução apenas pode ser “un momento extático coletivo”³²³ (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 34-36). Aqui, Echeverría já deixa tácito que a única solução possível para a recuperação dessa comunidade sonogada está em uma organização política

³²³ “Nietzsche intenta decir un discurso indecible, el discurso profético-mesiánico de un sujeto que es muy poco probable dentro de las condiciones de la modernidad”. Aqui, todos os elementos da vida moderna, mas especialmente “la inexistencia de lazos de interioridad entre el individuo y la comunidad”, agem como “condiciones que, lejos de fomentar, reprimen cualquier brote de discurso propiamente religioso o resocializador, como aquel para el que Nietzsche cree estar llamado”. Assim, “más que poético, el discurso de Nietzsche se vuelve mítico: discurso dicho en medio a una comunidad que se ha trasladado, en el rito, en la fiesta ceremonial, al plano de lo imaginario. Es un mito destinado a asfixiarse en la atmósfera prosaica de los tiempos modernos y al que sólo es posible rescatar retrotrayéndolo al momento del que saca su poder, a la circunstancia de su formulación originaria, es decir, al hecho del sacrificio” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 34)

molecular e reestruturadora do cotidiano, capaz de tornar dizível o indizível, quiçá justamente desde aquele “otro discurso contemporáneo, de igual grado de radicalidad en su cuestionamiento, pero de orden menos religioso y más político, el discurso del comunismo” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 25).

A liberdade e a sujeiticidade em Echeverría operam de uma maneira irrestritamente crítica e avessa à elaboração de qualquer universalismo que se quede fixado em algum princípio inerte, parado e sobrenatural. Nesse sentido, sua crítica à limitação do intento nietzschiano de reduzir o conceito de vida à vontade de poder remete-nos imediatamente à sua rejeição de qualquer interpretação fixa do pensamento de Marx: ao se reduzir a vida humana, um acontecimento que apenas “se manifiesta en la metamorfosis incesante y en la pluralidad inabarcable de las formas”, a tão somente uma dimensão desse dinâmico vir-a-ser, acaba-se por cair na sobrenaturalidade metafísica que desnatura justamente a especificidade da experiência humana como capacidade de criação de novas formas de viver a vida³²⁴. Por isso, como veremos mais à frente, apostamos na noção de *não-forma*, a fim de não apenas enfatizar a historicidade e perecibilidade das formas sociais do capital, mas para reconhecer a pluralidade inabarcável das formas de reproduzir a vida como elemento indissociável do horizonte comunitário inscrito em uma proposta de transição comunista que se pretende capaz de modificar radicalmente o modo de existir no capitalismo.

Em outra conferência, Echeverría desenvolve sua compreensão do não-valor desde uma reivindicação específica das contribuições da teoria crítica da Escola de Frankfurt no delinear de elementos gerais da forma natural de reprodução social. Sem mencionar autores específicos³²⁵, há aqui um novo resgate da problemática da forma social-natural, mas desde uma abertura a outros flancos do marxismo marginal enunciado por Echeverría. Em especial,

³²⁴ Eis o desenvolvimento exato do texto de Echeverría sobre a limitação presente na definição do conceito de vida como vontade de poder: “En ella, la libertad, el rasgo definitorio de esa vida, que se manifiesta en la metamorfosis incesante y en la pluralidad inabarcable de las formas, queda sustancializada y consolidada en una sola de sus figuras, la de la voluntad de poder, la de un impulso determinativo que no puede negar lo que queda fuera de su autoafirmación si no es subordinándolo. La idea de la presencia en el acontecer histórico de un principio supra-histórico implica un retorno a la explicación de lo humano mediante el recurso a una entidad ‘sobrenatural’, ajena a su ‘naturaleza’ específica” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 31-32).

³²⁵ O que nos parece quiçá um descuido prejudicial especialmente para a obra de Alfred Schmidt (2014), que foi a que mais cuidadosamente desenvolveu essa categoria, apesar de ser uma das menos difundidas no debate teórico latino-americano (para uma síntese, Cf. KOCYBA, 2018). É interessante notar que Echeverría conhecia a obra de Alfred Schmidt, algo não tão comum na época, e realizava em alguma medida uma troca de ideias com o autor alemão, uma vez que o equatoriano-mexicano aproximou-se consideravelmente de Stefan Gandler, teórico alemão que, sob orientação de Schmidt, escreveu uma tese sobre o pensamento crítico no México a partir das obras de Adolfo Sánchez Vázquez e do próprio Echeverría (Cf. GANDLER, 2015). Além disso, a influência de Gandler permitiu, por exemplo, que os dois mexicanos fossem discutidos no *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, publicado em 2018. Para análise dos capítulos dedicados a Sánchez Vázquez e Echeverría, Cf. GANDLER, 2018; SICILIA, 2018.

há de se destacar a continuidade da identificação central do processo de valorização do valor e de acumulação do capital como forma social-artificial que subordina, sujeita e subsume *sistematicamente* o processo social-natural de reprodução da vida humana assentado na lógica do valor de uso. Assim, estabelece-se que a alienação [enajenación] é categoria incontornável para descortinar a modernidade capitalista como esse momento de perda da politicidade possível da vida: há “la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la 'voluntad' puramente 'cósica' del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista”. Isso resume “el núcleo del discurso crítico de Marx” (note-se aqui o intencional resgate do título de sua obra de 1986!), capaz de “construir toda una estrategia de crítica de la modernidad capitalista”³²⁶ (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 63).

No entanto, essa estratégia de ataque da crise da modernidade poderia ser otimizada com as admoestações da Escola de Frankfurt dirigidas a evitar os erros de exaltação de uma visão iluminista e idólatra do avanço incontornável do progresso técnico. Isso implica não apenas um repensar da naturalidade como elemento que busca ser extirpado pela modernidade, mas também uma reformulação da ideia mesma de revolução³²⁷, rompendo com o progressivismo romântico-burguês, o que exige, enfim, buscar elementos de uma vida não-capitalista justamente naquelas experiências comunitárias, naturais ou arcaicas tão relegadas pelo marxismo tradicional. Nessa esteira, sua exposição é uma tomada de posição em torno de um marxismo marginal, comprometido com um exercício de imaginação política que resgate o significado profundo do valor de uso³²⁸ para além de sua subsunção ao valor econômico de uma

³²⁶ Eis o argumento de Echeverría em sua integralidade: “Para construir su mundo propio, la vida moderna necesita descansar sobre un dispositivo económico peculiar, consistente en la subordinación, sujeción o subsunción del proceso 'social-natural' de reproducción de la vida humana bajo un proceso social-artificial, sólo transitoriamente necesario: el de la reproducción del valor mercantil de las cosas en la modalidad de una 'valorización del valor' o 'acumulación de capital'. En la base de la vida moderna actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la 'lógica del valor de uso', el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de los 'bienes terrenales', a la 'lógica' abstracta del 'valor' como sustancia ciega e indiferente a toda concreción, y sólo necesitada de validarse con un margen de ganancia en calidad de 'valor de cambio'. Es la realidad implacable de la enajenación, de la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la 'voluntad' puramente 'cósica' del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 63).

³²⁷ Mesmo a versão socialista da revolução pode ser amparada na promessa da “marcha indetenible del progreso”, assumindo como objetivo final a eliminação de toda naturalidade da existência social (ou seja, não se trata de criar novas formas de socialidade emancipatórias desde o conteúdo da existência do natural, mas sim o dinamitar dessa mesma naturalidade por meio da exaltação indiscriminada da técnica moderno-capitalista como capacidade de criação ilimitada, que opera desde o nada) e a vitória final da técnica sobre a existência humana arcaico-tradicional e sobre a própria natureza. “El mundo moderno, burgués-capitalista es el mundo de la revolución permanente. Es el mundo que desprecia al hombre en nombre del super-hombre” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 72).

³²⁸ Segundo Echeverría (1998b, p. 66), entre as principais perguntas de nosso tempo, estão: “en qué medida es posible otra ‘forma natural’ de la vida social, otra configuración sintetizadora del conjunto de necesidades de consumo y disfrute del ser humano con el conjunto de sus capacidades [de] trabajo y producción; en qué medida es imaginable una relación diferente de lo Humano con lo Otro -- lo no humano, lo extra-(infra- o supra-)humano”.

humanidade que cria oportunidades de valorização *ex nihilo*³²⁹, rompendo com a corporalidade vivente coletivo-comunitária da forma social-natural.

Por fim, aproximamo-nos de seu ensaio *Benjamin: mesianismo y utopía*, no qual Echeverría resgata a audaz mensagem teórica benjaminiana e a sua proposta de uma politicidade messiânica do *agora pleno* como uma oposição à temporalidade moderna, para a qual “lo presente no es otra cosa que un puro tránsito, una pura evanescencia”, o que implica um esfarelamento da experiência vital imediata, expressa na capacidade de exercer sua sujeitividade fundindo-se aos objetos transformados na relação prática cujo eixo central reside no valor de uso, isto é, na capacidade/necessidade de produção/consumo. Nesse sentido, a revolução benjaminiana é essencialmente uma ruptura do *continuum* moderno, um incontestável ato de insurgência e de rejeição do ímpeto local-temporal de organização da vida humana subsumida aos desmandos da valorização incessante do valor ao mesmo tempo em que reafirma a sujeitividade política inserida em sua interpretação do valor de uso³³⁰ (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 149-150).

Ao mesmo tempo, a inspiração benjaminiana parece ser capaz de iluminar todo o projeto político-intelectual de Echeverría. Nesse sentido, o materialismo histórico deve assumir como objeto de investigação a totalidade do devir histórico. Pense-se particularmente na seguinte passagem, na qual o equatoriano-mexicano enfatiza o ímpeto de totalidade que anima o esforço de desvelamento da modernidade operado por Benjamin: “al articular históricamente un hecho, el materialista histórico debe poder descubrir en cualquier ente de la realidad social un núcleo interactivo de conflictos capaz de entregar la clave de inteligibilidad de la infinidad de modificaciones o alteraciones que presenta esa realidad, debe poder mirarlo dentro de un

³²⁹ Apenas para a modernidade capitalista “el valor de uso, la forma natural del mundo, no es nada y, a la inversa, el valor económico, la cristalización de energía, de actividad, de subjetividad humana, lo es todo”. Para ela, “sólo allí donde rige la economía mercantil de corte capitalista, es decir, centrada en torno a un sujeto absolutamente creador -- el valor que crea ex nihilo más valor, el capital o dinero que se autoincrementa milagrosamente --, sólo allí aparece esta idea de que efectivamente el valor de uso, y con él las formas históricas concretas de la vida social que lo constituyen como tal,” (note-se aqui a conexão e reivindicação, mesmo que breve, dessas formas históricas concretas prévias à disseminação das relações de valor capitalistas) “pueden ser algo subordinado a una subjetividad fundamental, la del Hombre abstracto que produce y reproduce el valor económico. Ser creador consiste en poner valor; todo lo demás es secundario” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 69). Veremos posteriormente como essa figura do Homem abstrato, atrelado à sujeitividade da valorização do valor, é essencial para nossa noção de crítica do direito.

³³⁰ Ora, essa reivindicação é discernível na seguinte passagem: “El futuro absorbe, destruye el ‘ahora’ (jetzt) de la experiencia vital: no deja que el ser humano ‘toque’ efectivamente las cosas, que se hunda y se encuentre a sí mismo como sujeto en la relación práctica, a la vez productiva y gozosa, de los objetos. El presente está siempre escapándose, succionado por el futuro. En contraposición con esto, el materialismo histórico debería ser capaz de pensar el presente como un ‘ahora’ pleno, es decir, el momento en que la libertad, la capacidad de elección y decisión puede disfrutarse a sí misma. Pensar al presente como dueño de sí mismo, como autónomo respecto del futuro y del pasado, es la exigencia básica e indispensable del concepto de revolución como ruptura del *continuum*” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 149-150).

‘drama’ que concentra en sí todo el conjunto de determinaciones de una situación dada” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 150). Ora, a semelhança dessa descrição (a busca pela clave/chave³³¹ de inteligibilidade das mudanças conflitivas no seio da modernidade) com os termos empregados (a contradição que sustenta todas as outras contradições ou o centro da contraditriedade moderna) para descrever a contradição entre valor e valor de uso na conferência publicada exatamente no mesmo ano que *Valor de Uso y Utopía* está longe de ser mera coincidência: trata-se de um projeto político-intelectual encampado por Echeverría para desnudar o significado da modernidade desde um marxismo marginal que se apoia na crítica da economia política marxiana e na crítica histórico-político benjaminiana. Essa semelhança de raciocínio, enfim, fortalece e intensifica o entendimento de que oposição valor-valor de uso nunca foi abandonada pelo marxista equatoriano-mexicano; ela, pelo contrário, é o fio vermelho de todo o seu pensamento, a pedra-de-toque de sua proposta de teoria crítica da economia, da sociedade e da cultura.

Acreditamos, portanto, que a dimensão do não-valor em Echeverría foi descrita como a de um valor de uso que se desdobra, quando generalizado e densificado, em uma forma social-natural que, desde a inspiração das coletividades não-capitalistas e comunitárias, expressa a autarquia de um sujeito social que muda a forma de seu sistema de capacidades-necessidades como momento de criação cultural que comporta a vivência da cotidianidade atravessada por uma existência lúdico-festivo-artística. Na próxima e final seção do presente capítulo, apresentaremos a peça que falta em nossa discussão sobre o não-valor latino-americano: a *comunidad*e como tentativa de síntese entre o trabalho vivo e o valor de uso em García Linera.

2.4. A forma-comunidade contra a socialidade abstrata do valor: a contradição entre forma-valor e não-valor em Álvaro García Linera

Finalmente, aterrisamos na produção teórica do último autor do marxismo latino-americano que selecionamos. Trata-se de Álvaro García Linera, cuja localização na presente tese é a de um terceiro elemento que intenta realizar a síntese entre o valor de uso e o trabalho

³³¹ No espanhol, o termo *clave* é usado no sentido de senha capaz de desvendar o significado de uma mensagem cifrada. Pode também indicar o elemento básico, fundamental e mais decisivo de algum objeto de análise. Em um sentido mais técnico, também é empregado na teoria musical um "signo que se pone al principio del pentagrama para determinar el nombre de las notas" (Diccionario de la lengua española). Neste caso específico, indicamos a coincidência do uso central desse termo por Echeverría quando, em oportunidade anterior, em artigo conjunto com Pazello, recorremos à metáfora da clave para estabelecer os elementos principais da perspectiva marxista de leitura da realidade social, dando ênfase à dialética entre universal-particular e à determinação da especificidade do modo capitalista de produzir e reproduzir a vida (Cf. PAZELLO; FERREIRA, 2020). Nesse sentido, Echeverría vai pelo mesmo caminho não apenas no emprego da *clave* como elemento interpretativo, mas também na argúcia de buscar discernir o elemento específico e particular que faz da modernidade um momento distinto de todo o âmbito de socialidades trans-históricas que não podem ser subsumidas etnocentricamente aos preceitos da lógica moderna.

vivo desde um estudo das comunidades indígenas andinas. Essa discussão será feita a partir de sua obra *Forma valor y forma comunidad*, cujo título já nos dá indícios de que operará desde um movimento de contradições entre a lógica de acumulação do capital como processo de valorização do valor e a lógica comunitária dos espaços de auto-organização dos povos indígenas, com destaque para os *ayllus* como formas concretas de sociabilidade.

De maneira ainda mais patente, em seu prefácio à segunda edição da obra, o próprio matemático e político boliviano desenvolve o caráter ontonegativo que permeia seu argumento: para compreender “la potencia emancipativa de las comunidades como libre asociación de productores”, era necessário dissecar a lógica expansivo-acossadora do modo capitalista de reproduzir a vida para, enfim, apreender “el capital como el reverso de la comunidad o, si se prefiere, la comunidad como lo no-capital, como el reverso del capitalismo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 11). Portanto, seu trabalho dedica-se à comparação entre dois momentos que, a princípio, tomam contornos entre a denúncia do modo de produção capitalista (“la estructura civilizatoria del capitalismo en su proceso de densificación material y de extensión territorial universalizante” ou “la civilización del valor”) e o anúncio dos horizontes comunitários de existência (“la estructura civilizatoria de la comunidad en su forma histórica local”) (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 11-12; GARCÍA LINERA; GUTIÉRREZ AGUILAR, 2009, p. 23).

No entanto, essa dicotomia não é de corte maniqueísta: forma-valor e comunidade não existem isoladas no plano do real, visto que esta persiste na concretude apenas de maneira fragmentada, sempre permeada pelo acossamento da lógica mercantil-capitalista. Na introdução de 1995, García Linera e Gutiérrez Aguilar (2009, p. 23-29), ambos estudantes de matemática, empregam a metáfora da civilização capitalista como uma *estructura disipativa* cujo processo de reprodução, alimentação, expansão e regeneração faz uso dos “movimientos antisistémicos locales” e dos “espacios de autonomía fraccionados que surgen dentro de su territorialidad de influjo” a seu favor. Aqui, a referência à densificação das relações de valor como elemento que torna o capitalismo o que ele é não apenas é recuperada à moda de Rubin, mas aplicada para reivindicar a necessidade de uma densificação das relações comunitárias a tal ponto que elas possam se generalizar e impor um novo padrão civilizatório de existência³³². Nesse sentido é

³³² “Ahora bien, la civilización del valor, pero en particular el poder del Estado [...] pueden ser vistos como megaestructuras ‘disipativas’ y capaces de pervivir, más aún, de reproducirse, de ampliarse y regenerarse a partir de las ‘fluctuaciones’ o movimientos antisistémicos locales, de las perturbaciones sociales, en este caso, de las resistencias locales, de los espacios de autonomía fraccionados que surgen dentro de su territorialidad de influjo. Para que la estabilidad de esa ‘estructura disipativa’ sea afectada de tal modo que se estructure un nuevo tipo de relación de orden y contenido de los miembros constituyentes de la sociedad, se requiere que por su ‘disfunción’ (inicio de emancipación de un conglomerado de individuos en algún terreno de la vida social) [...] de una o varias

que se inscreve sua proposição do comunismo como densificação universalizada da civilização comunitária (GARCÍA LINERA, 2009, p. 11-12). Essa proposta pode ser entendida como uma delimitação estratégica de enfrentamento à sociabilidade capitalista (por isso, ler *O Capital* é essencial para disseminar o *ayllu universal*³³³), mas apenas pode ser compreendida em seu pleno sentido desde um estudo cuidadoso da lógica do capital como lógica do valor que se valoriza desde um duplo reducionismo: da existência de todo produto do trabalho humano à dimensão de seu valor e de toda capacidade criadora do trabalho-vivo à sua dimensão abstrata-quantitativa de horas de trabalho corretamente empregadas no processo de criação de mais-valor.

Assim, identificamos três momentos argumentais fortes na estrutura da obra analisada. Como primeiro esforço de interpretação da lógica do capital desde a forma civilizatória do valor, García Linera lê os primeiros capítulos d'*O Capital* a fim de distinguir o processo de subsunção da forma social-natural de produção de valores de uso à racionalidade disseminada da forma-valor. Depois, ainda no caminho de compreensão do capital, detém-se na discussão sobre a subsunção do trabalho-vivo aos mecanismos de valorização no processo imediato de trabalho. Por fim, passa ao momento anunciativo de estudo das comunidades, a fim de demonstrar tanto a subsunção delas à dinâmica dissipativa do capital quanto as suas possibilidades de romper com essa lógica. Como se pode perceber, a todo momento o valor e o não-valor entrelaçam-se e, por isso, iremos apresentar como essa tessitura se dá desde a visualização do valor de uso (tema dos capítulos 1 e 2), do trabalho vivo (discutido nos capítulos 3 e 4) e da nação e da comunidade (presente nos capítulos 5 e 6).

2.4.1. A contradição entre a forma civilizatória do valor e a forma social-natural do valor de uso

Dentro de uma série de discussões que poderiam ser levantadas sobre o desdobrar da contradição entre forma-valor e forma social-natural empregada por García Linera, fixamo-nos

unidades latentes del nuevo 'sistema' u orden social, éstas entren en competencia con la forma predominante del funcionamiento del sistema dominante, de tal manera que o sean devoradas o aniquiladas por el funcionamiento tradicional o bien superen un umbral de 'inestabilidad' que les permita crecer en número y densidad hasta ser capaces de imponer sobre la naturaleza del relacionamiento entre las personas y a través de las cosas una nueva forma de funcionamiento, de orden y contenido general que, a la larga, suprima las fases residuales del anterior funcionamiento". (GARCÍA LINERA; GUTIÉRREZ AGUILAR, 2009, p. 23).

³³³ "Sí, hay que volver a leer *El capital* y al capital una y otra vez para rastrear desde sus niveles más corpusculares lo que ésta monstruosidad es, para comprender lo que ella ha hecho de nosotros, de nuestro trabajo, de nuestras voluntades y esperanzas, para saber lo que ella es capaz de hacernos. El libro que tienes en tus manos intenta recorrer nuevamente la historia lógica de estas preguntas colgadas a la vereda de un enloquecido triunfalismo capitalista. A la vez, inicia el escudriñamiento abstracto de lo que como materia y como legado disponemos en estas nuestras atormentadas tierras para hacerle frente e ir más allá de la civilización del capital, esto es, de lo que es directamente no-capital pero que es la fuente irremplazable con la que el capital se alimenta y expande, y que a la vez puede enterrarlo: el trabajo-vivo y la comunidad" (GARCÍA LINERA; GUTIÉRREZ AGUILAR, 2009, p. 29).

inicialmente não tanto no reiterar dos mesmos termos de Echeverría, mas sim no que o autor boliviano traz de inédito na sua visualização do valor: o emprego da leitura de Isaak Rubin para destacar tanto o processo de surgimento do modo capitalista de produzir a vida como uma densificação³³⁴ de relações mercantis (e é essa tendência a densificar-se e espalhar-se para novos campos que faz com se possa falar em *forma civilizatória* do valor) quanto a referência central que é dada à questão do fetichismo da mercadoria³³⁵ na discussão do valor, o que implica o duplo movimento de coisificação das pessoas e personalização das coisas.

No entanto, a dialética universal-particular, ou a análise da forma centrada na ontonegatividade, recebe em García Linera uma mediação a partir de uma diferenciação categorial entre *valor* e *forma-do-valor*. Trata-se de uma leitura de minúcias do texto presente em *O Capital* e que abre portas incontáveis de discussão. Curiosamente, o matemático-sociólogo boliviano chega a assumir em diversos momentos uma definição trans-histórica e universalista do valor como expressão do caráter geral e social do trabalho quando ele é medido abstratamente em coletividades mais amplas³³⁶. Isto é, com isso o autor quer dizer que em todas as sociedades nem todo trabalho é organizado de maneira concreta, voltada à produção de valores de uso para consumo interno a uma unidade familiar, por exemplo. Nesse sentido, toda coletividade precisaria de algum padrão ou momento de medida para qualificar o trabalho mais

³³⁴ Ora, esse elemento já foi apontado como essencial à nossa discussão no ponto 2.1., quando associamos a noção de densificação em Rubin à de generalização das relações mercantis em Pachukanis. Em Dussel e Echeverría nós conseguimos realizar essa aproximação de maneira indireta, mas em García Linera essa influência mostra-se de maneira imediata, por meio de recorrentes citações a Rubin e a um uso reiterado das principais proposições do economista russo na tarefa de destrinchar o significado da forma valor.

³³⁵ Um dos principais comentadores da obra de García Linera opera uma síntese nesse sentido: “En consecuencia, la forma valor (como relación históricamente situada) es la materialización del fetichismo de la mercancía, porque la relación entre sujetos esta mediada por productos (las mercancías) donde estos, por la igualación de su valor (trabajo abstracto), se encuentran normalizados por la producción misma de relación entre trabajos privados marcadas por la necesidad transada en el mercado, dejando en un segundo plano a los trabajadores” (TORRES LÓPEZ, 2018, p. 106).

³³⁶ É interessante notar que há outros autores latino-americanos que leram com atenção *O Capital* e que também apresentam uma interpretação de certa transhistoricidade do valor: no caso, referimo-nos a Dussel (2014, [2.31.]) e a Hinkelammert (2014, p. 31-32). O trecho do economista alemão a seguir é notável neste sentido: “proceso de trabajo, trabajo concreto, producto y valor de uso son categorías que acompañan cualquier producción humana, de igual modo que cualquier producción humana tiene el otro aspecto de ser gasto de trabajo humano en general, gasto de una fuerza colectiva de trabajo, y, en este sentido, el proceso de producción es siempre un proceso desdoblado” (HINKELAMMERT, 2014, p. 570-571). Nesse caso, quando García Linera menciona “valor” durante o capítulo 1, ele está se referindo a esse gasto de uma força coletiva de trabalho e, quando menciona a “forma-de-valor”, está trazendo à baila uma situação na qual a dimensão do valor densifica-se e torna-se o critério de conexão das pessoas entre si por meio de mercadorias, isto é, generaliza-se esse intercâmbio e o produzir-para-trocar como elementos básicos de toda sociabilidade humana. No decorrer do resto da obra, no entanto, García Linera passará a falar de “valor” referindo-se ao que até agora foi apresentado como a “forma-de-valor”, seguindo o caminho de vários outros marxistas que associam essa palavra à lógica específica de funcionamento do capitalismo (tal como Echeverría, Carcanholo ou Rubin).

útil, produtivo e desejável para a subsistência de um ente coletivo³³⁷. Portanto, haveria valor (se o entendermos como expressão do caráter coletivo da produção dos bens e produtos) mesmo dentro das comunidades ancestrais que são estudadas.

No entanto, a cisão transformadora que ocorre com a passagem ao modo de produção capitalista consiste justamente na modificação desse elemento geral-universal (valor), que se torna, então, a forma-do-valor (uma forma histórica específica que assume o caráter geral coletivo do trabalho), que consiste precisamente em um uso deformado, egoísta e grosseiro do caráter diretamente social da produção de valores de uso (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 62-70). Isso ocorre porque, diferentemente da situação das sociedades não-capitalistas, há uma elevação do valor como forma especificamente social do produto: torna-se aquilo que media a relação que existirá entre todos os produtos do trabalho humano. Trata-se do momento em que o valor (como dimensão abstrata de dimensionamento dos objetos práticos) torna-se a forma por excelência de socialização dos indivíduos através de coisas³³⁸, deixando de lado, por exemplo, a relação comunal entre as pessoas, na qual a utilidade produtivo-consuntiva para a coletividade importa mais do que o tempo de trabalho necessário para produzir algum produto³³⁹. Assim, a coisa enquanto mercadoria pode assumir uma dimensão fantasmagórica, e aparecer “como la

³³⁷ “El valor de la mercancía expresa, por tanto, ‘en una forma históricamente progresiva lo que ya existía en todas las formas históricas de sociedad aunque bajo otra forma, a saber: el carácter social del trabajo en cuanto aplicación de la fuerza social del trabajo’ (Marx, Glosas a Wagner), esto es, el carácter social del trabajo en cuanto abstracción de su carácter concreto. Lo que sí diferencia a cada época histórica de la otra es la forma histórica específica en que este carácter social general del trabajo se manifiesta, el papel que cumple en la organización económica de la sociedad y, por tanto, la forma en que el valor se presenta en la sociedad y la forma en que el producto de trabajo adopta su carácter social de obtención, de consumo, de disfrute, de posesión” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 58). Assim, o ato de abstrair quantitativamente o trabalho e o valor dos produtos “como manifestación abstracta de laboriosidad humana en general” seria “una construcción social-natural común a todas las formaciones sociales” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 88).

³³⁸ Por isso, falar de forma-de-valor implica um código distributivo-consuntivo inédito no qual a abstração do valor torna-se meio principal para conduzir as formas de produzir, intercambiar e consumir na sociedade atual. “La forma del valor como categoría es distinta a la del valor, que también es otra categoría social. El valor es el contenido social abstracto del producto como expresión del trabajo humano general, su carácter social esencial y abstracto. La forma del valor es, en cambio, el uso de este carácter como forma directamente social del producto del trabajo, su forma de relacionamiento específico con el resto de los productos y necesidades sociales; si se quiere, el código distributivo-consuntivo o forma de socialidad de los individuos a través de las cosas” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 62).

³³⁹ García Linera (2009a, p. 72-73) usa como exemplo as relações de troca entre comunidades na qual uma circulação simbólica dos produtos por meio de certo “acto de desprendimiento simbólico, de generosidad, de reciprocidad generalizada”, em uma relação na qual “el que entrega y el que recibe ciertamente toman en cuenta el peso social que se está manifestando en la entrega y recepción, pero lo que motoriza y guía esta circulación de productos no es el peso social en su contenido abstracto, de tiempo de trabajo contenido en los productos, sino la utilidad social inmediata, el ser medios de manutención de vida, el ser valores de uso que desempeñan aquí, sin mediación alguna, el carácter social del producto del trabajo. Los valores de uso circulan de acuerdo a su utilidad simple o compleja (de medio de consumo inmediato o de creación de socialidad pactada), pero, claro, mediados y restringidos por los límites del espacio de socialidad fijados por límites de relaciones reproductivas, comunales o de parentesco”. A circulação de produtos motorizada/guiada pela forma-de-valor, por sua vez, exige a ruína dessa socialidade cuja existência remete a elementos concretos ou simbólicos alheios à pura dimensão quantitativa de abstração do trabalho.

socialidad misma”, como a única forma do indivíduo acessar coletivamente os bens necessários para sua reprodução corporal. Logo, há uma subsunção do valor de uso socialmente ordenado à forma-de-valor e, desse modo, “el cuerpo vivo de la sociedad pareciera concentrarse en el cuerpo del dinero” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 86). Assim, a forma de valor, desde a experiência coletiva da ordem capitalista, torna-se a *forma generalizada de todos os produtos do trabalho* e, portanto, de acesso aos valores de uso neles contidos.

Com isso, podemos nos desvencilhar da “confusión entre lo particular y lo general”³⁴⁰, remetendo-nos diretamente à questão da forma: em García Linera, todas as sociedades têm como fundamento material a produção-satisfação de necessidades por meio de certa organização específica (uma forma particular que é assumida) da capacidade humana de criar³⁴¹. Ou seja, o conteúdo, a substância, de todo esse processo é a “práctica social”, entendida como um “desprendimiento vital dirigido a un fin, gasto, esfuerzo corporalizado con un objetivo particular”. Mas essa matéria-prima assume uma forma específica, a forma social da utilidade, que é delimitável: 1) pela maneira em que a prática social humana se expressa (“como ritual, como ceremonia, como palabra, como símbolo, como tiempo, como trabajo, como gozo”); 2) por quem se beneficia dela (“el propio individuo, la comunidad, el dueño de los medios de producción”); 3) pela finalidade social na qual ela há de se cristalizar (“como convivencia, como festividad, como diálogo o alimentación con los dioses, como obtención de medios de vida directos, como inversión productiva, como medio de valorización del valor”) (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 41).

Aqui, não se reproduz a distinção entre formal e material como se apenas a última fosse realmente importante: o conteúdo é uma constante trans-histórica, enquanto a forma é o que garante especificidade a cada momento histórico. A descrição de García Linera parece fortalecer-se desde uma simples metáfora³⁴² que nós propomos: a de que um tronco de madeira

³⁴⁰ Ora, em uma de suas notas ao primeiro capítulo, o matemático-guerrilheiro boliviano tece uma rigorosa crítica à interpretação que Baudrillard faz da obra de Marx: “En el primer tomo de *El capital*, Marx no nos habla del valor de uso en general, sino del valor de uso de la mercancía (*El capital* se inicia con el estudio de la mercancía, de una específica forma social del producto de trabajo); esto es, del producto del trabajo cuya forma social es el valor y de la que, por tanto, su valor de uso está definido por el valor. En esta continua confusión entre lo particular y lo general, radica gran parte de las agudas críticas de Baudrillard al presunto pensamiento de Marx” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 42).

³⁴¹ “El valor de uso es el contenido material de la riqueza y la naturaleza existe como fuente potencialmente inagotable de ella. Se puede decir entonces, que el valor de uso es la condición y el resultado último de la materialidad de toda forma social, de hecho, toda sociedad es en definitiva una forma de adquisición de los valores de uso y, por tanto, ella también puede ser vista como un valor de uso” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 43).

³⁴² Como toda metáfora, essa proposta tem um caráter meramente ilustrativo do argumento do autor, sendo incapaz, portanto, de dar conta de todos os elementos da complexa relação entre forma e conteúdo. Em especial, ela está limitada por não demonstrar a profunda interrelação que há entre forma e conteúdo: parece que a forma é algo que se define desde fora, controlando e moldando a matéria de acordo com sua livre vontade. Deve-se notar,

pode se tornar tanto um berço quanto uma lança e o que torna um diferente do outro é a forma que a matéria (a madeira) adota. Nesse sentido, tanto a comuna ancestral quanto a civilização capitalista são formas específicas adotadas pela experiência humana de socializar as pessoas por meio da produção e consumo de valores de uso³⁴³.

A tarefa de qualquer marxista, portanto, é diferenciar essas formas a fim de compreender o que é perecível³⁴⁴ na socialidade em que estamos inseridos, de modo a permitir uma visualização das possibilidades para quebrar os ciclos de exploração e opressão engendrados pela ordem mercantil-colonial que viceja em solo latino-americano. Esse será o núcleo da argumentação da García Linera para demonstrar, portanto, a necessidade de reivindicar a universalização da comunidade ancestral (na qual se densificam as relações de produção-consumo em prol de necessidades comunitárias) em detrimento da civilização do valor (na qual se generalizam as relações de produção-consumo direcionadas à troca mercantil com vistas à produção de mais-valor e acumulação de capital). No entanto, antes de entrar nas minúcias específicas desse enfrentamento, o marxista boliviano ainda fará um cuidadoso mergulho na forma específica que o processo imediato de trabalho assume no modo de produção capitalista.

2.4.2. A contradição entre a criatividade do trabalho vivo e a forma social abstrata do valor na condução do processo de trabalho no capitalismo

Ora, se nos dois primeiros capítulos de seu texto García Linera está preocupado em demonstrar a subsunção dos valores de uso à lógica da civilização do valor -- isto é, em apontar a forma de valor como forma generalizada de todos os produtos do trabalho --, no próximo par de capítulos ele irá se embrenhar na questão da subsunção do trabalho vivo ao capital, que, por sua vez, exige referendar o processo de generalização do trabalho abstrato como critério de regulação, ordenação e direcionamento do trabalho vivo, sempre em busca da criação de mais-

pelo contrário, que há uma interpenetração desses dois momentos, nos quais cada um influencia o outro. A forma capitalista de organização do trabalho, por exemplo, gesta marcas na materialidade técnico-produtiva, adaptando-a à lógica geral de valorização do valor por meio da extração de mais-valor (tal como na passagem da oficina medieval à linha de produção da maquinaria capitalista). Nesse sentido, mesmo alguns conteúdos já nascem marcados e umbilicalmente conectados à forma social que lhes gestou, tal como a maquinaria é originalmente criada, pensada e sofisticada para o processo de extração do mais-valor e não para a produção de valores de uso destinados à satisfação das necessidades comunitárias.

³⁴³ “El específico valor de uso social de las riquezas comenzando por la ‘forma natural’ en la que ellas se dan, pasando por las propias capacidades social-naturales que las engendran, constituyen pues el auténtico fondo histórico material sobre el que gira la organización social en cualquiera de sus formas. La forma general comunal y la forma general del valor (mercantil) de la organización de la vida social son dos de estas modalidades en las que el valor de uso se socializa entre las personas como ‘productoras’ y ‘consumidoras’” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 44).

³⁴⁴ A tarefa de entender o que é perecível, ao nosso ver, conduz-nos à necessidade de criticar a confusão operada pelas teorias críticas do direito, especialmente as brasileiras - que são as mais rigorosamente escrutinadas pela proposta do direito insurgente -, como veremos no ponto 3.4.1. de nosso trabalho.

valor. Nesse sentido, a forma-valor não é apenas a forma social essencial dos produtos, mas também do próprio ato de produção em si mesmo³⁴⁵.

Inclusive, sua apresentação sobre a questão do trabalho adota um proceder semelhante ao utilizado para discutir a distinção entre geral e particular desde a análise do valor de uso. Note-se que o processo de trabalho e o seu caráter social geral são derivados da “cualidad natural del laborar humano”, entendida como uma constante trans-histórica que, mesmo que adote incontáveis novas formas, sempre faz referência a uma “interrelación material y simbólica entre individuos, como acto creador de vida en la colectividad”³⁴⁶ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 102).

Nessa esteira, opera-se uma diferenciação entre o trabalho como caráter social geral e a forma social do trabalho. O primeiro faz alusão à sua existência universal como um gasto, um desejo ou um desprender-se direcionado da corporalidade humana para obter alguma riqueza social (podendo ser tanto cósica quanto simbólica ou festiva). A segunda categoria, por sua vez, refere-se sempre a uma realidade histórico-social delimitada: no capitalismo, por exemplo, a forma social do trabalho ocorre desde a conformação do ato de criar riquezas à “creación de valor y su parametrización viene definida por el tiempo de trabajo”, de modo, inclusive, a tornar o tempo “la cualidad que define al trabajo como tal”³⁴⁷ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 103).

³⁴⁵ “La forma de valor y la cosificación de las relaciones sociales es, por tanto, el resultado de un modo específico de realización del trabajo que, visto en sí mismo, también presenta la relación de valor como relación esencial entre sus componentes y como resultado producido en el doble sentido que esto tiene: como forma social del producto y como forma social del propio acto de producción, por un lado y, por otro, como reproducción de la forma de valor desde el acto mismo de la producción” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 95).

³⁴⁶ Assim, o processo de trabalho assume no capitalismo uma forma social específica que congrega uma organização do trabalho parcial-formalmente coletiva/social, uma estrutura de posse hierárquica e uma redução da socialidade universal à mediação da forma-mercadoria. Veja-se em maiores detalhes: “Por su parte, el carácter social general del trabajo hace referencia, en cambio, a la cualidad natural del laborar humano que siempre se desenvuelve en medio de un conjunto de relaciones específicas entre los individuos, en medio de relaciones sociales determinadas, sea cual fuere el proceso en el que el individuo produce y reproduce sus condiciones de existencia. El proceso de trabajo acontece, pues, independientemente de su forma, como interrelación material y simbólica entre individuos, como acto creador de vida en la colectividad. Ya sea que la presencia de la colectividad sea directamente en el acto mismo de la producción y que la colectividad involucrada en este acto sea universal — el comunismo— o restringida o local —la comunidad primitiva—; ya sea que el trabajo se efectúe directamente, personalmente, pero basado en regulaciones sociales de propiedad-posesión jerarquizadas y segmentadas —la economía familiar, la esclavitud, la servidumbre— o bien en el caso en el que el trabajo es parcial-formalmente social, la estructura de posesión-control es jerárquica y solamente el producto del trabajo contiene la sustancia de socialidad universal, el capitalismo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 102).

³⁴⁷ Eis o trecho mais completo do argumento exposto: “El trabajo como forma social o carácter social general nos define, por tanto, al trabajo como gasto, como deseo, como desprendimiento intencionado de las fuerzas del cuerpo detrás de la obtención de riqueza social, cualquiera sea su forma material (cósica, simbólica, festiva), en tanto que la forma social del trabajo nos remite a la realidad histórico-social en la que la actividad humana existe: en el caso del capitalismo, por ejemplo, la realidad social del trabajo es la creación de valor y su parametrización viene definida por el tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo siempre es un componente de todo proceso de trabajo, cualquiera sea su forma social, pero sólo en una de esas formas es la cualidad que define al trabajo como tal, su sustancialización social. En la incomprensión de esta diferencia reposa gran parte de algunas de las críticas de Baudrillard a Marx” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 103).

Aqui, García Linera irá replicar uma tese já bastante repisada por nós, bem como por Dussel e Echeverría: a sociabilidade capitalista implica a adoção de formas sociais específicas (o que exige nossa mirada desde a ontonegatividade) que se distinguem por um papel protagônico da forma-valor no controle da produção de valores de uso e do processo produtivo em si mesmo³⁴⁸. Desse modo, “la realidad material de la capacidad de trabajo, el trabajo-en-acto, está así subsumido a la forma de valor”, ou seja, “la actividad creadora en la que se define el trabajo en su contenido general ha sido reducida a trabajo creador de valor”. Com isso, trabalho criador de valor (uma forma específica vinculada a certa socialidade) opõe-se ao trabalho vivo como ato criador em geral (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 114-115). O processo de autovalorização do valor torna-se, destarte, a intenção que organiza todo o processo de produção, transformando a capacidade de trabalho humana apenas em mais uma etapa dessa busca incessante pela valorização³⁴⁹.

Assim, pode lançar mão da categoria de trabalho vivo desde os *Grundrisse* em termos bastante semelhantes ao argumento de Dussel: o trabalho vivo é uma atividade fluída, criadora, que existe sujeitado, acossado e em antítese radical ao valor que busca valorizar-se (o capital) como seu não-ser. O não-valor é, portanto, a fonte viva que o valor (como vampiro ou parasita³⁵⁰) busca tomar para si, enfraquecendo-o, sugando-o, mas nunca destruindo-o completamente porque precisa dele para existir³⁵¹. Essa dinâmica, enfim, exige uma forma

³⁴⁸ “En su resultado, la mercancía, que es unidad del valor de uso y del valor de cambio, se muestra a la vez como la unidad del ‘proceso laboral y del proceso de formación del valor’, y en el dominio del valor de cambio sobre el valor de uso, que existe sólo como cuerpo de manifestación del primero, del valor de cambio, el proceso laboral que ha quedado subsumido a la formación de valor, aparece como lo que tiene lugar dentro de la ‘materia’ del primero, que ‘constituye su contenido’” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 116).

³⁴⁹ “El proceso de creación de valores existe como el medio del proceso de valorización que no es más que el valor recreándose en el proceso de creación de valores, autorreproduciéndose, puesto en movimiento acrecentado por sí mismo. [...] El valor existe como sustancia en proceso, como valor que se autovaloriza, que se potencia; el proceso de creación de valor se transforma en proceso de valorización, y el valor en cuanto tal movimiento de autovalorización, en capital. [...] La capacidad de trabajo en su momento de realización existe como capital, está incorporada al valor como un momento más de su autovalorización” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 116-118).

³⁵⁰ A menção ao parasitismo faz referência à metáfora anteriormente levantada por Echeverría e exposta no ponto anterior de nosso trabalho. A do vampirismo, por sua vez, refere-se a um trecho presente no capítulo VIII d’*O Capital* que, inclusive, foi resgatado com bastante cuidado por Bellofiore (2009), marxista italiano profundamente influenciado pela Nova Leitura de Marx e por Rubin. Eis o texto de Marx: “Mas o capital tem um único impulso vital, o impulso de se autovalorizar, de criar mais-valor, de absorver, com sua parte constante, que são os meios de produção, a maior quantidade possível de mais-trabalho. O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga. O tempo durante o qual o trabalhador trabalha é o tempo durante o qual o capitalista consome a força de trabalho que comprou do trabalhador. Se este consome seu tempo disponível para si mesmo, ele furta o capitalista” (MARX, 2013, cap. VIII, p. 392).

³⁵¹ “El trabajo vivo no es valor, pues es justamente el ‘trabajo-no-objetivado’, el no-valor; tampoco posee valor porque no contiene trabajo pasado; la que posee valor es la capacidad de trabajo de la que brota, el trabajo-vivo es ‘actividad fluída’, creadora, que en el proceso de valorización existe como ‘creadora del valor’, es decir, lo que es directamente su no-ser, el valor. La capacidad de trabajo corporizado ha devenido entonces en ‘poder’ del valor que se autovaloriza, del capital. El trabajo se ha ‘transformado directamente en capital’ y el mismo obrero que

específica de organização do trabalho (“la forma del trabajo se da como trabajo asalariado”) e da produção como um todo (cujo fim é um “proceso específico de producción de plusvalor, proceso de objetivación de trabajo impago”) (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 122).

A manutenção dessa imagem constituída desde o par forma-conteúdo nos será útil para entrar em outra distinção clássica da teoria marxista: a que há entre subsunção formal e subsunção material (ou real) do trabalho ao capital. O primeiro modo de descrição desse processo antagônico de subjugação é, segundo García Linera (2009a, p. 124-125), atravessado por seis determinações: 1) o trio trans-histórico de todo processo de trabalho (força de trabalho, instrumento e objeto modificado) é mediado pela relação monetária e é visto como um conjunto de valores; 2) o trabalho opera como fonte de valor, como o “valor de uso do valor”; 3) a capacidade de trabalho exerce o papel de potência atuante do capital; 4) nota-se o comando e supervisão do capitalista, responsável por garantir a submissão do processo de trabalho às normas do valor (especialmente na tarefa de não ficar atrás do tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de cada mercadoria e na densificação da jornada de trabalho); 5) ocorre a formação de relações de dominação ou de coerção mediatas, submetendo a capacidade de trabalho à valorização do capital; 6) o trabalho morto, como conjunto de condições objetivas, devém capital diante do trabalhador, manifestando-se como um poder objetivo vivente alheio que se movimenta por conta própria, preservando-se e incrementando-se. Essas seis determinações de forma do processo produtivo expressam “el proceso de trabajo en tanto proceso de valorización o contenido social específico-histórico de la forma social del proceso de trabajo en el régimen capitalista”.

Ou seja, o processo capitalista de controle do trabalho implica, inicialmente, dotar os elementos trans-históricos da vida em comum (a força de trabalho, os instrumentos técnico-materiais e os objetos que servirão de matéria-prima) de uma forma específica que se coadune aos mandos e desmandos do processo de valorização do valor. No entanto, essa investida não se resume à dimensão formal³⁵², visto que há uma profunda interpenetração entre forma e conteúdo na existência social. A subsunção assume um caráter material/real a partir do momento em que suas determinações de forma específicas espalham-se para uma modificação

porta esa capacidad ha devenido en ‘un modo de existencia particular de ese capital’. [...] El capital como movimiento envolvente del valor del proceso de trabajo para autovalorizarse sólo puede cobrar vida a partir de lo único social que es directamente no-capital, el trabajo vivo. El capital existe entonces por su negación desde el mismo proceso productivo, el cual es subordinado, reducido a sus fines, convertido en su fuerza, sin lograr nunca, sin embargo, disolverlo en su antítesis radical frente a él.” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 118-119).

³⁵² Mais à frente, García Linera definirá a subsunção formal do trabalho ao capital da seguinte maneira: trata-se da “fijación de normas organizativas, de control y vigilancia externas sobrepuestas al proceso de trabajo, de forzamiento y coerción externa de los ritmos y duración de la actividad de trabajo, sobre la base de unas relaciones sociales que han creado tal posibilidad de dominio-expropiación” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 132).

radical do conteúdo trans-histórico da existência social: há, em especial, um revolucionamento dos instrumentos de trabalho não apenas para que eles possam ser usados para o ciclo de produção de mais-valor³⁵³, mas para que eles funcionem *tão somente* de acordo com os requisitos de acumulação do capital.

Com a disseminação da maquinaria no lugar da produção manufatureira, há um aprofundamento tanto da divisão do trabalho em geral (empregos cada vez mais especializados) quanto da divisão do trabalho dentro do chão de fábrica (redução do labor à reprodução de tarefas simples e parciais do processo de produção de um produto inserido em uma cadeia de montagem). Assim, tem-se o início da subsunção real como “el desdoblamiento pleno de la forma social en el contenido de la forma material del proceso de trabajo o despliegue del orden implícito del valor que se autovaloriza” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 131-132). Isto é, rerranja-se radicalmente um elemento técnico-material presente em todo processo de trabalho, tal como os instrumentos de trabalho, de acordo com a forma social capitalista³⁵⁴. Desse modo, “la máquina existe como una auténtica tecnología del control del cuerpo en el proceso de trabajo para el proceso de valorización” ou como “un proceso de perpetuación automática del movimiento del valor y de la subsunción del proceso de trabajo a la forma del valor” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 195-196).

No entanto, a reflexão de García Linera não finda na apresentação da maquinaria como elemento exemplificador da subsunção real. Esse processo opera em outros âmbitos trans-históricos das forças produtivas: para além das forças objetivas ou cômicas, enfatiza a existência de capacidades criativas humanas, subjetivas, das quais se destacam: 1) a força associativa (conectada à divisão e cooperação coletiva do trabalho); 2) a força subjetiva (empregadora das capacidades humanas de desenvolvimento de sua individualidade, sua perícia, paixões e entusiasmos); 3) a simbólica (agregadora das conexões por meio da linguagem ou semióticas,

³⁵³ Nesse sentido, quando se utiliza a base técnica anterior em benefício do capital (tal como Marx descreve, por exemplo, no início da produção manufatureira que antecede a introdução da maquinaria), ainda se está no âmbito da subsunção formal. O trecho a seguir de García Linera expressa bem essa questão: “La subsunción formal del proceso de trabajo al capital significa, ante todo, la revolucionarización de la forma del contenido social del proceso de trabajo y del modo social de unificación y realización efectiva del proceso de trabajo inmediato que lleva consigo inmediatamente un conjunto de variaciones parciales en la forma tecnológica del proceso productivo, pero aún en el terreno de la conservación relativa de las antiguas conexiones técnicas y formas materiales de los procesos de trabajo no-capitalistas.” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 132).

³⁵⁴ “Cuando este carácter y contenido técnico del proceso de valorización encuentra en la forma social-general de un medio de trabajo, en su estructura material y la forma de su utilidad o ‘forma social de explotación de dicho medio’, la objetivación de la cualidad de la forma social del proceso de trabajo capitalista, los medios de trabajo asumen entonces una forma social tecnológicamente correspondiente a la forma social del proceso de trabajo y, por tanto, si la interconexión material productiva de objeto, medio y trabajo ha asumido una forma objetiva del mismo contenido social, también —como resultado de la introducción de los nuevos medios de trabajo— estamos ante el inicio del proceso de subsunción real del proceso de trabajo al capital propiamente dicho” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 145).

incluindo dimensões cerimoniais, religiosas ou de festividade comunal); e 4) a intelectual, atrelada à produção científica capaz de apreender a realidade externa à existência humana (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 143). Isso lhe faz sublinhar não apenas a subsunção física da corporalidade humana à lógica do capital, mas também a subsunção da capacidade criativa humana³⁵⁵, que, inclusive, costuma brotar das experiências de existência comunitário-coletiva locais³⁵⁶ e não imediatamente atreladas ao chão de fábrica.

Essa leitura está influenciada pelas páginas do *Grundrisse* destinadas à discussão do *general intellect* que emerge a partir da importância da ciência no processo de produção capitalista, acompanhado de imensos instrumentos de trabalho maquinais cuja predição de seu funcionamento é cada vez mais complexa. García Linera, por sua vez, replica o fascínio diante do processo de subsunção dessa “acumulação do saber e da habilidade, das forças produtivas gerais do cérebro social” (MARX, 2011a, p. 932): mais uma vez, o ímpeto de valorização do valor subjuga um elemento trans-histórico -- a laboriosidade geral da sociedade como agregado de capacidades, necessidades e gozos --, tornando-o uma personificação viva do capital³⁵⁷ e

³⁵⁵ “Primeramente, se apropia de la potencia laboral física que residía en esa forma de realidad productiva de la fuerza de trabajo y, por último, avanza en la construcción real del contenido material-tecnológico del proceso de trabajo como proceso del capital, subsumiendo real y totalmente la capacidad de trabajo al capital al subsumir su componente más propio y esencial: la capacidad creativa, la inventiva que el trabajador posee, la voluntad orientada a un fin, la atención creativa, etc., que son las cualidades naturales que diferencian precisamente la actividad humana de la actividad animal y a partir de la cual se modifica precisamente la naturaleza humana. [...] no hacen más que ampliar la vida autónoma y separada del valor autovalorizándose y, objetivamente, el dominio de sus actos laborales particulares queda trazado ya sea por una eficiencia promedio a lograr, ya por una banda transportadora que no es más que la objetivización maquinal de una intencionalidad social extraña. Si para algo sirven entonces estas autonomías parciales en el proceso de trabajo es para incrementar la productividad, no sólo por la vía muscular que tendencialmente es sustituida como modo de consumo de la fuerza de trabajo en el sistema maquinal, sino por el esfuerzo intelectual y la apropiación de la creatividad colectiva e individual del trabajo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 191-192).

³⁵⁶ Em uma entrevista posterior, García Linera vincula seu texto à reivindicação desses espaços locais: “desde lo local es posible construir procesos de emancipación, de transformación, desde cosas pequeñas de la vida cotidiana. Y en la introducción de Forma valor y forma comunidad está esa valoración. No sé, nuevas formas de consumir, el hecho de ingerir otro tipo de alimentos, oír otro tipo de música, construir a nivel local niveles diferentes de socialidad. Tiene su valor”. (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 32). Mas todos esses momentos criativos estão em risco de serem devorados pelo ímpeto do capital: “¿Acaso no vemos a diario cómo la lógica del mercado devora estas creatividades de los jóvenes en los grupos, con la música, con el discurso, con el baile, con la distracción? Son creatividades de los jóvenes, que emergen como fuerza creativa y comunitaria local de los jóvenes o de las sociedades, pero que luego vienen la empresa y el mercado, y se los devora, los tergiversa, los desnaturaliza y se lo pasa a los procesos de acumulación del capital. [...] y la revolución peca de esta impotencia general, porque deja el control de lo general, de la totalidad, a esta lógica dominante que te absorbe y te tritura, y que vive de la absorción --como un vampiro-- de esa energía vital que emerge de lo local permanentemente. Entonces, ese es el límite” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 32-33).

³⁵⁷ “El capital levanta la producción universal como conquista, pero sólo de una manera abstracta y unilateralmente sustancializada en el tiempo de trabajo, pues la universalidad de capacidades, de necesidades y goces no es una actividad libre, festiva y lograda como desprendimiento de cada uno hacia los demás individuos asociados; no son ellos quienes se apoderan directamente de la laboriosidad general de la sociedad, de las fuerzas de la naturaleza como componentes de su cuerpo físico-sensible-simbólico real producido, sino que estas fuerzas social-naturales existen como objetividad misteriosa, hostil y personificaciones vivas del capital. La universalidad y el desarrollo

transformando até mesmo a ciência em mero “medio de apropiación del trabajo excedente (forma social del desarrollo tecnológico)”³⁵⁸ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 197-199).

Assim, identificamos uma peculiaridade em García Linera que está apenas acessoriamente presente em Dussel ou Echeverría no momento de reivindicar o não-valor: a sua ênfase na laboriosidade geral humana como sedimentação da capacidade criativa do trabalho vivo atrelada à nossa capacidade de fascínio, de envolver-se em paixões, entusiasmos e (eis um termo que retorna!) *obsessões*. Esse elemento torna-se central para a concepção de ciência subscrita pelo matemático-sociólogo boliviano, que parece replicar a saudação de Violeta Parra a um quefazer científico empunhado por estudantes libertários, cuja existência não está destinada à lucratividade estreita ou à pregação religiosa que justifica o estado de coisas atual, mas ao engajamento político-intelectual em nome das necessidades de um povo pobre e oprimido³⁵⁹. A subsunção material, por sua vez, exige também uma adaptação dessas capacidades criativas às exigências de um meio técnico-material cujo funcionamento está

de la totalidad de las facultades individuales en el régimen del capital se levantan sobre la ‘enajenación general’ del ser humano con respecto a sí mismo y a los demás” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 197).

³⁵⁸ “La ciencia, que es la más plena fuerza productiva del trabajo social y que entre sus formas de objetivarse lo hace bajo la materialidad de máquinas y medios de trabajo, sólo es desarrollada por el capital como medio de apropiación del trabajo excedente (forma social del desarrollo tecnológico), e incluso ella misma es ‘explotada en el proceso productivo’. De medio para la producción de la riqueza social en general deviene en medio para producir riqueza en su forma estrecha de valor de cambio y de medio de valorización que, a la larga, frena y constriñe a su vez el ‘propio desarrollo intelectual’” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 199).

³⁵⁹ Em sua canção *Me gustan los estudiantes*, Violeta Parra exalta uma ampla gama de disciplinas e campos de estudo da realidade (astronomia, os experimentos, a literatura, os livros explicativos, os especialistas e até o código do direito) como elementos que são animados por estudantes descritos como “pajarillos libertarios” comprometidos com o “pobre que come con amargura” desde especialmente a capacidade de explicar o mundo para além de uma experiência religiosa mistificadora, alienante e justificadora das injustiças sociais: “Me gustan los estudiantes/ porque son la levadura/ del pan que saldrá del horno/ con toda su sabrosura/ para la boca del pobre/ que come con amargura./ Caramba y zamba la cosa./ viva la literatura./ [...] Me gustan los estudiantes/ que marchan sobre las ruinas./ con las banderas en alto/ va toda la estudiantina./ Son químicos y doctores./ cirujanos y dentistas./ Caramba y zamba la cosa./ vivan los especialistas./ Me gustan los estudiantes/ que van al laboratorio./ Descubren lo que se esconde adentro del confesorio./ Ya tiene el hombre un carrito/ que llegó hasta el purgatorio./ Caramba y zamba la cosa./ los libros explicatorios./ Me gustan los estudiantes/ que con muy clara elocuencia/ a la bolsa negra sacra/ le bajó las indulgencias./ Porque, ¿hasta cuándo nos dura./ señores, la penitencia?/ Caramba y zamba la cosa./ que viva toda la ciencia.” A crítica da hipocrisia religiosa é tema recorrente na obra da cantautora chilena (pense-se em exemplos como *Julián Grimau* ou *Miren como sonrien*) e essa oposição contra uma ciência desfeticizadora aparece também em *Ayúdame, Valentina (Qué vamos a hacer)*, que se ampara tanto na crítica de “[...] tanta/ plegaria sobre nosotros./ que alega en todas las lenguas/ de gloria y esto que lo otro./ de infiernos y paraísos./ de limbos y purgatorios./ edenes y vida eterna./ arcángeles y demonios” realizada para convencer de “que pa’ entrar a la gloria/ dinero se necesita”, quanto na reivindicação da figura de Valentina Tereshkova, soviética e primeira mulher cosmonauta. Por isso, recorre a ela e pede: “Qué vamos a hacer con tanto/ tratado del alto cielo./ ayúdame, Valentina./ ya que tú volaste lejos./ dime de una vez por todas/ que arriba no hay tal mansión./ mañana la ha de fundar/ ya el hombre con su razón”. Abre-se aqui, portanto, uma releitura da noção de ciência não desde uma superioridade cognitiva que lhe seria inerente, mas sim desde sua capacidade de desfeticizar a realidade, tal como Dussel reivindicou em seus estudos sobre os *Manuscritos de 1861-1863* ou como nos falou Echeverría em seus ensaios sobre o discurso crítico de Marx.

atrelado à produção de mais-valor: as máquinas, assim, aparecem como um grande sujeito externo que se opõe e controla essa sujeitividade inovadora do trabalho humano³⁶⁰.

Com isso, temos uma interessante dimensão do não-valor do trabalho vivo como criatividade local construída comunitariamente³⁶¹ -- e aqui poderíamos inserir também a discussão sobre aqueles momentos “improdutivos” e voltado ao ócio, ao tempo livre, à criação e festividade comunitária³⁶² --, mas ela exige, para seu correto desdobramento, uma análise mais detida do momento propriamente de anúncio em García Linera: o resgate da comunidade ancestral, das formas comunitárias de existência e da proposta do comunismo como universalização dos *ayllus*. Essa tarefa será empreendida no próximo ponto, quando iremos destrinchar os capítulos finais de *Forma Valor y Forma Comunidad*.

2.4.3. A contradição entre estado-nação moderno e forma comunal e entre a civilização do valor e a universalização das formas comunais de reprodução coletiva

A comunidade, em García Linera, é a força motriz de todo seu argumento, o elemento central a ser reivindicado e que perpassa toda a exposição da obra que analisamos. Os dois primeiros momentos (forma-de-valor contra valor de uso e lógica de valorização contra o trabalho vivo) são um pré-requisito lógico que o autor enfrenta para, enfim, conseguir aproximar-se corretamente do objeto que é sua obsessão: a existência comunitária dos povos indígenas da América Latina, com foco especial nas tradições aymara e quechua como

³⁶⁰ Ou seja, “el conjunto de las fuerzas productivas del cerebro social (la ciencia), objetivadas como movimientos y destrezas productivas en las máquinas, se presentan también como extrañas, como cualidades ajenas al trabajador, depositadas en la máquina que se erigen en fuerzas que lo guían, lo someten como mero engranaje secundario de su funcionamiento. Las fuerzas objetivas del trabajo social se le enfrentan al trabajador no como lo que son, resultado del laborar social, sino como potencias de las cosas, y el dominio del capital sobre el trabajo se presenta como dominio de las máquinas sobre el individuo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 188-189).

³⁶¹ Comentando a produção teórica de García Linera, Armando Bartra consegue realizar uma interessante síntese entre essa criatividade local e a categoria comunidade: “De una u otra manera todos vivimos en comunidad, todos somos comunidad, todos hacemos comunidad. Porque hay comunidades indígenas pero también comunidades campesinas, comunidades rurales y comunidades urbanas, y toda clase de colectivos: laborales, políticos, educativos, culturales... Y de vez en cuando el pensamiento social redescubre el potencial subversivo de este modo de ser. En particular las izquierdas modernas y occidentales asociadas a las clases paquete del mundo industrial y al serializado modo de vida urbano han encontrado —quizá por ello— motivo de inspiración y reserva de energía revolucionaria en las comunidades realmente existentes pero sobre todo en las comunidades imaginarias.” (BARTRA, 2015, p. 10).

³⁶² Conscientemente, reivindicamos esse momento tanto em nossa leitura de Dussel quanto na de Echeverría. Ele está presente também em García Linera, como o trecho a seguir demonstra: “la normalización de la fuerza de trabajo como actividad plenamente densa en el tiempo de efectivización de su uso por el capital [...]. El ocio reparador, la interrupción laboral, la festividad que acompaña la actividad laboral, el ritual escrutador de las fuerzas naturales, la generosidad del tiempo laboral para la obtención del valor de uso, etc., que contienen las formas de trabajo no-capitalistas, en el capital se presentan como desperdicio, como pérdida, como trasgresión que reduce la efectividad del consumo de la fuerza de trabajo en el proceso laboral. [...] La superación de este tipo de actitudes y el establecimiento de normas de disciplina, de comportamiento, de calidad y regularidad laboral se convierten, por tanto, en un objetivo de primer orden del capital frente al trabajador” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 134-135).

expressões máximas do movimento indígena que despontou na Bolívia enquanto García Linera forjou sua visão político-teórica de mundo e sua defesa específica do comunismo como processo que exige pensar um socialismo comunitário cujo núcleo reside nessa experiência em comunidade como estratégica fulcral, como alavanca ou *pivot*, como semente que há de se espalhar³⁶³ (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 73).

No entanto, essa posição não era algo disseminado na realidade da época e no contexto de escrita do texto: o matemático-guerrilheiro boliviano escrevia, no cárcere, a fundamentação teórico-abstrata mais profunda sobre uma batalha na qual ainda era minoritário contra o marxismo obreirista tanto do Partido Comunista Boliviano quanto do Partido Operário Revolucionário (POR). Não à toa, sua primeira entrada na questão da comunidade ainda não se dá pela discussão etnográfica que é comumente associada a esse tema, mas sim desde um debate político³⁶⁴ que fomentou inúmeras polêmicas na esquerda latino-americana³⁶⁵: *a questão da nação*.

³⁶³ No final de sua entrevista com Salmón (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2009a, p. 72-73), García Linera elabora essa reivindicação do socialismo comunitário: “sobre la tesis del socialismo comunitario, la posibilidad de construir el socialismo y el comunismo en nuestro país a partir de estas dos fuerzas vitales: la proletaria, con sus debilidades pero con sus potencias, y la comunitaria, fragmentada, dividida, pero aún vigente en ciertos ámbitos de la vida cotidiana y de la producción. Y eso es como los pivotes del porvenir. ¿Y por qué el socialismo comunitario? Porque será un socialismo que rescate la fuerza, los núcleos, las semillas vigentes de lo comunitario en la producción, en la distribución, en el acceso a la fuerza laboral, en la gestión del agua, en la gestión de los pastos. Lo comunitario como semilla que tiene que expandirse, que tiene que universalizarse, que tiene que agrandarse, porque tal como está es un comunitario dominado, fragmentado, mutilado. Y esa es la conclusión política más discursiva de los últimos años: socialismo comunitario por este núcleo.”

³⁶⁴ Ao nosso ver, essa posição de García Linera é essencial para evitar uma postura academicista sobre a questão dos povos indígenas, relegando-os a mero objeto de estudo da antropologia. Discutir a comunidade ancestral e a insurgência dos povos aymara e quechua desde sua confederação de *ayllus*, por exemplo, é evocar a radicalidade das demandas dessas organizações e constatar suas capacidades de transtornar os estreitos limites do tempo-espço moderno. No mesmo sentido, serão resgatados os textos de Marx sobre comunidades originárias, mas sem esquecer que esses estudos foram voltados para a intervenção da militância comunista na realidade e não por mera curiosidade etnológica. Veja-se como García Linera se pronuncia a respeito da investigação marxiana: “Pero, ¿por qué está estudiando eso? ¿Por etnógrafo? No, no, no. Está estudiando para ver ejemplos y experiencias límites y posibilidades de vida en común, de producción en común; de una socialidad distinta a la que prevalece, en la que lo común es una suma de individualidades y no una creación viva de las individualidades”. (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 53).

³⁶⁵ Nesse sentido, notamos que García Linera (2009b, p. 50), em texto de 1991, já havia reivindicado o debate sobre a questão nacional a partir de seus debates publicísticos no movimento katarista-comunista, polemizando diretamente com José Aricó e reivindicando o “movimiento de la sociedad para auto-organizarse, como impulso creativo y vital de la sociedad civil para organizarse como nación”. Para mais detalhes sobre essa discussão, Cf. GARCÍA LINERA, 2009b, p. 40-52; PARODI, 2019. Durante esse período de juventude, é curioso que não ocorram menções diretas ao nome de René Zavaleta Mercado, marxista boliviano que se aproximou da problemática da peculiaridade do estado e da questão nacional na América Latina. Todavia, liberto da prisão e trabalhando como professor universitário, em 1999, García Linera reconhecerá os esforços de Zavaleta ao lado de Echeverría e de sua própria produção na construção de uma leitura da nação desde a crítica da economia política e da forma-valor: “Sobre la nación concebida a partir de la forma valor ver: Echeverría, Bolívar 1984 ‘La forma natural de la reproducción social’ [...]; Zavaleta, René 1986 ‘El mundo del temible Willka’, en *Lo nacional-popular en Bolivia* [...]; García Linera, Álvaro 1995 *Forma valor y forma comunidad*” (GARCÍA LINERA, 2009b, p. 116). Como adendo, podemos indicar que aqui García Linera alguns famosos trabalhos, mas deixa de lado momentaneamente os textos específicos em que os autores se debruçam sobre a questão da nação: nominalmente,

Desde o início, García Linera não faz uma interpretação clássica desse debate -- comumente focada no papel do nacionalismo dos países oprimidos pela ordem colonial e sua relação com o internacionalismo proletário³⁶⁶ --, visto que já escreve pela insurgência indígena evocada pelo katarismo e, conseqüentemente, antevê a problemática da plurinacionalidade dos povos originários que habitam o território boliviano³⁶⁷. Por essa razão, o seu reivindicar de uma figura nacional não ocorre desde a repetição clássica de que deveria haver uma revolução democrática para abrir as portas de possibilidade para a instituição do socialismo, mas sim desde um antagonismo categorial entre o estado-nação capitalista e a construção de nação que emerge das massas, povos e comunidades que compartilham um senso de pertencimento a algo comum.

Aqui, mais uma vez emerge a dialética universal-particular ou geral-particular: o estado-nação capitalista é, por excelência, expressão de uma maneira específica de organizar e distribuir as fronteiras de produção/consumo de valores de uso e do trabalho coletivo, isto é, trata-se de uma dimensão peculiar amparada na forma historicamente específica da forma social de valor³⁶⁸. Mais uma vez: se o valor de uso é condição material de toda existência, sua

o ensaio *El problema de la nación desde la "crítica de la economía política"*, publicado em 1981 em *Cuadernos Políticos* por Echeverría (e incluído em *El Discurso Crítico de Marx* [Cf. ECHEVERRÍA, 1986]), e a conferência do mesmo ano proferida por Zavaleta Mercado, denominada *Notas sobre la cuestión nacional en América Latina* e publicada no livro *Teoría y Política en América Latina*, de 1983 (Cf. ZAVALETA, 2009, p. 357-372).

³⁶⁶ Em boa medida há um panorama dessa discussão clássica na segunda parte do ensaio de Echeverría sobre Rosa Luxemburgo (Cf. ECHEVERRÍA, 1986). Para outras análises que tentam sintetizar as discussões já surgidas acerca desse tema entre o movimento socialista internacional, Cf. BALIBAR; WALLERSTEIN, 2021; LÖWY, 2000.

³⁶⁷ Em um discurso crítico ao marxismo boliviano dos anos 1950 a 1970, García Linera dá indícios de como conecta os temas do movimento indígena, da comunidade ancestral em Marx e do problema da nação: “el tema indígena era mucho peor, no existía en el debate. A excepción del texto de un miembro del Partido Comunista (Ovando) que en el año 1966 escribe sobre el tema de las nacionalidades recogiendo la percepción de Stalin. Fue el único texto de los años 50, 60 y 70 que trabajó la cuestión de las nacionalidades, pero con esta perspectiva cerrada. El resto de la izquierda callaba en torno al tema nacional, de la diversidad nacional, plurinacional y en torno a las comunidades. Todo era comunidad pequeñoburguesa (y entonces la comunidad no es una clase) que iba a extinguirse” (GARCÍA LINERA, 2022b, p. 133). Ora, esse posicionamento crítico amparou-se em todo um movimento político intelectual que tomaria conta da Bolívia e que serviria de base, por exemplo, para a elaboração de uma nova constituição cuja inventividade é estudada pelo constitucionalismo contemporâneo. Para uma pesquisa que realiza certa ponte entre o pensamento de García Linera (com ênfase em seu resgate dos *Grundrisse*) e esse processo constituinte, Cf. LEONEL JÚNIOR, 2019.

³⁶⁸ Inclusive, é neste capítulo sobre a nação em que García Linera escreverá linhas que expressam com nitidez essa oposição entre o caráter social-universal do valor de uso e a forma social do valor: “La forma de valor del producto del trabajo supone una específica distribución, en el tiempo, de las actividades de la sociedad, una división del trabajo entre los miembros de la sociedad, de tal manera que los no-valores de uso para sus ‘productores’ pueden existir y realizarse ininterrumpidamente como valores para sus no-poseedores, y puede tener lugar la equiparación de los productos como cristalización del trabajo abstracto, homogéneo, igualado en cuanto valor. Podemos decir entonces que el carácter social-universal del valor de uso se realiza en la forma social de valor de los productos del trabajo, a través de la división social específica del trabajo que los contiene. Dado que se trata de una distribución del trabajo social que necesariamente abarca el territorio social primario establecido por el carácter social del valor de uso, y si el valor como forma se define recubriendo y subsumiendo a la forma natural del producto, necesariamente estamos hablando entonces de la manifestación de la forma de valor también

ordenação implica a existência mediante formas peculiares, isto é, esse conteúdo assume determinada forma atrelada a uma sociabilidade histórica delimitada. Nesse sentido, a existência coletiva pode ser vista em seu aspecto geral-universal, como uma espécie de nação natural baseada em relações de autounificação política (“como representación común en el devenir mordiendo el futuro”), mas esse elemento universal assume uma forma específica dentro do contexto capitalista: a do estado-nação como representação melhor acabada do ímpeto da civilização do valor (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 214). Não é o momento de entrarmos em minúcias dessa discussão (dedicaremo-nos a esse esforço na discussão sobre a forma jurídica); deve-se asseverar, entretanto, que mais uma vez García Linera se aproxima de avanços das leituras criativas e sofisticadas de Marx, dando centralidade à problemática do valor como linha explicativa da sociabilidade capitalista e de suas formas sociais atreladas. Novamente, discernir os conflitos entre forma-valor e o não-valor da comunidade é o segredo para pensar qualquer possibilidade de existência pós-capitalista³⁶⁹.

No capítulo final, enfim, García Linera aproxima-se da discussão central de toda a sua arquitetura do não-valor: a comunidade como não-capital e como semente do comunismo vindouro. Trata-se de um posicionamento político localizado e amparado na constatação de que “había y hay otra fuerza motriz más del comunismo en Bolivia que es la comunidad” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 52). Nesse sentido, o marxismo sofisticado do boliviano ausculta cuidadosamente a obra de Marx, em um esforço de conexão entre a crítica da economia política (desvelar da essência da socialidade do valor) e os estudos marxianos sobre os modos de produção não-capitalistas, com destaque para os *Grundrisse*, os *Cadernos Etnológicos* (em especial o *Caderno Kovalevsky*, publicado pelo editorial Ofensiva Roja já na década de 1980) e os rascunhos da carta que seria enviada a Vera Zasulich sobre as possibilidades de implantar o comunismo desde a comuna russa.

A síntese entre esses dois lados do discurso de Marx opera-se desde a percepção de que, em *O Capital*, há uma exposição sobre a *civilização do valor*, entendida esta não desde a etnocêntrica oposição entre bárbaro e civilizado, mas sim como um ímpeto imperial de expansão por meio da subsunção de todas as forças humanas, que se espraia para todos os

como expresión de una determinada distribución de trabajo social inconsciente, no subjetivamente definida en determinadas proporciones” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 207-208).

³⁶⁹ Para ilustrar essa constatação, o trecho a seguir é exemplar: “igualmente, la forma nacional postcapitalista sólo puede emerger de este medio universalizado engendrado por la forma capitalista. Cualquier intento de surgir como particularidad perenne está condenado al fracaso ante la supremacía de la socialidad universalizada sobre la que se levanta la forma-valor del espacio nacional. Cualquier forma no-capitalista de construcción nacional tiene, por tanto, que partir de esta universalidad como materia prima e imprimirle una nueva forma: una forma de universalidad no subsumida a la forma de valor, no cosificada ni enfrentada como ajenidad al propio individuo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 228).

âmbitos da existência humana, isto é, como um processo totalizante de alienação do trabalho e criatividades humanas (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 11-12)³⁷⁰. Por outro lado, o conjunto de textos sobre as organizações coletivas que antecedem a existência da sociabilidade capitalista (cuja imensa diversidade diferencia-se radicalmente do caráter homogeneizante que caracteriza a civilização do capital³⁷¹) não são vistos apenas como intentos de afinamento da compreensão da realidade histórica anterior, mas principalmente como esforços para “señalar las potencialidades contemporáneas de estas formas de sociedad comunal”, assumindo papel estratégico na “supresión del sistema capitalista mundial” desde a “reconstrucción, en condiciones nuevas y superiores, de la comunidad primaria ancestral convertida ahora en una de carácter universal” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 239).

Nesse caminho, sua pesquisa busca elementos para verticalizar o conhecimento sobre a organização comunal não apenas a partir de um escrutínio de tudo que Marx escreveu acerca do tema -- o que exige, inclusive, uma percepção de que vários pontos desenvolvidos nos *Grundrisse* são corrigidos e aprofundados nos textos e manuscritos posteriores³⁷² --, mas também mediante um diálogo com o que há de mais avançado em investigações etnográficas sobre sociedades não-capitalistas³⁷³, além da análise de relatos específicos sobre as experiências

³⁷⁰ “El capitalismo es hoy una civilización que se va apoderando absolutamente de todas las fuerzas humanas, de todas las fuerzas productivas, técnicas, asociativas, emotivas, consuntivas de la sociedad. Es un orden civilizatorio. Hay capitalismo y reproducimos el orden capitalista en nuestra relación de pareja, en nuestra relación amorosa, en nuestra relación con los estudiantes, en los sistemas educativos, en la forma de obtener, producir y llevar adelante los alimentos, en la forma de adquirir nuestra vestimenta, en nuestro vínculo cotidiano con los subalternos. Ahí también se reproduce esta lógica dominante. Es una civilización. Es producción, es consumo, es distribución, es tecnología, es subjetividad, es cultura; son sueños, son creencias; es moral, es cotidianidad. Eso es el capitalismo en su conjunto” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 43).

³⁷¹ Eis como García Linera reivindica essa diversidade, assinalando-a como elemento que nos impede de constatar qualquer linha unilateral de desenvolvimento da história em direção ao “progresso” moderno: “Estos estadios o épocas históricas de la vida social estudiadas por Marx en los *Grundrisse* y en los borradores de *El capital* no representan ni son expuestos como sucesión progresiva de la organización social. Son ante sus ojos formas sociales particulares que han precedido indistintamente al surgimiento del régimen capitalista en distintas zonas geográficas del planeta, que amplían enormemente su punto de vista sobre la extraordinaria diversidad de las modalidades organizativas de la sociedad humana y, en particular, sobre la existencia de una muy larga etapa de vida comunitaria de todos los pueblos” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 237). Isso faz com que ele rejeite todo teleologismo histórico em nome de uma teoria que enfoque “los múltiples y aleatorios cursos de la historia humana” (Cf. GARCÍA LINERA, 2022c).

³⁷² No caso, García Linera foca especialmente no momento em que Marx consegue formular com nitidez a distinção entre a forma comunal ancestral ou arcaica (que, nos *Grundrisse*, era confundida com o modo de produção asiático, o qual é apenas um subtipo dessa forma ancestral: a forma comunal arcaica de segundo tipo) e a forma comunal agrícola ou rural. Cf. GARCÍA LINERA, 2009a, p. 243-250; posteriormente, SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 68-69; GARCÍA LINERA, 2022c.

³⁷³ Cumpre lembrar que García Linera justifica esse movimento a partir de um argumento singelo, mas efetivo: o próprio Marx sempre fez uso do que havia de mais contemporâneo e avançado em todos os outros ramos da ciência e, se apreendeu parte das teses de Morgan, acabou fazendo-o porque era o que havia disponível em seu tempo para compreender essas sociedades sem recorrer à pesquisa empírica em primeira mão. Por isso, García Linera inspira-se no exemplo de Marx, que “se apoya en las investigaciones históricas existentes hasta ese momento, pero sometiéndolas a una crítica metodológica, al igual que las reflexiones y generalizaciones de los autores. Estudia con acuciosidad los datos que esas investigaciones brindan sobre las características económicas y sociales de los

dos povos andinos em momentos históricos anteriores ou imediatamente coevos à colonização espanhola. Entretanto, não se trata de uma recepção passiva; realiza-se, pelo contrário, uma releitura dessas reflexões³⁷⁴ a partir da constatação marxista da dimensão estratégica da necessidade de universalizar as formas comunais para que elas possam existir para além da fragmentação e de sua subsistência minguada nas franjas do espaço social dominado pelo capital, afinal “no hay manera de ser indianista consecuente que lucha para transformar el mundo si no incorpora la voluntad del poder del marxismo” (GARCÍA LINERA, 2015, p. 392).

Voltemos, contudo, ao momento de delimitação tipológica do que é o *ayllu* desde essa releitura que García Linera faz das formas sociais não-capitalistas em Marx. Nesse sentido, essa forma organizativa comunitária andina é localizada como uma espécie agregável no gênero de uma forma comunitária de produção e propriedade arcaica ou ancestral. Ora, essa tipologia deve ser vista como uma abstração, uma figura geral, que congrega um conjunto de experiências porque compartilham semelhanças em torno das características que diferenciam o processo de trabalho, como: 1) a unificação ativa das condições de produção material; 2) de certa efetivação em-ato do trabalho; 3) de certo caráter assumido pelo produto do trabalho; 4) de certo destino da produção (GARCÍA LINERA, 2009b, p. 243). Posteriormente, o marxista boliviano delimitaria também outros elementos centrais para compreender como cada experiência de sociabilidade implica uma específica forma social: 1) de posse da terra; 2) de organização da produção; 3) de circulação dos produtos; 4) de acontecer das técnicas laborais (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 280).

Poderíamos, inclusive, perder-nos nos meandros de cada tipologia e categoria delimitada na cuidadosa releitura antropológica feita por García Linera, com destaque para noções como as de comunidade hórdica, comunidade ancestral de primeiro tipo, comunidade ancestral de segundo tipo, comunidade rural ou economia doméstica camponesa. No entanto, em prol da estratégia investigativa adotada por nossa pesquisa, é necessário centralizar nossa análise no papel que a *comunidad*e assume no argumento do não-valor latino-americano: ela é o contraponto por excelência à civilização do valor, o contraste capaz de desvendar as peculiaridades da forma de ser e existir na socialidade capitalista. Assim, o regime do capital é descrito como o momento em que as condições produtivas, os instrumentos e a força de trabalho são apoderados pela forma-de-valor. Permite-se, então, que toda a intencionalidade real do

diversos pueblos. Toma nota de ellas, pero a la vez que coloca bajo un exigente examen las conclusiones y comparaciones que los autores realizan a la luz de sus datos, intenta, en la medida de sus posibilidades, develar aspectos del movimiento interno y fundante de la sociedad estudiada” (GARCÍA LINERA, 2009b, p. 235).

³⁷⁴ Sobre a releitura que García Linera faz da antropologia, reivindicando-a de maneira crítica, Cf. PRADO, 2015.

processo de produção aponte para a valorização do valor, implicando o controle de toda a ordem técnico-processual de criação humana³⁷⁵. Em boa medida, García Linera nos está remetendo à subsunção real do processo de produção ao capital e, inclusive, sua apreensão das formas comunitárias propõe que há, nestas, uma inversão: elas também recobrem o conteúdo técnico-material com sua forma social específica, mas o fazem de uma maneira que “expresa óptimamente las determinaciones de forma social específica del trabajo comunal” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 299). Nesse sentido, o próprio momento cerimonial-festivo-religioso³⁷⁶ é descrito como uma tecnologia de produção dentro de uma forma de conexão com a terra e a natureza (os principais instrumentos de trabalho) que opera a partir de um diálogo frutífero, marcado por adiantamentos e retribuições, sacrifícios e dádivas.

Aqui, o tempo de trabalho abstratamente temporalizado não é mais o centro nevrálgico de toda produção, mas sim as possibilidades de reproduzir e garantir a manutenção da existência comunitária. Logo, a comunidade aparece como um direcionamento do produzir não voltado ao valor, mas sim à utilidade consuntivo-social de um valor de uso³⁷⁷ para a subsistência de uma coletividade comunal cuja existência é constantemente repactuada por atos político-cerimoniais criadores mais abertos ao trabalho-vivo³⁷⁸. Por isso, podemos reforçar a nossa

³⁷⁵ “Cuando la forma de valor no sólo se apodera en plenitud de las condiciones de producción, incluidos los medios de trabajo y la fuerza de trabajo, pero ya en tanto mercancías portadas por un propietario libre (el trabajador libre), sino que además lo hace de una manera tal que es la relación de valor la que se apodera del orden técnico-procesual y de la intencionalidad real del proceso de producción, entonces el proceso de transición ha sido coronado por una organización social, el capitalismo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 351). Ao longo de seu texto, García Linera reenfatiza essas ideias mesmo quando ainda está na descrição das formas comunitárias de existência social: “en el capitalismo en cambio, la finalidad social del consumo es la continuidad expandida del proceso productivo subsumido al valor, a la autovalorización del valor” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 279).

³⁷⁶ Aqui, o diálogo com Echeverría é evidente, uma vez que expressa com perfeição a tese do equatoriano-mexicano de que nas sociedades não-modernas não havia uma cisão explícita entre o tempo de trabalho produtivo e o tempo de reprodução lúdico-festivo-artístico. A centralidade da cerimônia como técnica de produtividade social é exemplar para demonstrar essa proposta: “La fiesta, la religiosidad que en su forma de interpretación ritualiza la convivencialidad gozosa y dramática de los individuos entre sí y con los dioses, es a la vez una técnica de producción de socialidad mínima requerida para la continuidad de la reproducción material-física, así como una técnica directamente productiva llamada a acrecentar los medios de vida, la fertilidad natural y la eficacia laboral por medio de la convocatoria de los dioses” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 333).

³⁷⁷ Note-se no trecho a seguir como toda a circulação e produção são refuncionalizadas para operar de acordo com o valor de uso benéfico da entidade comunitária: “en la circulación de los productos en toda la economía comunitaria que está basada en la producción de valores de uso, éstos circulan socialmente como valores de uso que sostienen y realizan la utilidad social (consuntiva, simbólica) de los productos. Utilidad social que, como el valor en la economía mercantil, no sólo es la forma directamente social bajo la que se presenta el producto del trabajo de unos frente a otros, sino además la consagración social de la intencionalidad y forma técnico-procesual que se ha apoderado del proceso de producción de los productos. [...] En la economía comunitaria, es el valor de uso potenciado socialmente el que se expresa a través del cuerpo consuntivo cósmico o simbólico del valor de uso del producto del trabajo. De aquí el amplísimo margen moral, sentimental y religioso que porta y regula cada uno de los procesos de circulación de bienes en la economía comunitaria en general y en la comunidad agrícola en particular. La profundidad de la identidad comunal va adherida al producto en circulación” (GARCÍA LINERA, 2009b, p. 335).

³⁷⁸ A unidade na comunidade é descrita por García Linera como um processo que, em sua dimensão consciente, funciona “autónomamente a través de refrendar la descendencia, la calificación del pasado como pasado común

impressão primeira de que a forma-comunidade em García Linera desenrola-se como uma síntese entre os temas trabalhados em Dussel e Echeverría, atrelando-os ao estudo político-etnográfico das comunidades indígenas andinas, especialmente as dos povos aymara e quechua.

Como elemento final dessa discussão sobre o não-valor no matemático-sociólogo boliviano, enfatizamos o cariz eminentemente político de sua proposição do resgate das formas comunais: trata-se de uma abstração específica de uma infinidade de formas de socialidade cuja similitude apenas é perceptível desde o contraponto com a civilização do valor. A partir disso será possível reconhecer que esse debate não existe por meras minúcias de classificação, mas sim como postulado insurgente que reivindica a necessidade de fortalecer essas organizações comunitárias -- as quais, inclusive, estão imensamente fragmentadas, mitigadas e enfraquecidas pelo acossamento dos preceitos mercantis ao seu modo de vida³⁷⁹ --, de modo a propor sua instituição universalizada na transição comunista, remetendo-nos novamente à restauração da forma arcaica em condições superiores -- “monumental obra de reconstrucción de la comunidad ancestral en una ‘forma superior del tipo arcaico’” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 366) --, tal como Marx escreveu em carta a Vera Zasulitch. Aqui, o resgate do comunitário assume um papel estratégico e se opõe, de um lado, a qualquer ânsia modernizadora que busca a industrialização e destruição das formas comunais como condição para a transição comunista e, de outro, a uma romantização ingênua do atual estado das formas comunitárias, relegando-as ao papel inofensivo de mera curiosidade etnográfica que inspira esteticamente um seleto grupo de antropólogos. Assim, a libertação dos povos subjugados pela lógica colonial-mercantil deve transcender a mera garantia de autonomias localizadas, de modo a responder a totalização universal da civilização do valor com “otra totalización igualmente universal desenajenada, descosificada, que restituya al ser humano concreto-real [...] el dominio de sus fuerzas universales creadoras”, isto é, das dimensões da criatividade humana que descrevemos acima, fomentando uma versatilidade multifacética, a “rica individualidad universal”, que

que trabaja para el futuro igualmente común, la reunión periódica y voluntaria para participar en las deliberaciones y actos comunes”. Trata-se de “una verificación activa de la unificación en el curso del tiempo; es la unificación en-acto, como trabajo vivo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 328). Ou seja, aqui não há uma subsunção da criatividade humana, de suas paixões e obsessões, a uma forma alheia, estranha e alienada; pelo contrário, a comunidade exerce o papel de catalisadora dessa dimensão da existência humana e a reforça a partir de laços simbólicos, festivos e cerimoniais (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 328).

³⁷⁹ “Las entidades comunitarias, allá donde aún trabajan su identidad, sea cual fuere su forma, se hallan en la actualidad salvajemente asediadas (o cercadas) por una socialidad abstracta y cosificada que aniquila a su paso cualquier suspiro de común-unidad real. La superioridad pervertida de la nueva civilización sobre la ancestral radica en su universalidad totalizadora que encumbra al ser humano y sus potencias laborales científicas como patrimonio común-universal, pero enajenado de sus propios creadores de carne y hueso, de los productores; como fuerza productiva entonces de las cosas y de los propietarios privados de esas cosas.” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 365).

operará, enfim, na definição da intencionalidade de toda a “realidad técnico-organizativa del proceso de producción social”. Apenas dentro desse audacioso horizonte de transformação social é que será possível compreender o resgate das “fuerzas convivenciales y autounificadoras de la comunidad” realizado por García Linera (2009a, p. 365-366).

Com isso, terminamos nossa primeira passagem geral pelo nosso *corpus* de pesquisa, de modo a extrair dele tanto categorizações complexas e relevantes da forma-valor como elemento central de explicação do modo capitalista de produzir a vida (o valor como Ser do capital em Dussel, a valorização do valor como forma parasitária enfraquecedora da autarquia humana em Echeverría e a civilização do valor como processo de subsunção de todos os âmbitos da criatividade humana em García Linera), quanto constatações de figuras antagônicas a essa forma (o trabalho vivo em Dussel, o valor de uso e a forma social-natural em Echeverría e a comunidade como síntese desses dois elementos em García Linera), capazes de emitir vislumbres de uma existência coletiva não subjugada pelos desmandos da lógica do capital. Agora, passamos à tarefa mais inventiva de nossa pesquisa: a de identificar, dentro de nosso objeto de pesquisa, possibilidades de diálogo com a crítica marxista da forma jurídica, mesmo que isso implique um rearranjo de algumas interpretações e considerações levantadas pelos autores latino-americanos que investigamos com maior detalhe.

3. A passagem da forma valor à forma jurídica em Dussel, Echeverría e García Linera

Se, no capítulo anterior, focamos nossos esforços de análise na apreensão direta das mediações entre forma-valor e não-valor em Dussel, Echeverría e García Linera, almejamos, no presente momento, tomar as reflexões inscritas acima como base e inspiração para um esforço de reflexão teórica sobre a questão do direito. Para tanto, adotamos uma metodologia semelhante à realizada por Dussel no resgate do Marx dos *Grundrisse*: a de tornar explícito um discurso implícito capaz de explicitar e aprofundar a dialética das formas jurídicas (como relação social entre sujeitos que trocam mercadorias, como norma jurídica e como senso de justiça) no marxismo criativo que reivindica o trabalho vivo, o valor de uso e a comunidade desde a América Latina.

Assim, adotamos o seguinte itinerário: primeiramente, explicitamos a versão mais nítida e acabada dessa dialética ontonegativa da forma jurídica, presente em sua fonte originária, que é a da crítica jurídica soviética do período revolucionário (com destaque para o nome de Pachukanis), especialmente por sua capacidade em demonstrar *como* estabelecer mediações e conexões entre a forma jurídica e a forma-valor; posteriormente, realizaremos a releitura de nosso *corpus* de textos em uma ordem semelhante à adotada no capítulo dois (início com Dussel, com Echeverría no meio e findando com García Linera), a fim de encontrar nele não apenas elementos para verticalizar a conexão entre o direito e as formas sociais do capital, mas também prenúncios de como as expressões do não-valor podem servir ao avanço da crítica marxista ao direito no contexto brasileiro e latino-americano.

3.1. A crítica jurídica soviética do período revolucionário entre a forma-valor, a forma jurídica e a atrofia do não-valor

Na presente seção, pretendemos nos aproximar da análise da forma jurídica realizada pela crítica marxista ao direito soviética. Continuaremos a partir dos pressupostos já trabalhados no ponto 2.1., isto é, desde a descrição da forma peculiar que é o valor, oriundo da generalização de relações de trocas mercantis em um contexto de subsunção real do trabalho ao capital. A partir disso, será possível descrever a íntima conexão entre forma-jurídica e forma-valor em, principalmente, Pachukanis e, de maneira complementar, Stutchka. Essa apresentação apontará os pressupostos de nossa investigação sobre os contornos do direito nas obras de Dussel, Echeverría e García Linera, permitindo-nos discernir momentos jurídicos implícitos em argumentos anticapitalistas que, comumente, não se dão conta de avançar reflexões que podem

fortalecer a empreitada não apenas da crítica da economia política, mas também da crítica do direito.

Desse modo, deparamo-nos com os marxistas soviéticos a partir de duas dimensões: em primeiro lugar (ponto 3.1.1.), desde uma profusão de elementos para aprofundar a discussão sobre a conexão entre valor e direito; em segundo momento (3.1.2.), indicaremos a presença minguada de reflexões destinadas a propor política-teoricamente o não-valor como dimensão necessária para pensar a transição para um cenário de extinção do direito. Essa será a nossa base não apenas para reler a questão do jurídico na tríade de marxistas latino-americanos, mas também para compreender como estes podem contribuir para o avanço da crítica marxista ao direito na América Latina.

3.1.1. Forma-valor e forma-jurídica, aparições do valor e aparições do direito: o entrelaçamento entre a relação de valor e a relação jurídica em Pachukanis e Stutchka

De fato, apresentar os movimentos de aproximação entre forma-valor e forma-jurídica em Pachukanis é algo quase espontâneo: somos naturalmente premidos a, após cada colocação sobre o valor citada acima, expressar a tradução desse momento em seu correlato jurídico. No entanto, a cisão artificial entre as nossas seções 2.1. e 3.1. pareceu-nos necessária para poder apresentar a contribuição pachukaniana para a leitura da economia política por conta própria. Feito isso, poderemos voltar a seguir a correnteza elementar da reflexão do jurista soviético, acrescida a seguir das contribuições de Pyotr Stutchka.

Malgrado a nossa insistência em apontar essa conexão, nas teorias que interpretam o texto de Pachukanis esse processo não foi tão simples e nem tão automático quanto damos a entender. Não à toa, sua proposta de interpretação do direito foi subsumida ao nome “Escola da Troca de Mercadorias” [*Commodity-Exchange Theory of Law*] e esse erro de nomeação veio acompanhado da já citada condenação da crítica soviética inicial pelo pecado do “circulacionismo”³⁸⁰. Assim, afirmar que “Pachukanis consistentemente defendeu que há uma

³⁸⁰ Nesse sentido, o Pachukanis circulacionista e o Pachukanis da *commodity-exchange theory of Law* são irmãos gêmeos univitelinos, nascidos da pena de Rudolf Schlesinger, que, em obra de 1945 (*Soviet Legal Theory: Its Social Background and Development*), cunhou o mais antigo registro que temos conhecimento do termo *Commodity-Exchange Theory of Law* (Cf. SCHLESINGER, 2007). Ele foi reproduzido por Fuller em 1949 (FULLER, 1949, p. 1159) e adotado de maneira acrítica pelo principal divulgador marxista de Pachukanis na língua inglesa: Robert Sharlet, editor britânico de edições da crítica soviética, cuja tese de doutorado de 1968 foi intitulada *Pachukanis and the Commodity Exchange Theory of Law*. Naturalmente, essa subscrição da expressão foi mantida em todas as edições que Sharlet e seu grupo fizeram de Pachukanis e Stutchka (Cf. STUTCHKA, 2015, PACHUKANIS, 1980a e BEIRNE, 2015). Curiosamente, houve uma difusão dessa classificação em russo (меновая теория права) mesmo que o próprio Pachukanis nunca tenha empregado essa categoria em nenhuma de suas obras principais. Para um exemplo, Cf. PROTOPOPOV, 2007.

homologia entre a lógica da mercadoria e a lógica da forma jurídica" (BEIRNE; SHARLET, 2015, p. 18, tradução nossa) não é uma frase errada em si, mas a imprecisão que lhe rodeia abre brecha para o circulacionismo, uma vez que, em realidade, a homologia fundamental em Pachukanis, baseada em uma leitura sistemática de suas colocações, é entre forma-valor (oriunda da generalização da troca de mercadorias em um contexto de subsunção do trabalho ao capital) e forma-jurídica (oriunda da generalização de acordos de vontade entre sujeitos de direito livres e iguais em um contexto de subsunção do trabalho ao capital). Logo, a mercadoria é o início do desvendar da lógica profunda do valor tal como o sujeito o é para penetrar no núcleo do direito.

Não é coincidência, portanto, que o capítulo em que se inicia a odisseia de investigação do fenômeno jurídico chame-se *mercadoria e sujeito*. "O sujeito é o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples e indivisível, que não pode ser decomposto [неразложимый]. É por ele, então, que começaremos nossa análise" (PACHUKANIS, 2017a, p. 117). Busca-se uma categoria inicial que permite desdobrar-se em outras categorias que, então, possibilitam-nos ascender do abstrato ao concreto e do simples ao complexo, logo a homologia aqui presente é entre mercadoria e sujeito de direito. Posteriormente, o autor soviético se apoia em Marx e identifica na pessoa situada no processo de troca de mercadorias³⁸¹ do capítulo II d'*O Capital*³⁸²

³⁸¹ Sartori (2019) questiona Pachukanis por transformar a categoria de "pessoa" de Marx em "sujeito de direito". No entanto, ao nosso ver, a conexão proposta por Pachukanis mostra-se válida por duas razões: 1) primeiramente, sua proposta é de iniciar um novo processo de apreensão do fenômeno jurídico tal como Marx procedeu com a economia política, logo seu propósito não é achar o direito na crítica da economia política marxiana (para um esforço nesse sentido, Cf. PAZELLO, 2021a, p. 48-90), mas sim investigar o direito a partir do zero, traçar um "esboço de crítica dos conceitos jurídicos fundamentais", uma reflexão inicial sobre como proceder diante de seu objeto de investigação; e 2) o sentido do termo "pessoa" em Marx está atrelado a toda uma cosmovisão e resgate da filosofia hegeliana na qual essa palavra conecta-se a uma abstração específica de não ser lesado ("sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas"), a qual, por sua vez, aproxima-se imensamente da noção corrente na teoria do direito sobre sua categoria de sujeito. Enfim, cabe repetir Kashiura Júnior (2012, p. 59), para o qual "o vínculo etimológico entre o alemão *person* que Hegel emprega, e o latim *persona* não pode ser meramente casual: a pessoa, como forma, é a 'máscara' através da qual o homem figura no direito – o direito abstrato, por sua vez, é o que se deduz da pessoa, como conjunto de relações estabelecidas entre tais 'máscaras' – ou seja, não imediatamente entre homens concretos – e tem por isso, caráter necessariamente formal".

³⁸² Trata-se da passagem "As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, pode tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias. Na sequência de nosso desenvolvimento, veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, como suporte [Träger] das quais elas se defrontam umas com as outras." (MARX, 2013, l. 1, cap. 2,

a fonte para indicar que "a análise da forma do sujeito decorre imediatamente, para Marx, da análise da forma da mercadoria" (PACHUKANIS, 1980b, p. 105, tradução nossa).

Conquanto a frase marxiana permita um impulso inicial, ela não resume a proposta depois desenvolvida pelo jurista soviético: o sujeito de direito é apenas um primeiro passo e a emergência da forma-jurídica só ocorre em sua plenitude a partir do momento em que as relações entre sujeitos livres e iguais que trocam mercadorias (relação jurídica) generalizam-se no tecido social. Assim, "a relação jurídica entre os sujeitos é apenas outro lado das relações entre os produtos do trabalho tornados mercadoria" (PACHUKANIS, 2017a e PACHUKANIS, 1980b, p. 78). Logo, a forma-jurídica só assume seus contornos completos diante da sedimentação dessas relações, quando então torna-se uma segunda natureza da sociabilidade capitalista e irradia-se para todos os âmbitos da vida humana (mesmo os mais afastados da troca mercantil propriamente dita). Enfim, a simultaneidade e a vinculação entre valor e direito ganha formulação na seguinte frase: "ao mesmo tempo que o produto do trabalho adquire a propriedade de mercadoria e torna-se portador de valor, o ser humano adquire a propriedade de sujeito jurídico e torna-se portador de direito"³⁸³ (PACHUKANIS, 1980b, p. 106, tradução nossa). Aqui, valor e direito são o ápice do processo de generalização das relações mercantis, são as "duas formas fundamentais" (e absurdas!), que "estão, ao mesmo tempo, intimamente ligadas e condicionam-se mutuamente" (PACHUKANIS, 2017a, p. 120-121 e PACHUKANIS, 1988, p. 71-72).

No entanto, as aproximações não findam aí. Pachukanis buscou a chave da fundamentalidade escondida do direito por meio da ascensão do abstrato ao concreto e, quando a encontrou, intuiu a possibilidade de continuar a analogia com o valor a partir da percepção do

p. 219). Indicamos também que esse trecho é citado recorrentemente por quase toda a crítica jurídica soviética do período e é especialmente caro a Stutchka.

³⁸³ Nesse caso específico, optamos pela nossa tradução, porque ela segue a completa repetição sintática expressa no texto original: "как продукт труда приобретает свойство товара и становится носителем стоимости, человек приобретает свойство юридического субъекта и становится носителем права" (PACHUKANIS, 1980b, p. 106). Aqui, parece-nos essencial reproduzir o espelhamento intencionalmente adotado por Pachukanis: ele repete exatamente a mesma sentença: "X adquire a propriedade de Y e torna-se portador de Z" e, no caso, X representa o espelhamento lógico-posicional entre produto e pessoa; Y, entre mercadoria e sujeito de direito; e Z entre valor e direito. Por isso, repetir o mesmo encadeamento vocabular, palavra por palavra, é essencial para dimensionar corretamente o argumento erigido por Pachukanis. Isso não é completamente indicado nem pela tradução inglesa ("simultaneously with the product of labour assuming the quality of a commodity and becoming the bearer of value, man assumes the quality of a legal subject and becomes the bearer of a legal right", PACHUKANIS, 1980a, p. 76), nem pela edição portuguesa ("ao mesmo tempo que o produto do trabalho reveste as propriedades da mercadoria e se torna portador de valor, o homem se torna sujeito jurídico e portador de direitos", PACHUKANIS, 1977, p. 136), nem pelas edições brasileiras que utilizamos, seja a de 1988 (PACHUKANIS, 1988, p. 71) ou a da editora Boitempo, de 2017: "Por isso, ao mesmo tempo que um produto do trabalho adquire propriedade de mercadoria e se torna o portador de um valor, o homem adquire um valor de sujeito de direito e se torna portador de direitos" (PACHUKANIS, 2017a, p. 120).

valor de troca como manifestação fenomênica da forma-valor na superfície da realidade³⁸⁴. Nesse sentido, Pachukanis joga pistas interessantes, como: 1) o reconhecimento do tribunal e do processo judicial como espaços de realização do direito³⁸⁵; 2) a proposição de que o fenômeno jurídico apresenta-se, destaca-se, com todas as suas determinações nos momentos de processos e litígios jurídicos³⁸⁶; e 3) a correlação entre expressões artificiais do valor e expressões artificiais do direito, quando suas formas expandem-se para relações sociais que não guardam conexão com a troca mercantil³⁸⁷. Tal como argumenta Pazello (2014a, p. 172 e 2014b), essas passagens indicam uma dialética entre aparência-essência no seio da crítica ao direito pachukaniana: se o valor, "empiricamente, se manifesta apenas na flutuação de preço" (PACHUKANIS, 2017a, PACHUKANIS, 1988, p. 51), o direito, empiricamente, manifesta-se nos momentos judiciais e normativo-legais. "O sujeito e a relação jurídica estão para a norma assim como o valor está para a oferta e a procura", o que indica "uma formulação de analogias que parte dos critérios de essência (relação jurídica e valor) e aparência (norma jurídica e lei da oferta e da procura)" (PAZELLO, 2014b, p. 138).

No entanto, é aqui que a proposta de Pachukanis precisa necessariamente ser associada, ainda em campo majoritariamente teórico, à de Stutchka. Este não teve apenas o papel de antessala para a chegada da solução pachukaniana -- aliás, a tessitura aberta do legado teórico

³⁸⁴ Cumpre rememorar que as duas formas absurdas da sociabilidade capitalista (valor e direito) não são encontradas a olho nu (e nem sob a lente de um microscópio) em nossa sociedade, da mesma maneira que "a propriedade valor da mercadoria não aparece (não se expressa) por si, não aparece como tal propriedade, mas sim por meio de sua manifestação: o valor de troca" (CARCANHOLO, 2011, p. 35)

³⁸⁵ "Eu não apenas indiquei que a gênese da forma jurídica deve procurar-se nas relações de troca, mas também destaquei aquele momento que, na minha opinião, apresenta-se como a mais completa realização da forma jurídica, em particular: o tribunal e o processo judicial" (PACHUKANIS, 1980b, p. 39, tradução nossa).

³⁸⁶ "Nesse caso, quando a relação econômica se realiza no mesmo momento que a jurídica, para o participante dessa relação, que é atual, na esmagadora maioria das vezes, isso se dá justamente pelo aspecto econômico; o jurídico nesse momento permanece em segundo plano [на заднем плане – no plano de trás, ao fundo] e aparece [выступает наружу – aparece para fora, exteriormente] com todas as suas definições [со всей своей определенностью - com toda a sua determinabilidade] apenas em casos especiais, excepcionais (processos, litígios jurídicos). Por outro lado, o detentor do 'momento jurídico' no estágio de sua atividade em geral é membro de uma casta especial (juristas, juízes)" (PACHUKANIS, 2017a, PACHUKANIS, 1988, p. 25, [PACHUKANIS, 1980b, p. 52]).

³⁸⁷ "Por ora contentar-nos-emos em notar que a forma do valor se torna universal do ponto de vista de uma economia mercantil desenvolvida e que ela reveste ainda, a par das formas primárias, diversas formas de expressão derivadas e artificiais [и принимает, наряду с первичными, ряд производных и мнимых выражений - e reveste/assume, em paralelo com as {formas} primárias, uma série de expressões derivadas e ilusórias]: surgindo, por exemplo, também sob o aspecto do preço de objetos que não são produtos do trabalho (terra), ou que não têm absolutamente nada a ver com o processo de produção (por exemplo, segredos militares comprados por um espião). Contudo, isso não impede o fato de o valor, como categoria econômica, ser concebido apenas sob o ponto de vista do dispêndio de trabalho socialmente necessário à fabricação de um dado produto. De igual modo, o universalismo da forma jurídica não deve impedir-nos de investigar as relações que constituem o seu fundamento real. Esperamos poder demonstrar mais adiante que estes fundamentos não são essas relações que se denominam relações de direito público" (PACHUKANIS, 1988, p. 26, [PACHUKANIS, 1980b, p. 52]). Em Dussel (1990, p. 360-361), por exemplo, essas aparições excisadas de seu fundamento são denominadas uma "pura aparência".

dos dois nos parece mais fecunda do que a celebração irrestrita de um em detrimento do outro --, com, por exemplo, a formulação prévia do antinormativismo como aspecto incontornável da crítica jurídica soviética, o que evitou a queda de seus pensadores no reducionismo inerente a todo positivismo jurídico³⁸⁸. Em especial na discussão sobre as diversas manifestações do direito na realidade concreta -- conquanto Pazello [2014] repreenda-o por trocar a dialética aparência-essência pela abstrato-concreto em sua terminologia --, a contribuição do revolucionário letão desabrocha e abre uma senda de inspirações que dialogam com a versão de Pachukanis que trazemos à baila.

Isso ocorre porque Stutchka (2023) pensa a aparição do fenômeno jurídico desde uma sociologia do direito mais rica e amparada em amplo rol de exemplos históricos e sociais, mostrando-se um habilidoso malabarista das formas³⁸⁹ que, diante da análise de situações concretas, opera com as dimensões que chama de abstratas do direito (forma normativa e forma intuitiva/ideológica³⁹⁰) conectando-as a seu sentido profundo (a forma que chama de concreta: as relações sociais de produção e de distribuição travadas entre sujeitos³⁹¹). Nessa esteira, se a conexão entre o fundamento profundo e suas formas de aparição na superfície é intuída em Pachukanis, em seu veterano da crítica do direito essas aparições são explícitas e assumem papel central em sua proposta teórica. Por isso, trata-se do terreno teórico que permite pensar

³⁸⁸ Aqui, inclusive, o papel de Stutchka (2023) deve ser considerado a partir da conjunção de um duplo questionamento de elementos que seriam a base do projeto teórico-político de Vyshinsky: 1) a repreensão da redução do marxismo à metáfora edílicia como momento de aplicação do materialismo dialético no campo do direito, como já abordamos acima; e 2) o rechaçar da redução do direito à sua dimensão normativa, entendendo-o como um conjunto de relações sociais em movimento vivo de entrelaçamento com a vida econômica e social. Isso, por si só, já é um mérito teórico que não pode ser despercebido.

³⁸⁹ Não é à toa que o resgate da obra de Stutchka foi um dos elementos adotados pelo direito insurgente para superar o esoterismo do marxismo jurídico, tal como abordamos no ponto 1.2.3.

³⁹⁰ Aqui, Stutchka parece encontrar um meio de amarrar e dar conta das outras duas posturas centrais no debate soviético da época: pode superar tanto o normativismo de Podvolotsky e dos repetidores de Kelsen quanto o psicologismo jurídico de Reisner e demais seguidores do jurista russo-polonês pré-revolucionário Petrazhsky. Aqui, tanto a norma jurídica (que tende a ser garantida pelo estado, mas não o é o tempo todo) quanto a ideologia jurídica (isto é, o conjunto de sentimentos, sensações, opiniões e ideias guardadas na consciência acerca de uma percepção do que é justo ou não nas relações) são apresentadas como formas de aparição da forma jurídica concreta e que, portanto, guardam uma ligação fundamental à forma concreta (as interrelações humanas de produção e troca), no caso estas detêm primazia, mas aquelas podem também influenciar o curso dos momentos históricos e tornarem-se determinantes (STUTCHKA, 2023, p. 186-189).

³⁹¹ Note-se que, com essa definição, afastamo-nos do diagnóstico de Pachukanis segundo o qual Stutchka não apreende a particularidade do direito, confundindo-o em meio às relações econômicas. É bem verdade que o próprio Stutchka não se defendeu satisfatoriamente dessa admoestação, mas, em leitura detida de seu texto, podemos encontrar uma tendência a reconhecer que as relações econômicas devem "assumir uma forma" volitiva, individual, atrelada, de algum modo, à subjetividade jurídica e ao direito. Não é ocasional que seu projeto pretenda explicar como "essas relações sociais expressam-se na forma de relações jurídicas e, ademais, assumem a forma de instituições jurídicas [принимают форму юридических институтов]. Mas aqui pretendemos apenas assinalar que as relações de produção e troca são sempre as relações primárias; já as relações de apropriação [присвоения - poderia ser também 'relações de garantia'], ou seja, jurídicas ou do direito, e igualmente as morais [...] são apenas relações derivadas [производными], o que, contudo, não lhes impede de desempenhar, sob determinadas condições, em determinadas fases históricas, um papel predominante" (STUTCHKA, 2023, p. 127).

mais imediatamente (isto é, com menos mediações) as dimensões do uso do direito e sua realidade prática.

Portanto, uma leitura que não dissocie artificialmente as contribuições de Pachukanis e Stutchka permite que identifiquemos nas contribuições de ambos não apenas o esoterismo do jovem soviético preocupado com a análise-da-forma do direito ou tão somente o exoterismo do experiente revolucionário letão: nem o primeiro se afastou da luta política concreta e nem o segundo abandonou a tarefa intelectual de chafurdar-se interiormente nos textos de Marx em suas dimensões mais abstratas (sua própria discussão das formas abstratas e concretas já é demonstração de que não passou incólume à problemática da forma).

A urgência de resgatar latino-americanamente o legado de ambos os autores para a crítica ao direito no Brasil foi reivindicada na discussão sobre o direito insurgente e o marxismo jurídico, mas também lidamos com essa questão no próximo ponto de nossa pesquisa, quando apresentaremos propriamente a pergunta que inspira os movimentos teóricos aqui delineados: como operar teoricamente a passagem da forma jurídica para o não-direito? É possível conectar esse não-direito ao não-valor proposto pelos teóricos marxistas? Se sim, seria discernível um análogo jurídico para a garantia da profusão de relações não-jurídicas no tecido social pós-revolucionário? Por certo, as repostas de Pachukanis e de Stutchka serão menos propriamente destinadas a dar conta dessa tarefa e sim a assentar as bases metodológicas das inquições que nos movimentam, a fim de posteriormente ver como os marxistas latino-americanos contribuem para pensar esse tema.

Ou seja, Pachukanis e Stutchka nos permitiram pensar em (1) como analisar a forma-valor e suas contradições, a partir principalmente da reivindicação de universais que escancaram o caráter histórico, social e peculiar da sociedade do capital e (2) como escrutinar a forma-jurídica a partir de suas múltiplas aproximações com a forma-valor. Agora, resta-nos apresentar principalmente a dinâmica entre não-valor, forma-jurídica e os desafios de extinção do direito.

3.1.2. As normas técnicas ou a revolução?: fundamentos entre não-valor, forma-jurídica e extinção do direito em Pachukanis

O presente ponto já foi antecipado brevemente quando discutimos sobre as possibilidades do não-valor em Pachukanis. De um lado, é necessário reconhecer que os esforços pachukanianos de dar conta dessa questão não são particularmente notáveis se

comparados com a pesquisa dos autores latino-americanos³⁹², visto que Pachukanis não dedicou nenhum livro ou obra de fôlego a essa problemática, tendo como prioridade descobrir os estreitos laços entre forma-valor e forma-jurídica. Por outro, é possível identificar que o autor aborda essa temática quando trata das possibilidades de extinção, encurtamento e definhamento da forma jurídica.

Nesse sentido, dá-se comumente destaque à sua muito criticada³⁹³ proposta de transição necessária para alcançar a extinção do direito na URSS. Ele defendia a suplantação gradativa das normas jurídicas (que seriam marcadas por uma oposição de interesses, como em toda troca de mercadorias, na qual o vendedor almeja vender caro e o comprador, comprar barato) pelas normas técnicas (que trariam como característica a unidade de interesses, tal como na relação médico-paciente) (PACHUKANIS, 1988, p. 44, 87-89). Assim, o autor pôde defender, em texto posterior à *Teoria Geral do Direito e Marxismo*, que, quando inserida dentro de um sistema controlado pelo estado operário, a troca da propriedade de produtos do trabalho não seria necessariamente revestida pela forma jurídica: "a transferência de riqueza [переброска имущества] em si não nos parece (se excluirmos o momento de subordinação administrativa dos órgãos inferiores ou dos agentes superiores) um ato jurídico [правовой], mas sim tecnicamente organizativo [технически организационный акт]" (PACHUKANIS, 1980d, p. 268).

Comentando essas reflexões de Pachukanis, Naves (1996) aponta que, no decorrer da obra pachukaniana, podem-se extrair duas concepções de socialismo: uma dominante ("identificação do socialismo com a propriedade estatal dos meios de produção e com o planejamento", oposição do "'plano' ao 'mercado'") e, outra, subordinada, que não é levada às últimas consequências pelo autor de *Teoria Geral do Direito e Marxismo* (negação da existência de "relações de produção socialistas" e a "crítica dirigida ao estado soviético, na qual fica explicitada a existência de uma separação entre o aparelho estatal e as massas") (NAVES, 1996, p. 117-121). A predominância factual da primeira concepção conduz à incapacidade de

³⁹² Enrique Dussel, por exemplo, dedicou toda uma trilogia para reler a obra de Marx desde a centralidade da exterioridade do trabalho vivo. Bolívar Echeverría, por sua vez, fez procedimento semelhante com a categoria de valor de uso, a qual assume papel protagonista em algumas coletâneas suas. Por fim, García Linera encontrou na forma-comunidade a categoria de aposta para dinamitar a continuidade da forma-valor e da sociabilidade capitalista.

³⁹³ Segundo Soares, trata-se do "ponto mais controverso – falho talvez – de sua teoria originária" quando "Pachukanis entende que o processo de extinção da forma jurídica realiza-se pela gradativa substituição da regulamentação jurídica pela técnica" (SOARES, 2009, p. 338). Tal opinião também é partilhada por Rivera Lugo: "sua visão [de Pachukanis] sobre o que denominou 'regulação técnica', como modelo alternativo à regulação jurídica, provou-se demasiado simplista e burocrática" (RIVERA LUGO, 2014, p. 169). Enfim, o próprio Márcio Bilharinho Naves (1996) subscreve esse reconhecimento da fraqueza desses argumentos de Pachukanis.

questionar e tentar evitar a passagem do estado soviético à situação de um capitalismo de estado, regido por uma classe burocrática de “funcionários do capital”, que “se apropriam do sobreproduto” e “dirigem o processo de valorização do capital” em moldes exploratórios, porque acaba por se adotar a expectativa irreal da criação de normas técnicas, neutras e desvinculadas da luta de classes durante o período do socialismo (NAVES, 1996, p. 122-123, 126).

Aqui, por certo, Naves ainda opera dentro de sua lógica de crítica do marxismo soviético desde seu encontro entre as influências althusserianas e maoístas, especialmente por meio da síntese elaborada por Charles Bettelheim³⁹⁴. Assim, já há uma consolidada crítica à insuficiência da resposta de Pachukanis para dar conta da passagem teórica que estamos tentando construir (do não-valor em sua relação com a forma-jurídica e com o possível universal do não-direito). No entanto, a partir desse debate resta uma série de pontas soltas que devem ser previamente conectadas: elas se tratam, incidentalmente falando, de, por um lado, a noção de economia natural e de síntese das esferas sociais proposta por Pachukanis e, por outro, da prioridade da ação política das massas na superação da forma-jurídica.

A dimensão da naturalidade já foi apresentada como pista no ponto 2.1., uma vez que complexifica a noção de não-valor presente na obra do jurista soviético. Nessa esteira, sua proposta de algum modo dá uma centralidade sim à planificação, mas o faz subordinando-a a um conceito de economia natural, quase doméstica, já não mais aferrada às mediações do valor, que, por sua vez, fazem emergir a ciência econômica moderna [экономика] em contraposição à vivência universal de produzir bens que satisfaçam as necessidades humanas [хозяйство]. Eis uma citação que torna essa contraposição explícita:

Marx, como se sabe, inicia suas pesquisas não pela reflexão sobre a economia [хозяйстве] em geral, mas por uma análise da mercadoria e do valor. Isso porque a economia [хозяйство], como uma esfera específica das relações, diferencia-se quando a troca entra em cena. Enquanto estiverem ausentes as relações de valor, a atividade econômica [хозяйственная деятельность] dificilmente poderá se separar da totalidade das demais funções vitais [совокупности жизненных функций] com as quais forma um todo sintético [синтетическое целое]. A economia natural pura [Чистое натуральное

³⁹⁴ Para Naves, a verdadeira oposição à reprodução do valor e da forma jurídica só pode se dar com um processo de “revolucionarização das relações de produção”, transformando a organização do processo de trabalho “de modo que a divisão do trabalho intelectual e do trabalho manual, assim como a divisão entre as tarefas de direção e as tarefas de execução no interior da unidade de produção sejam superadas” (NAVES, 1996, p. 121). Mas essa reapropriação só é realizável a partir da luta das massas proletárias contra a nova “burguesia de Estado” gestada pelo uso burocrático do aparato estatal soviético: “O socialismo implica portanto um confronto das massas com os agentes sociais que cumprem as funções de direção do processo de valorização do capital e controlam o aparelho estatal — a burguesia de Estado” (NAVES, 2000, p. 95-96). Portanto, a transição deve, inevitavelmente, abarcar “um complexo conjunto de iniciativas de massa, que propiciem gradativamente a recuperação, em uma escala social, da unidade entre os meios de produção e o trabalhador direto” (NAVES, 2014, p. 94-95).

хозяйство] não pode constituir objeto da economia política [политической экономии] como ciência independente. Apenas as relações mercantil-capitalistas constituem, pela primeira vez, o objeto da economia política [политической экономии] como disciplina teórica particular que se vale de seus próprios conceitos específicos (PACHUKANIS, 2017a e PACHUKANIS, 1988, p. 23).

Daqui, podemos retornar ao não-valor proposto por Pachukanis anteriormente: as já mencionadas "categorias naturais" estão atreladas, então, a uma noção de organização não-capitalista dos produtos e das pessoas que remonta a momentos prévios ao domínio do capital (*ante festum*, nos diria Dussel), mas com a manutenção do caráter coletivo da produção³⁹⁵. Logo, o direito e a economia política são expressões disciplinares da profusão das relações de valor, que, por sua vez, fazem emergir formas sociais umbilicalmente associadas ao modo capitalista de produzir a vida. Consequentemente, colocar em xeque essas formas é questionar a existência mesma do ímpeto disciplinar que só pode surgir quando há uma separação entre as funções vitais do todo social, quando a economia-natural é subsumida à economia-moderna³⁹⁶. Com esse procedimento, Pachukanis consegue enfatizar uma perspectiva ontonegativa da economia³⁹⁷, do direito e da política³⁹⁸ a um só tempo. Do mesmo modo, Dussel e García Linera irão se inspirar nos *Grundrisse* e n'*O Capital* para reivindicar uma existência comunitária de produção em contraposição à divisão do trabalho capitalista, o que culmina, enfim, em

³⁹⁵ Aqui, Pachukanis parece inspirar-se no Marx (2013, p. 1013) do capítulo 24 d'*O Capital*: "O modo de apropriação capitalista, que deriva do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Ela não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre a base daquilo que foi conquistado na era capitalista, isto é, sobre a base da cooperação e da posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho".

³⁹⁶ Mesmo em um de seus mais criticados textos, *Economia e regulação jurídica* [Экономика и правовое регулирование], Pachukanis mantém essa percepção do horizonte de superação da economia política como forma social atrelada ao valor e reivindicação de uma existência integral das pessoas no dia-a-dia das decisões produtivas: afinal, só haverá o fim da regulação jurídica (mesmo que ela não trate de nada mercantil!) quando "ocorrer uma fusão da administração, como alguma função formal, com a economia [хозяйством], isto é, com a realização [выполнением] de tarefas puramente produtivas" (PACHUKANIS, 1980d, p. 269).

³⁹⁷ Aqui, podemos citar o esforço de Pazello (2014a, p. 326-327) feito em resgatar a obra de Tchayanov como expressão de uma noção ontonegativa da economia política a partir de estudos da economia natural (isto é, as formas não-capitalistas de produzir a vida) como algo diverso da economia política moderna, o que exige novos métodos e, em última instância, afasta seu marxismo do universalismo proposto em Stálin, por exemplo. Essa reflexão é ainda mais interessante se considerarmos que o autor soviético localiza-se em contexto semelhante ao de Pachukanis e que opera abertamente também com a distinção *khozyaistvo-ekonomika* (хозяйство-экономика).

³⁹⁸ Cumpre destacar que, em seu argumento sobre a extinção do direito no fim do capítulo 4, Pachukanis evoca o ente genérico reivindicado por Marx em *Sobre a Questão Judaica*: "Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas '*forces propres*' [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política" (MARX, 2010a, p. 53). Ora, trata-se de um movimento fundamental do que Chasin (2013) denomina determinação ontonegativa da politicidade em Marx.

ontonegativamente questionar a universalidade da noção mesma de *sociedade*³⁹⁹. Ou seja, há caminhos teóricos possíveis para encontrar uma oposição ao direito em Pachukanis que não se resume à celebração do Leviatã planificador soviético e suas normas puramente técnicas, e é precisamente dentro desta senda que nosso resgate dos marxistas latino-americanos se localiza. Portanto, emerge a possibilidade de pensar a "problemática da ontonegatividade [...] das formas sociais, em geral, sob as relações capitalistas" (PAZELLO, 2014a, p. 330). Aqui, o central de Pachukanis e da tradição marxista não está no reivindicar universais ontopositivos⁴⁰⁰, mas na complexa dialética de enfatizar a extingüibilidade das formas atreladas ao capital enquanto se reconhecem mediações possíveis (como trabalho vivo, valor de uso e forma-comunidade) cuja reivindicação possa auxiliar na tarefa de dinamitar o valor e o direito.

Ademais, devemos reconhecer que, quando falamos sobre o papel ontonegativo de nossa fundamentação da crítica ao direito, "o fiel da balança neste debate é, em primeiro lugar, o tema da práxis e, mais acentuadamente, o problema da revolução" (PAZELLO, 2014a, p. 333). Dessa constatação emerge a percepção de que o problema do definimento do direito reside não tanto nas soluções teóricas propostas pelas cabeças dos pensadores, mas sim na práxis política de movimentos que colocam as formas do capital em questionamento. Nesse sentido, a própria noção de *revolução* é um contraponto interessante ao direito, o qual foi enfatizado cristalinamente por Pyotr Stutchka (2023, p. 201-208), que rechaça qualquer anseio de conservar a pureza jurídica do processo revolucionário (isto é, esconder o seu caráter de ruptura com as formas legais anteriores) e, valendo-se tanto de Ihering quanto de Robespierre, estabelece a mais profunda oposição entre direito estabelecido ("o direito 'positivo' vigente da classe dos opressores") e a ação das massas revolucionárias ("a consciência 'revolucionária negativa' da classe, hoje, oprimida"), que, ao construir novas estruturas coletivas de vida em comum, desponta como o antídoto central contra a cosmovisão burguesa e jurídica de mundo⁴⁰¹.

³⁹⁹ Nos próximos capítulo abordaremos essa questão desde nossa perspectiva com mais detalhes. No entanto, é necessário indicar que esses temas já foram trabalhados anteriormente em PAZELLO, 2014a, p. 327 e PAZELLO; FERREIRA, 2020, p. 209, especialmente nota 12.

⁴⁰⁰ Como se verá no decorrer do trabalho, é a partir dessa fundamentação que emerge nossa reticência em evocar acriticamente uma "forma do não-direito" como postulado político de substituição da forma jurídica.

⁴⁰¹ Fazemos referência aqui ao seguinte trecho de Engels e Kautsky em sua crítica ao socialismo jurídico de Menger: "A bandeira religiosa tremulou pela última vez na Inglaterra no século XVII, e menos de cinquenta anos mais tarde aparecia na França, sem disfarces, a nova concepção de mundo, fadada a se tornar clássica para a burguesia, a concepção jurídica de mundo" (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 18). No entanto, aderimos à tradução do alemão *weltanschauung* e do russo *мировоззрение* [*mirovozzrenie*] como "cosmovisão", tal como na edição da Editora Contracorrente de *O papel revolucionário do direito e do Estado* de Stutchka, uma vez que expressa com maior precisão o caráter profundamente entranhado e internalizado desses termos na consciência cotidiana das pessoas, em detrimento de versões mais voluntaristas, como visão e concepção de mundo (Cf. STUTCHKA, 2023, p. 9).

Ora, essa referência à cosmovisão é, atualmente, a principal contribuição de Stuchka para a crítica marxista ao direito proposta pelo direito insurgente. Com ela, é possível compreender minimamente por que, mesmo com a vitória da Revolução Bolchevique, a lógica da valorização do valor continuou na União Soviética: entre outros fatores, houve a manutenção da cosmovisão jurídico-burguesa de mundo entre as pessoas, sejam elas lideranças do novo governo ou não⁴⁰². Portanto, sua proposição pretende demonstrar como o modo de pensar jurídico está profundamente entranhado em seu tempo: trata-se de uma forma específica de ver e agir no mundo que se pretende completamente natural, tornando-se, portanto, algo cuja desconstrução não ocorre desde a leitura epifânica de um, dois ou três mil textos científicos, mas sim desde anos de reconstrução das estruturas sociais, de modo a, inclusive, presenciar a passagem de uma geração à outra⁴⁰³.

Deixando em segundo plano as questões do debate sobre a transição⁴⁰⁴, há, na ênfase da politicidade revolucionária como possível não-direito, também um acordo entre os dois principais autores da crítica jurídica soviética. Afinal de contas, Pachukanis, apesar de descrito comumente como teórico puro, enfatizou em outros momentos a fulcralidade da ação política para colocar a extinção do direito em prática (inclusive em detrimento da administração⁴⁰⁵) e, em especial, a política das massas oprimidas que ousam insurgir-se e criam espaços autônomos de organização de cima para baixo, capazes de se ancorar nesse ímpeto de rebeldia e não em

⁴⁰² “Engels identificou, de maneira geral, a cosmovisão burguesa com a cosmovisão ‘jurídica’. E essa cosmovisão burguesa ainda ocupa um lugar deveras honorário nas cabeças das massas bastante amplas. [...] E não poderia ser diferente, pois nossa consciência não suporta o vazio, e enquanto não for trocada por uma nova, ali reinará, ainda que de modo inconsciente, a antiga” (STUTCHKA, 2023, p. 83).

⁴⁰³ Eis o diagnóstico do jurista letão-soviético: “se considero que nós, da velha geração, carregaremos conosco para o caixão muitos dos velhos entulhos burgueses em nossas cabeças, eu, do fundo da alma, desejo que a nossa jovem geração salte sobre o abismo das boatarias burguesas e, principalmente, semiburguesas, para o campo de uma cosmovisão verdadeiramente socialista. E, sobretudo, desejaria que, assim como em todos os campos do conhecimento e da consciência, muito especialmente no campo do direito, não nos limitássemos a ‘renomar as ruas’ ou ‘inverter os rótulos’, mas nos ocuparemos de perto com uma demolição e uma reconstrução significativas” (STUTCHKA, 2023, p. 85-86).

⁴⁰⁴ Estamos pensando especialmente no debate sobre os usos do direito durante a transição e sobre o seu papel revolucionário. Se, em Stutchka (2023, p. 209), há um reconhecimento inicial do “enorme papel que cabe ao direito em todas as épocas de transição como ‘locomotiva da história’”, em Pachukanis (2017a) há uma reivindicação da necessidade de um recorrente desuso do direito, o qual se fortalece ou enfraquece de acordo com a disseminação das relações de caráter mercantil.

⁴⁰⁵ No artigo “A teoria marxista do direito e a construção do socialismo”, publicado em 1927, Pachukanis, comentando sobre a sua principal obra, afirmou: “Em meu trabalho eu tentei demonstrar que para o marxista não há necessidade de [...] explicar o direito através de um Estado ‘juridicizado’”. Portanto, ressaltar o caráter jurídico do Estado acaba dissimulando a “força extra-judicial, e extra-jurídica e extra-legal do Estado, que se orienta para a defesa da dominação de classe por todos os meios estranhos a qualquer forma jurídica” (PACHUKANIS, 2009, p. 148). Pachukanis, inclusive, faz a seguinte sugestão: de três entre cada quadro casos, quando o “consultor jurídico” de algum órgão administrativo soviético for perguntado sobre a possibilidade de algo ser feito “desde um ponto de vista jurídico”, dever-se-ia responder: “o senhor acha que isto ou aquilo pode ser feito, do ponto de vista político? Porque toda questão séria referente à administração está ligada com a forma jurídica não apenas por sua aparência externa, mas por sua essência mesma” (PACHUKANIS, 2009, p. 142).

qualquer legislação ou limite jurídico vigente⁴⁰⁶. A coincidência aqui da proposta de Stutchka e de Pachukanis reside em pensar a luta de classes como processo de insurgência que busca superar as separações entre o estado soviético e as massas populares, pretende inseri-las no pleno controle das funções vitais da vida comunitária e é essa correlação entre não-valor, forma jurídica e a liquidação das formas sociais do capital (a não-forma do direito) que servirá como ponto de diálogo com a tradição latino-americana.

Enfim, com a presente exposição pretendemos esboçar preliminarmente o caminho de análise que serve como a coluna vertebral de nossa investigação das obras de Dussel, Echeverría e García Linera: primeiramente, o estudo do movimento de passagem da forma-valor ao não-valor, seguida pela investigação das ligações entre forma-valor e forma-jurídica nas obras em voga (tendo como pressuposto as discussões sobre a forma jurídica e suas formas de aparição) e finalizando-se com o escrutínio da complexa triangulação entre não-valor, forma-jurídica e ainda sugestiva proposição de uma não-forma do direito desde os postulados ontonegativos do marxismo. Assim, nossas tarefas de acerto de contas preliminares com a questão do direito estão provisoriamente resolvidas, visto que lidamos, agora, com a crítica jurídica soviética e, anteriormente, com o direito insurgente. Podemos, conseqüentemente, iniciar a empreitada de encontrar e explicitar os momentos da forma jurídica no não-valor latino-americano, cujo início será realizado a partir das intervenções de Enrique Dussel sobre o trabalho vivo na crítica da economia política marxiana.

3.2. Subjetividade jurídica, intercâmbio entre capital-trabalho e a transcendência ética da socialidade capitalista: a passagem da forma-valor à forma-jurídica em Dussel

Contextualizada a discussão da contradição entre valor e não-valor, passamos agora ao momento criativo elevado à dupla potência (o tornar explícito o discurso implícito de um discurso criativo que torna explícito o implícito em Marx) de nossa interpretação da proposta dusseliana. Almejamos compreender as aparições da forma jurídica (em seu sentido adotado pelo direito insurgente) no texto de Dussel. Para tanto, devemos informar precavidamente que,

⁴⁰⁶ "Em geral, decidir questões políticas com o uso da força armada e com desrespeito à legalidade não exaure a noção de revolução mesmo em um nível puramente político. Para tanto, é necessário lembrar a diferença enfatizada por Lênin: se uma revolução é conduzida pelas massas populares, que se unem no próprio processo da luta, trazendo à tona, de baixo para cima [снизу, from the bottom], seus órgãos auto-organizados de revolta [самочинные органы восстания, their self-created agencies of revolt] – isso é uma revolução popular; ou essa revolução continua como assunto de uma minoria, uma minoria que constitui parte das classes proprietárias privilegiadas que usaram uma organização pré-existente, como, por exemplo, o exército. A massa popular não exerce um papel ativo e independente nessa situação. Ela é dominada previamente pela organização da camada superior que assume a liderança [leading upper stratum] e é condenada ao papel de um instrumento cego" (PACHUKANIS, 1980e, p. 223).

malgrado o autor tenha escrito sobre o problema do direito, não iremos replicar acriticamente sua concepção acerca deste objeto de investigação, porquanto seus posicionamentos nesse campo em alguns momentos chegam a recair na clássica posição normativista (mas nunca positivista, reitere-se) que reina na interpretação moderna do fenômeno jurídico⁴⁰⁷. Com isso, certamente não queremos rechaçar a validade das alusões de Dussel para a questão do direito e nem repreendê-lo por não ter adotado a posição mais rigorosamente marxista no estudo de uma disciplina que não domina, mas sim enfatizar que suas reflexões só alcançarão um grau máximo de criticidade no âmbito jurídico se ultrapassarmos um mero alegacionismo (o direito em Dussel é o que Dussel diz ser o direito) e vasculharmos os sinais da forma jurídica em momentos que o autor pensa não haver uma juridicidade imediata.

Logo, poderemos identificar uma infinidade de temas profícuos para uma crítica ao direito marxista que são abordados ao longo de sua trilogia sobre Marx: 1) o emprego da noção de pessoa e sua subsunção ao processo geral de valorização (um desenrolar categorial imediatamente conectável à basilar discussão sobre a subjetividade jurídica⁴⁰⁸); 2) a centralidade do contrato de intercâmbio entre capital e trabalho (a forma jurídica concreta em Stutchka ou o momento jurídico essencial em Pachukanis) para finalmente identificar a circunstância perversa na qual o dinheiro torna-se capital e o movimento de valorização do valor tem início, o que, aliás, conecta-se com a própria percepção ontológica de que o Ser do capital opera a partir de uma metamorfose (um constante trocar de mãos, mudar de propriedade, isto é, uma sucessiva mudança de formas em processo de valorização ou de diminuição da

⁴⁰⁷ Para uma análise crítica dessa dimensão normativa da interpretação dusseliana do direito, sem deixar de lado seus avanços para pensar uma filosofia e uma política da libertação, Cf. PAZELLO, 2014a, p. 105-129, especialmente 120-121. É interessante notar que, na leitura que Pazello faz do quarto volume do *Para uma ética da libertação latino-americana*, há o aparecimento de momentos do *ethos* burguês próximos à análise pachukaniana, uma vez que Dussel associa Hegel, o estado moderno e os três pilares do direito moderno (propriedade, contrato e família) (PAZELLO, 2014a, p. 111). Ter isso em mente pode nos ajudar, visto que os temas do contrato e da propriedade aparecerão durante nossa leitura da trilogia sobre Marx. Para uma análise de textos do próprio Dussel sobre o direito e em especial sobre os direitos humanos, Cf. DUSSEL, 2015. Essas reflexões dusselianas levaram, naturalmente, a que a maioria das teorias por elas influenciadas adotasse também uma perspectiva normativista *ethos* do direito, mas que subscreve as teses do pluralismo jurídico como alternativa ao monopólio estatal na criação de normas (como alguns exemplos, Cf. WOLKMER; FAGUNDES, 2013, MARTÍNEZ, 2016, RADAELLI, 2017, p. 121-188). Todavia, o pioneirismo na recepção de Dussel no pensamento jurídico crítico brasileiro deu-se por meio de Celso Luiz Ludwig e sua interpretação filosófica rigorosa da obra dusseliana em conjunção com o movimento do direito alternativo (LUDWIG, 2011). Posteriormente, Ludwig continuaria a difundir a analítica da filosofia da libertação dusseliana e, cumpre indicar, suas produções são centrais para nossa leitura e para o direito insurgente como um todo, uma vez que prioriza a dimensão da exterioridade, da alteridade e da transcendentalidade ética no pensamento de Dussel (permitindo-nos a conexão com a ideia de não-forma), sem subsumi-la aos critérios ordenadores e estabilizadores de qualquer constitucionalismo ou mesmo de um pluralismo jurídico que convive com a forma estatal (uma forma do não-direito).

⁴⁰⁸ Sobre a questão da subjetividade jurídica, Cf. KASHIURA JR., 2012, NAVES, 2017, p. 15-16, KASHIURA JR.; NAVES, 2015.

desvalorização) como diagnóstico certo da dimensão relacional da totalidade capitalista; 3) a sua constante menção à injustiça do mais-valor, que seria atravessada tanto por uma relação de não-equivalência, um não-contrato e um não contato entre as pessoas quanto por uma constante coação, uma violência⁴⁰⁹ que é pressuposta e que se dá em torno do mais-valor (note-se que essa reivindicação leva-nos à dimensão da forma abstrata intuitiva/ideológica em Stutchka, ou forma aparente de um senso de justiça); 4) a reiteração de que há um processo de ocultamento, de invisibilização e de inversão dessa injustiça constitutiva da existência capitalista, o que nos conduziria à proposição de um estatuto ideológico do discurso jurídico burguês, o qual ainda opera com a perspectiva da circulação simples de mercadorias; e 5) a questão da distinção entre a ética do filósofo obstinado pela exterioridade e a moralidade mercantil-burguesa, que nos servirá com um dos fios condutores para colocar a ênfase do não-valor como momento de transcendência.

Todos esses cinco pontos estão presentes, em algum sentido, nas três obras e nos permitem visualizar uma descrição da realidade que dialoga diretamente com a exegese da forma jurídica operada por Pachukanis e pelos críticos marxistas ao direito que se inspiram em sua tese seminal. Portanto, como método de exposição, preferimos apresentar cada livro de acordo com a dimensão que mais se destacou de todos os debates acima colocados. Desse modo, passaremos à apresentação da questão do intercâmbio entre trabalhador e capitalista possuidor de dinheiro em *A produção teórica de Marx*.

3.2.1. O contrato de intercâmbio diante do cara-a-cara entre capital e trabalho vivo: a passagem da forma-valor à forma-jurídica em ‘La producción teórica de Marx’

De início, devemos asseverar que nossa interpretação da forma jurídica assume uma dimensão majoritariamente qualitativa e conformada às demandas do nosso problema de pesquisa. Nesse âmbito, nossa prioridade não é tanto descobrir o verdadeiro sentido do direito

⁴⁰⁹ Há principalmente em Márcio Bilharinho Naves (NAVES, 2014, KASHIURA JR.; NAVES, 2015, p. 105) a percepção de que a forma jurídica é identificável desde um desaparecimento do uso recorrente da violência para subjugar o trabalho. Tal como em Marx, com a propagação das relações capitalistas de trabalho, o processo de subsunção real (material e formal) e o disciplinamento da força de trabalho (por meio inicialmente violentíssimos, cumpre dizer), a “coerção muda exercida pelas relações econômicas” torna-se ordinária e a “violência extraeconômica direta” passa a ser empregada apenas excepcionalmente (MARX, 2013, l. 1, cap. 24, p. 983-984). Aqui temos um tema que será trabalhado também por Echeverría, mas cuja ênfase reside mais precisamente na questão da impessoalidade da violência moderna e seu sentido de acoplamento às necessidades de reprodução do capital, quando, por outro lado, nas sociedades não-capitalistas, haveria uma pessoalidade da coerção e uma conexão desse ato a um processo de reprodução do sujeito social da comunidade (Cf. ECHEVERRÍA, 1989, tese 11). Nesse sentido, é razoável que o tema da violência seja recorrente em nossa pesquisa e que identifiquemos como ele é percebido por cada autor. Em Dussel, como já indicamos, esse termo está profundamente interligado às noções de coerção, coação, injustiça e negação do Outro.

em cada uma dessas obras, mas sim operar uma releitura a partir de seu discurso explícito e implícito reinterpretado pelas lentes da crítica marxista ao direito. Portanto, mesmo que tentados a fazê-lo, não contabilizaremos toda ocasião em que Dussel menciona o direito⁴¹⁰; expressaremos, enfim, os momentos em que sua obra nos auxilia a avançar na intrincada triangulação entre forma jurídica, não-valor e a categoria que pode sair dessa discussão (no caso, a da não-forma da insurgência comunitária), listados de maneira mais geral como os cinco pontos descritos acima.

Logo, em um movimento lógico semelhante à *Teoria Geral do Direito e Marxismo*, podemos começar a nossa exposição pela noção de *pessoa* em Dussel e como ela pode ser associada à própria ideia de sujeito de direito. Por certo, aqui há uma antinomia profunda entre a subjetividade burguesa e a reivindicada pelo filósofo da libertação como não-valor (a carnalidade espiritual de cada pessoa como Outro que deve ser reconhecido), mas é natural que em certo momento seja colocada ênfase no processo de subjetivação especificamente atrelado à ordem do capital, uma vez que este é um dos temas de pesquisa centrais nos *Grundrisse* de Marx⁴¹¹.

Perceba-se, por exemplo, como o teórico argentino-mexicano traz à baila, como elemento ainda ideológico, a noção jurídica de pessoa, conectada por sua vez com uma concepção de liberdade atrelada a uma ideia de não-violência:

El fundamento de la propiedad del producto es el mismo trabajo, para la economía burguesa también. Pero “aunque el individuo A, siente la necesidad de poseer la mercancía del individuo B, no se apodera de la misma por la violencia ni viceversa, sino que ambos se reconocen mutuamente como propietarios, como personas cuya voluntad impregna sus mercancías. En este punto aparece la noción jurídica de la persona y, en la medida en que se halla contenida en aquélla, la de libertad. Nadie se apodera de la propiedad de otro

⁴¹⁰ Pazello (2014a e 2021a), por exemplo, contabilizou todas as vezes em que diversos sentidos de juridicidade apareceram no livro I d'O Capital de Marx. No caso, não pretendemos realizar o mesmo procedimento com Dussel, uma vez que demonstrar o aparecimento do direito em sua obra não é um tema tão disseminado como a célebre discussão se Marx haveria ou não se debruçado sobre a questão jurídica. Cumpre indicar, no entanto, que o autor argentino-mexicano recorre a diversas noções jurídicas desde a perspectiva externa de um filósofo: contrato (DUSSEL, 2010, p. 203, 210, 229, 487-488), roubo (DUSSEL, 2010, p. 207, 453, 510), direito de herança (DUSSEL, 2010, p. 308), direito de propriedade (DUSSEL, 2010, p. 307-308, 316-317), etc. Aqui, o central não será colocar esses termos em seu sentido dogmaticamente correto, mas sim situá-los dentro da dialética das formas do direito (cuja essência está na generalização, sedimentação e densificação da relação entre sujeitos de direito que trocam mercadorias e cujas formas de manifestação costumam ser justamente esses institutos jurídicos cristalizados por normas, decisões judiciais e práticas reiteradas) e contrapô-los ao não-valor como crítica à sociabilidade do capital em Dussel, isto é, ao trabalho vivo livremente organizado em comunidade.

⁴¹¹ Para uma análise mais detida do direito nos *Grundrisse*, com destaque para o problema da alienação desde não apenas a constituição da subjetividade jurídica, mas também desde a normatização da exploração do trabalho (“a apropriação de mais-valia sem equivalente”) e sua obnubilação por lhe conferir uma aparente equivalência, Cf. SOARES, 2011, SOARES, 2018b. Para uma análise crítica ao alcance total da leitura de Pachukanis (o que, ao nosso ver, não invalida o projeto de investigação levantado pelo jurista soviético) e que busca enfatizar o papel ativo do direito a partir da autonomização da forma dinheiro, Cf. SARTORI, 2022.

por la violencia. Cada uno enajena la misma voluntariamente”⁴¹² [...]. Para la economía política capitalista, entonces, los sujetos son iguales en sus posibilidades y libres, no violentados al participar en el intercambio. Ideológicamente los individuos tienen para sí estar en igualdad y libertad (DUSSEL, 2010, p. 156).

Para uma crítica ao direito que leve em conta as proposições de Pachukanis, essa dedução de Dussel é seminal e não apenas um reflexo ideológico secundário da batalha de Marx contra os falsos cientistas da economia burguesa. Aqui temos a profunda conexão entre a subjetividade específica do capital e as noções de igualdade e liberdade, equivalência e não-violência. De fato, haverá uma ênfase na dimensão ideológica desse processo por parte da leitura dusseliana, mas é inegável que seu texto demonstra uma atenção destinada ao sujeito de direito como forma alienada do ser humano tomado em sua integralidade, o que devemos manter em mente para quando chegarmos diante da oposição transcendente entre o contrato de intercâmbio e o face-a-face comunitário, em outras palavras, entre a socialidade mercantil dos “assalariados abstratos solipsistas” que se conectam apenas na esfera da troca de mercadorias e a “comunidade de homens realmente livres” (DUSSEL, 2010, p. 133).

Consequentemente, avançamos para o cenário dos acordos travados entre esses sujeitos e, aqui, Dussel enfatiza com profundidade a relação específica expressada no contrato de compra e venda entre trabalhador e capitalista possuidor de dinheiro. A menção a essa relação é recorrente e atravessa quase a integralidade do argumento do autor⁴¹³. Por isso, sintetizar essa temática em poucas páginas é praticamente impossível. De início, apontemos que esse intercâmbio entre duas mercadorias específicas não apenas movimenta o processo de circulação dos títulos de propriedade, mas também realiza o processo ético por excelência de subsunção da exterioridade (o trabalho vivo como potência valorizante e criadora de valor) à totalidade do capital: aquela se torna trabalho-como-capital, entifica-se como parte desta⁴¹⁴ (DUSSEL, 2010, p. 139, 202-203, 229, 210, 400, 339).

⁴¹² Para conferir esse trecho na edição brasileira dos *Grundrisse*, Cf. MARX, 2011, p. 296.

⁴¹³ Aqui, há um encontro entre os critérios quantitativos (recorrência de certo conteúdo identificável no texto) e qualitativos (pertinência de acordo com o nosso problema de pesquisa e com nosso horizonte de análise) para a avaliação da importância de um tema: o contrato de intercâmbio é mencionado inúmeras vezes (Cf. DUSSEL, 2010, p. 62, 115, 121-122, 133-135, 149, 158, 194, 198, 202-203, 210, 213-214, 321, 339, 400, 461, 475-476, 487-488, 492) e encaixa-se perfeitamente em uma análise da forma jurídica como generalização das relações entre sujeitos de direito que intercambiam mercadorias.

⁴¹⁴ “Como la compra-venta, como contrato, da el título de propiedad sobre la mercancía, es en ese momento que se produce el acto ontológico de la subsunción: el trabajo del obrero es ahora ‘trabajo como capital’ –ha sido subsumido como un momento del capital mismo, que sólo espera el comenzar a efectivizarse en el momento que el trabajador inicie su jornada de trabajo. El trabajador, de ‘nada’ exterior o alteridad no-objetivada, pasa ahora a ser una subjetividad poseída, cuyo trabajo en potencia [...] ha dejado de ser del trabajador. En esto consiste ‘la disociación entre la propiedad y el trabajo’ [...] y ahora se entiende también aquello de que el trabajo ‘es un presupuesto del capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital’” (DUSSEL, 2010, p. 203). “En el frente-a-

Ora, é importante enfatizar o papel incontornável desse processo no funcionamento de reprodução do capital, uma vez que é só a partir da subsunção do trabalho vivo pela via do contrato que a totalidade do valor como Ser consegue criar mais de si mesma desde o nada, desde o uso e consumo da capacidade de trabalho do trabalhador. Só a partir daí é que o dinheiro deixa de ser mero dinheiro, mera mediação entre diversos trabalhos concretos, e torna-se um ente a serviço do processo de valorização incessante. Ou seja, a *relação-capital* não depende apenas da extração do mais-valor, mas da generalização das relações jurídicas que permitem essa exploração específica do trabalho.

Assim, por meio da contratação do trabalhador pelo capitalista possuidor de dinheiro (quando se ultrapassa o momento ético fundamental de anterioridade à proposta de salário), “aquí ya el ‘cara-a-cara’ ha quedado atrás y el contrato de intercambio desigual ha comenzado su obra destructora, agregamos nosotros” (DUSSEL, 2010, p. 476). Logo, o contrato de intercâmbio, já nos demonstra Dussel, é um momento fundamental para a transformação do cara-a-cara autêntico, da relação pessoa-a-pessoa desde o contexto da não-cisão entre existência objetiva e condição subjetiva do trabalho vivo, em uma relação na qual se vê uma coisa frente a outra, ambas subsumidas à totalidade do capital e à lógica de valorização do valor⁴¹⁵. Por isso, é possível identificar em *A produção teórica de Marx* um antagonismo mortal (e sua identificação é uma valiosa percepção para nosso problema de pesquisa específico) entre a relação jurídica essencial da troca mercantil acordada pelo trabalhador e pelo capitalista e o não-valor da existência comunitária cuja vinculação entre as pessoas não está mediada pelo mercado e pela divisão social do trabalho.

No entanto, devemos passar para o tema específico da injustiça e da perversão ética que perpassa esse intercâmbio. Há, em Dussel, apenas uma aparência de contrato justo e

frente todavía no hay intercambio. Pero cuando el trabajador vende su capacidad de trabajo, cuando firma el contrato, cuando realiza el intercambio, deja de ser ‘el otro’ que el capital, su contradicción absoluta, la ‘exterioridad’ total, para sumergirse en el capital, para ser incorporado, para fundarse en el ser del capital como una de sus mediaciones (la mediación creadora por excelencia, en las entrañas de la esencia del capital, del valor mismo como plusvalor)” (DUSSEL, 2010, p. 487-488). Assim, essa relação de compra-e-venda é a espinha dorsal do processo de alienação nos *Grundrisse* (para um estudo aprofundado desse tema, Cf. SOARES, 2011, SOARES, 2018b).

⁴¹⁵ “El ‘cara-a-cara’ hubiera sido el lugar de la compasión, de la imposibilidad de contratar otro hombre a fin de disociar, autonomizar ‘las condiciones objetivas del trabajo vivo... frente a la capacidad viva del trabajo como existencia subjetiva’ [...]. De todas maneras se constituirá ‘al otro’ como otro-que-sí: ante sí mismo como una ‘persona ajena (*fremden Person*)’ [...]. La ‘persona-a-persona’ se transformara en ‘cosa-ante-cosa’ (trabajo pasado ante trabajo comprado, que sólo es valorado por los objetos que produzca: medio para la actualización de su capacidad de efectución cósmica).” (DUSSEL, 2010, p. 476).

equivalente⁴¹⁶, cujo papel é o de encobrir a violência do intercâmbio desigual entre capital e trabalho vivo:

El “plustrabajo” que, el obrero entrega al capital –en el nivel profundo, III– es percibido como un contrato justo de intercambio igual –en el nivel II. El capital en-cubre el plustrabajo no pagado dentro del salario. Allí se encuentra “el surgimiento (*Entstehung*) del valor” [...] como plusvalor. Esto no lo han visto claramente ni Ricardo [...] ni siquiera los fisiócratas [...], ni A. Smith (DUSSEL, 2010, p. 229).

Neste caso, pretendemos nos afastar em alguma medida das reflexões do filósofo argentino-mexicano, uma vez que ele sublinha repetidamente o caráter coercitivo e violento⁴¹⁷, a não-equivalência do contrato de trabalho⁴¹⁸ e seu estatuto ideológico que oculta a realidade⁴¹⁹. Em nossa percepção, Marx (2013) trabalha essa questão de maneira mais matizada: se é evidente que o mais-valor capitalista é um processo injusto, por outro lado ele tem a peculiaridade de apresentar-se como resultante de uma manutenção da equivalência e da liberdade individual. Isso faz com que seu argumento construa-se disseminado por paradoxos: o mais-valor surge fora e dentro da circulação, a liberdade de vender-se e oferecer seu próprio curture ou a muda coação das relações econômicas. Por isso, iremos preferir enfatizar o problema da transcendência em Dussel, uma vez que nos auxilia a adotar uma posição mais radical de crítica à forma jurídica e não uma recuperação de sua antiga promessa de igualdade e de justiça das trocas (uma queda em um “sonho equivalencial” se é possível assim dizer⁴²⁰).

⁴¹⁶ “‘Aparente’ contrato, en realidad de injusticia, porque se le paga sólo para que pueda seguir subsistiendo y trabajando; pero no se le paga la totalidad del fruto de su trabajo. Marx ha descubierto la esencia de la moral burguesa y ha fundado una ética de la liberación del asalariado.” (DUSSEL, 2010, p. 492).

⁴¹⁷ Sobre a questão da violência e da coerção, abarcando tanto a violência implícita na exploração quanto o violentar explícito, por exemplo, da acumulação originária do capital ou do colonialismo, Cf. DUSSEL, 2010, p. 158-159, 199, 227, 293-294, 487, 524, 530-531, 534-535, 546-547.

⁴¹⁸ Acerca da injustiça e da não-equivalência subjacentes no intercâmbio entre capitalista e trabalhador, Cf. DUSSEL, 2010, p. 207, 213-214, 227, 429, 453, 493, 510.

⁴¹⁹ Para exposições sobre o papel de ocultação da relação de exploração por um contrato aparentemente equivalente e pela disseminação da ideologia burguesa de igualdade e liberdade em um circuito de trocas que se propõe assemelhado à circulação mercantil simples, Cf. DUSSEL, 2010, p. 149-150, 157, 160, 199, 299, 307-308, 499.

⁴²⁰ Note-se que aqui utilizamos uma modificação de um termo usado pelo próprio Dussel para descrever sua trajetória intelectual: o de “sonho ontológico” do qual despertou após entrar em contato com a obra *Totalidade e Infinito*, de Emmanuel Lévinas. Em nossa metáfora, interpretamos que, em certos momentos, o autor recai em um “sonho equivalencial”, isto é, em uma aposta na justiça das trocas como elemento central de crítica do capitalismo. Por outro lado, sua obra mesma demonstra com nitidez que não basta essa equivalência em um tecido social marcado pela divisão do trabalho, pela reformulação material da tecnologia para disseminar a alienação e a produção de mais-valor e pela destruição de todos os laços comunitários que permitiam um diálogo face-a-face com os outros da comunidade. No entanto, Dussel, em suas mais recentes teses sobre economia, parece voltar a centralizar seu argumento na equivalência, quando, por exemplo, classifica as comunidades pré-capitalistas como modelos econômicos equivalenciais e o capitalismo como um modelo não-equivalencial (Cf. DUSSEL, 2014).

Contudo, isso não quer dizer que a dimensão paradoxal da coerção capitalista tenha passado despercebida em *A produção teórica de Marx*. No último capítulo da obra, quando Dussel se propõe a apresentar nove teses iniciais, abstratas e essenciais sobre a problemática da dependência com base no método marxiano, ele deixa antever a complexidade da figura do “roubo” à qual recorre com tanta facilidade. Nesse momento, ele aponta a concorrência entre o capital central mais desenvolvido (no sentido de possuir uma composição orgânica com maior presença proporcional de capital constante e maior produtividade: “mayor composición orgánica tecnológica, maquinica del capital” [DUSSEL, 2010, p. 546]) e o capital periférico menos desenvolvido, situação na qual o primeiro se vê obrigado a revolucionar constantemente sua tecnologia produtiva, o que culmina em um rebaixamento dos preços não apenas de seus produtos, mas também daqueles produzidos por economias periféricas. Eis como Dussel apresenta a questão:

En el nivel de la producción, esencialmente, la diferencia estriba en el grado de subsunción tecnológica del capital. Por ello, en estricto sentido marxista, es un capital más “desarrollado” (sabiendo que “desarrollo” indica la proporción maquinística o tecnológica en la composición del capital). Aquí radica –y no en una voluntarista decisión de “robar” a los países menos desarrollados– la tendencia esencial a la baja de precios de los productos del capital central (y, por ello, la tendencia a la baja de los precios, también, del capital periférico) (DUSSEL, 2010, p. 534).

Repare-se que aqui o autor rechaça qualquer voluntarismo nesse processo, o qual é abastecido pela concorrência (que culmina na nivelação da taxa de lucro entre diversos capitais) e, via preço de produção, vincula o capital periférico a uma troca desigual na qual vende o seu produto abaixo de seu valor individual. Isto é, há um naco de mais-valor produzido que não fica com o capital nacional, mas é transferido para o capital central, ocasionando “una dominación, un robo, una alienación: dominación por dependencia, por explotación, por extracción de plusvalor periférico” (DUSSEL, 2010, p. 535). Ou seja, a noção de roubo não-voluntarista (quase uma contradição em termos) parece-nos um tema que começa a colocar a possibilidade de diálogo entre o Marx dusseliano e a crítica ao direito pachukaniana.

Outra afirmação aparentemente paradoxal com a qual Dussel opera é a da instituição violenta do trabalho livre nas economias periféricas. Apresentemos o texto de seu argumento:

Sin embargo, la diferencia esencial se sitúa en un nivel más global y más obvio. Por una parte, habiéndose producido por violencia externa la disolución de los modos de apropiación anteriores (que no eran ni preburgueses, porque el ser preburgués implicaría que se dan en ellos las condiciones de producir como supuestos al modo de apropiación capitalista) en el capital periférico, el trabajo vivo no tiene la determinación completa y adecuada de ser trabajo

libre. No se dispone, realmente (materialmente) de trabajo libre, sino sólo formalmente; es decir, por medios diversos por los que el capital central produjo el “trabajo libre”. Además, su número, la composición poblacional, la pericia para la producción, etc., –por parte del trabajador– son diferentes en la Europa central que en la periferia americana, africana o asiática (DUSSEL, 2010, p. 546-547).

Ou seja, aqui encontramos uma postura matizada em Dussel capaz de identificar, no capitalismo central, elementos *materiais* que se conectam ao caráter livre do trabalho. Essa materialidade está atrelada a noções como as de composição populacional específica (ampla massa trabalhadora disponível) e de perícia para a produção capitalista (isto é, a internalização não apenas da disciplina para ser explorado, mas também a dissolução de formas comunitárias de relacionar-se e a adaptação à socialidade do trabalho e a uma produção materialmente e tecnologicamente modificada para maximizar o processo de acumulação capitalista), o que, enfim, permite-nos a constatação de que a liberdade burguesa tem uma *dimensão real* e que, portanto, a fim de alcançar a profusão do não-valor comunitário, não basta fazer com que as classes assumam trocas equivalentes ou internalizem a repreensão ética à injustiça do mais-valor: é necessário rearranjar radicalmente o processo de produção material e reintegrar (retornar à não-cisão) a unidade entre trabalhador e condições de trabalho, bem como as relações comunitárias não-mediadas pelo intercâmbio social.

Desde essa radicalidade é que reivindicamos o tema da transcendência em Dussel como a palavra de ordem que denuncia a relação jurídica essencial como um processo umbilicalmente atrelado à dissolução da comunidade⁴²¹ e do cara-a-cara entre as pessoas. Neste sentido, é o caráter social do trabalho que tem de ser destruído e substituído pela ligação comunitária: assim será possível uma superação do horizonte do socialismo ricardiano (que prenuncia “a troca de quantidades iguais de horas de trabalho” em clubes de trocas, com a eliminação do dinheiro e da propriedade privada dos meios de produção, mas sem a eliminação do *caráter social* do trabalho [MARX, 1985, p. 78]) e do sonho equivalencial por ele reivindicado que se traduz na utopia das “relações formais e aparentes do intercâmbio simples abstrato” (DUSSEL, 2010, p. 499). Há um prenúncio dessa dimensão quando o contrato de trabalho que efetiva a exploração do mais-valor é diretamente descrito como uma negação da alteridade do trabalho, uma

⁴²¹ Repare-se como Dussel (2010, p. 487) descreve sem perceber o nascimento do sujeito de direito a partir da dissolução da relação comunitária: “A ese hombre, que violentamente coaccionado por condiciones objetivas que disolvieron sus relaciones de apropiación con la tierra, los instrumentos y los otros hombres, presente en su propio cuerpo ante el capitalista, sólo le resta, para no morir de hambre, venderse a sí mismo, vender su capacidad de trabajo por un cierto tiempo”. Nesse trecho, poderíamos correlacionar a descrição dusseliana com a categoria de “forma jurídica da dissolução comunitária” proposta por Uchimura (2022). Voltaremos a essa discussão mais à frente, depois de já termos sintetizado nossas leituras da forma jurídica discernível também nas obras de Echeverría e García Linera.

degradação de todo cara-a-cara e, portanto, “a perversidade ética por excelência da realidade capitalista e por isso de sua moral”⁴²², à qual deve ser contraposta a uma “ética de libertação do assalariado” (DUSSEL, 2010, p. 491-493). Como veremos a seguir, o tema da transcendência é essencialmente o ato de sobrepassar a moralidade burguesa (de igualdade, liberdade e equivalência do mundo das mercadorias) por meio de uma autêntica ética que fala desde a exterioridade em relação à totalidade do capital e, a partir de nossa releitura, é apenas desde esse princípio radical que o direito insurgente poderá pensar a não-forma do horizonte comunitário.

3.2.2. A fria face do homem de ferro contra as pessoas de carne e osso: a passagem da forma-valor à forma-jurídica em ‘Hacia un Marx desconocido’

Quando discute sobre os *Manuscritos de 1861-1863*, Dussel novamente permeia sua exposição com as dimensões do direito que antes assinalamos: a questão da subjetividade, da relação jurídica (com destaque para o contrato de trabalho), da injustiça (seja por violência, seja por não-equivalência), da ocultação da perversidade ética que perpassa a produção de mais-valor e da transcendência ética contra a moralidade burguesa.

Aqui, há uma continuidade com o tema da centralidade do intercâmbio entre trabalhador e capitalista possuidor de dinheiro para a existência do Ser do valor como movimento de valorização e para a própria constatação do surgimento do capital, o qual apenas é possível quando a capacidade de criar mais-valor é jurídica e formalmente tornada propriedade do capitalista antes proprietário de dinheiro (DUSSEL, 1988, p. 69)⁴²³. Com destaque inclusive para a essência profundamente relacional do modo capitalista de produzir e apropriar-se da vida humana: “el valor nunca puede ser ‘absuelto’ (absoluto) de respectividad. Su esencia es ‘relación social’” (DUSSEL, 1988, p. 215). Inclusive, não apenas a noção de relação mostra-se basilar, mas também novamente o termo *social* é visto como peculiaridade do modo de ser da

⁴²² Recorde-se que, em Dussel (2010, p. 492-493), moral e moralidade referem-se ao conjunto de princípios valorativos das classes e grupos dominantes, mas que se espriam para a consciência de toda a sociedade, são introjetados e fazem com que o próprio trabalhador aceite “al capital como un dato natural, como riqueza amasada por el trabajo y la justicia, y de donde la ganancia es un derecho propio del capitalista por la propiedad de los bienes que su trabajo originario produjo”.

⁴²³ “La ‘capacidad de trabajo’ es, en el cara-a-cara anterior al intercambio, la posibilidad de efectivizar su valor de uso (el trabajar mismo). Después de realizado el contrato, el poseedor del dinero promete pagar en el futuro (cuando se haya acabado el trabajo de un día, de una semana, quincena o mes) por usar la efectivización o actualización de dicha ‘capacidad’ (S1 promete entregar D1). El trabajador acepta la oferta y entrega (cambia de sujeto poseedor, de propiedad): aliena, vende dicha capacidad (S2 vende M1 en el esquema 8). Jurídica, formalmente, esa ‘capacidad’ es ahora del propietario del dinero. Pero... ahora ese dinero, sólo ahora, no antes, es capital porque ha subsumido, asimilado, incorporado, totalizado ‘trabajo vivo’” (DUSSEL, 1988, p. 69).

convivência burguesa: é social, por exemplo, o intercâmbio “entre personas aisladas, individualmente independientes” cuja ligação entre si ocorre, como vimos anteriormente, pela divisão do trabalho ou pela existência no mercado, como “compradores o vendedores” de mercadorias, essa forma peculiar dos objetos produzidos tornada “momento relacional del ‘mundo’ de la circulación en el proceso de intercambio mismo (DUSSEL, 1988, p. 33).

Também é mantida a condenação dessa troca em termos éticos evidentes, visto que ela: 1) implica a destruição do encontro autêntico entre as pessoas⁴²⁴; 2) faz uso constante da violência, seja a do estado⁴²⁵, seja a coação da necessidade de precisar reproduzir sua vida consumindo produtos disponibilizadas no mercado⁴²⁶ (mercadorias); 3) reproduz uma relação desigual e não-equivalente⁴²⁷ (um roubo) por meio da compra de todo o valor produzido pelo trabalho vivo pagando apenas o preço mínimo para a reprodução de sua capacidade de trabalho.

Contudo, como elemento que é aprofundado nesta obra, destacamos a questão da personalidade do trabalhador e de sua subsunção ao processo de produção de mais-valor, com uma apreensão minuciosa do papel da subsunção real do trabalho ao capital. É possível, inclusive, dizer que Dussel opera com uma refinada analética da personalidade, identificada, por certo, nos *Manuscritos de 1861-1863* de Marx. Como comprovações disso, podemos começar com sua apreensão do sujeito bifacético que se desdobra na circulação capitalista: objetivamente, trata-se do valor como reta ascendente de valorização quantitativa; subjetivamente, do capitalista como pessoa e sujeito de apropriação desse valor⁴²⁸. Esse processo está ligado ao âmago da alienação subjetiva do trabalhador no processo de venda de

⁴²⁴ Para alguns momentos em que Dussel reintroduz essa questão, Cf. DUSSEL, 1988, p. 276, 369-371.

⁴²⁵ “El plusvalor es posible, esencialmente, porque la ‘relación social’ entre capital-trabajo (en general, en abstracto), entre clase capitalista-clase obrera (en particular), entre ‘este’ capitalista- ‘este’ obrero (en su singularidad) se ‘reproduce’, se repite siempre: por la esencia de la relación, por la violencia de su origen, por la intervención del Estado” (DUSSEL, 1988, p. 78). Note-se aqui que Dussel opera com três níveis de abstração metódica (a relação social em geral, a relação social em particular e a relação social singular) e com três mecanismos de repetição (que também chamamos de sedimentação e Rubin, de densificação) da violenta troca desigual geradora de mais-valor (pela essência da relação, pela violência originária [acumulação originária via dissolução da organização comunitária e imposição forçada de uma disciplina de trabalho] e pela intervenção estatal).

⁴²⁶ O trabalhador é obrigado a consumir os bens necessários para conseguir reproduzir a existência de si e de sua família: em um cenário social (subsumido formal e materialmente à lógica do capital), não tem escapatória e, para além disso, é institucionalmente coagido a re-produzir, repetir, sua venda de sua força de trabalho (DUSSEL, 1988, p. 84-85, 128). Neste sentido, pode-se dizer que a gratuidade do mais-valor deve-se “a la coacción violenta de una ‘relación social’”, ou seja, deriva-se da sociedade e das relações de intercâmbio (DUSSEL, 1988, p. 123).

⁴²⁷ Para momentos em que Dussel desvela essa troca desigual, denuncia sua não-equivalência e condena o roubo de trabalho não-pago, Cf. DUSSEL, 1988, p. 38-39, 67, 130, 132, 136, 212, 216-218, 306, 308-310, 370-371.

⁴²⁸ “Pero ‘detrás’ de la superficialidad de la circulación se desarrolla una nueva fórmula; D-M-D, un ‘movimiento’ nuevo, profundo, donde se descubre la presencia de la permanencia de un sujeto bifacético: objetivamente, el valor mismo como permanente y creciente sólo en su cantidad; subjetivamente, el capitalista, como persona, permanente sujeto de apropiación del valor creciente” (DUSSEL, 1988, p. 59).

sua força de trabalho: não se depara mais com a face do capitalista como ser vivente que compartilha a condição de carnalidade-espiritualidade, mas sim com a máscara fria do dinheiro, da mercadoria, da máquina, isto é, dos entes da valorização do valor⁴²⁹. Mas essa alienação subjetiva (subsunção do trabalho livre tornado força de trabalho a serviço do capital) é acompanhada também de uma dimensão objetiva, que é descrita por Dussel inicialmente como o afastamento de seu produto por meio da objetivação de sua vida em uma mercadoria grávida de mais-valor e que, portanto, permite o processo de acumulação -- o reinvestimento desse mais-valor no mercado para nova rodada de exploração --,⁴³⁰ dessa maneira seu trabalho passado lhe é oposto como se fosse a representação de outra pessoa, como extensão da “persona del capitalista como sujeto de apropiación del plusvalor, sujeto de acumulación” (DUSSEL, 1988, p. 178).

Ademais, essa relacionalidade torna-se ainda mais complexa quando a revolução tecnológica capitalista via introdução da maquinaria, que implica a reorientação material de todo o processo produtivo, entra em cena. Com esse rearranjo, o trabalhador perde sua autonomia criativa, premido pelo “aburrimiento fatal que la máquina le impone”, torna-se simples reprodutor de um trabalho abstrato e automático, facilmente substituível, o que permite então “la dominación definitiva, real, del ‘trabajo pasado, objetivado’ (la máquina como capital) sobre el ‘trabajo vivo’: de la ‘muerte’ sobre la ‘vida’” (DUSSEL, 1988, p. 269). Assim, a dialética da personalidade assume um novo contorno: à “verdade social” (momento do intercâmbio e da subsunção formal) da relação capitalista-trabalhador adiciona-se a “verdade tecnológica” do enfrentamento diante dos “homens de ferro” maquínicos (momento produtivo da subsunção material)⁴³¹. Emerge, portanto, o “rostro férreo” de todo o circuito material de

⁴²⁹ “Esta ‘contradicción’ es la oposición o el enfrentamiento total. Es el último momento en el que, todavía ‘cara-a-cara’, el trabajador es sí-mismo, otro, libre ante un ‘Poder ajeno’, y no sólo ajeno sino ‘enajenante’, alienante (hace, del otro, otro que sí lo otrifica, cosifica, domina, subsume); [...] ¡He allí, en su cuerpo desnudo y pobre, al obrero -como la prostituta- ofreciendo su capacidad pura de trabajo ante el cuerpo frío, muerto, sin sensibilidad, del capitalista, cuyo rostro sólo se manifiesta como dinero, como mercancía, como máquina... como valor! La carne viva del obrero (como herida no cicatrizada) ante el cuchillo que le ‘curtirá el pellejo’ -como escribió Marx en El capital.” (DUSSEL, 1988, p. 68).

⁴³⁰ “Marx debe volver entonces, por la lógica del discurso dialéctico, al enfrentamiento radical, cara-a-cara del capital-trabajo, del capitalista-trabajador, pero no ya en el momento en que el trabajador vendió su subjetividad creadora de valor (anterior al contrato o a la ‘subsunción’). Ahora la alienación no es de su subjetividad como trabajo, sino de su producto, como el producto que es objetivación de su vida, del ‘trabajo vivo’: plus-trabajo, plus-valor, plus-producto. Alienación no subjetiva (subsunción) sino objetiva (acumulación de su ser, su vida: alienación)” (DUSSEL, 1988, p. 276).

⁴³¹ “A medida que el plusvalor se acumula por retroconversión en capital, como reproducción ampliada, el capital constante crece proporcionalmente con respecto al capital variable; al subir la composición orgánica, ‘los precios de las mercancías’ [...] tienden a bajar -debido a la disminución de su valor. Las máquinas se enfrentan como ‘hombres de hierro’ [...] al trabajo vivo: es ‘la dominación del trabajo pasado sobre el trabajo vivo’ [...]. La ‘verdad social’ del capital es la relación entre el capitalista y el obrero. Mientras que la ‘verdad tecnológica’ (*technologische*

exploração que fetichiza a existência social diante da personificação das coisas e coisificação das pessoas⁴³², o que abre um flanco de diálogo com Rubin e Stutchka, em especial a partir da constatação das “relações despersonalizadas de domínio ou de produção” que dificultam a percepção da “exploração de uma pessoa por outra” (STUTCHKA, 2023, p. 174). Essa revolução tecnológica, enfim, deságua também na diminuição do trabalho necessário para a produção de mercadorias e, conseqüentemente, na expulsão do povo trabalhador de seus postos de emprego, pressionando-os com a perspectiva de integrar o exército industrial de reserva e, portanto, tornando-os uma espécie de “sujeito a mais”, excedente, desnecessário, um “*Surplussubject*”⁴³³.

Dessa maneira, Dussel auxilia a crítica jurídica marxista a complexificar a discussão da subjetividade jurídica, conectando-a à discussão do fetichismo dos homens de ferro e da subsunção real do trabalho ao capital. Nessa esteira, o próprio horizonte transcendental da utopia comunitária torna-se mais nítido: trata-se de desfetichizar a socialidade inerente do capital por meio do restabelecimento da “relación explícita entre ‘el hombre de hierro [y] el hombre de carne y hueso’” (DUSSEL, 1988, p. 295), a qual só pode ocorrer desde uma potenciação do trabalho vivo em organizações comunitárias.

Neste sentido, argumentamos que, desde a visão marxiana, apostar na substituição da troca desigual marcada pela criação de mais-valor por uma mera troca igual entre trabalhadores cooperados (um regresso ao “sonho equivalencial”) é uma solução incompleta, uma vez que não finda os processos de “superprodução, depreciação, excesso de trabalho seguido de inatividade, enfim: as relações econômicas tais como as que vemos constituídas na sociedade atual”. Por isso, “se se supõe todos os membros da sociedade como trabalhadores imediatos, a troca de quantidades iguais de horas de trabalho só é possível se se convencionam, previamente, o número de horas que será necessário empregar na produção material”, o que, por sua vez,

Wahrheit)’ [...] es la expresión del enfrentamiento más violento: la ‘subsunción real’ del trabajador en el capital por mediación de la máquina, la tecnología, las ciencias” (DUSSEL, 1988, p. 279).

⁴³² “En la manufactura, al no haber cambiado esencialmente el nivel material, el obrero era subsumido formalmente; ahora, al haber cambiado la estructura material, es subsumido realmente. Cambia así la ‘relación social de producción’ misma. Marx muestra que el carácter social (aislado) que el trabajo capitalista siempre tiene es ahora aumentado, asegurado y firmemente establecido en la relación ‘obrero-máquina’, rostro material o ‘férreo’ de la relación ‘social’ trabajo-capital” (DUSSEL, 1988, p. 268).

⁴³³ “Entre otros temas, Marx trata aquí la reproducción creciente, en aumento, del capital constante; es decir, como ‘aumento de las fuerzas productivas’ [...] o como ‘disminución del tiempo necesario’ [...] o ‘desvalorización de la capacidad de trabajo’ [...], y todo gracias a la ‘aplicación de maquinaria’ [...]. Esta ‘revolución en el modo de producción’ había sido analizada ya en los *Grundrisse*. Ahora la contradicción capital-trabajo llega a un momento culminante: La oposición del capital y el trabajo asalariado se desarrolla aquí como contradicción plena, en la que el capital se manifiesta no sólo para desvalorizar a la capacidad de trabajo viviente, sino para constituirlo como superfluo. [...] El trabajo necesario deviene aquí directamente como superfluo: sobre-población [...]. El trabajo vivo [...] es puesto como un sujeto de más (*Surplussubject*)” (DUSSEL, 1988, p. 279).

pressupõe “a condenação da troca individual”, porquanto “uma semelhante convenção nega a troca individual” (MARX, 1985, p. 77-78). Esse desenrolar não passou despercebido por Dussel (1988, p. 45) quando replica, por exemplo, a nova crítica de Marx a John Bray, já em suas redações da crítica da economia política⁴³⁴: as consequências objetivas do trabalho (produtos e bens) devem ser “inmediatamente comunitarias, fruto de un ‘trabajo comunitario’”, logo “la cuestión no es eliminar el dinero, sino el carácter ‘social’ del trabajo, transformándolo en un ‘tiempo de trabajo de individuos directamente asociados’”. Ou seja, tanto em Marx quanto em Dussel, a questão não é retornar às trocas justas e evitar as “unequal exchanges” (BRAY, 1968, p. 67) criticadas pelo socialismo ricardiano (denunciar estas para mobilizar a classe trabalhadora é diferente de ver naquelas o horizonte mais radical de transformação social), mas sim construir um controle democrático geral que permita a planificação comunitária do trabalho vivo em sua livre determinação, assumindo certa divisão das horas de trabalho de acordo com a autarquia comum dos trabalhadores e trabalhadoras associados. Somente assim será concebível o entrelaçamento entre as pessoas de carne e osso e as mediações tecnológicas de produção e reprodução da vida, tornando-os novamente um todo sintético não-fetichizado pela sombra da valorização do valor.

3.2.3. A transcendência ética da moralidade burguesa: a passagem da forma-valor à forma-jurídica em ‘El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana’

Enfim diante das últimas redações d’*O Capital* e de um Marx já em fase final de sua produção, Dussel naturalmente irá retornar aos temas anteriormente abordados já com a cristalina nitidez do desenvolvimento do projeto de investigação marxiano. No caso, nossa prioridade de apresentação do argumento dusseliano será mantida, mas a conectaremos com outros elementos a fim de avançar nossa problemática de pesquisa.

Tal como nos outros momentos, podemos perceber uma espécie de conexão entre a subjetividade jurídica e o movimento de valorização do valor. Mesmo que o autor o faça durante uma exposição na qual se pretende apresentar a noção de pessoa como uma exterioridade ao

⁴³⁴ Eis o trecho do texto de Dussel: “Se opina con falsedad que inmediatamente ‘el dinero de trabajo es la verdadera unidad de medida de dinero’ [...]; o, de otra manera, ‘que las mercancías podrían relacionarse directa o recíprocamente como producto del trabajo social’ [...]. Si esto fuera así, habría que eliminar el dinero; pero para ello sería igualmente necesario suprimir el carácter ‘social’ del trabajo: las mercancías serían inmediatamente comunitarias, fruto de un ‘trabajo comunitario (*gemeinschaftliche*)’. [B]ray comete el mismo error que Proudhon. La cuestión no es eliminar el dinero, sino el carácter ‘social’ del trabajo, transformándolo en un ‘tiempo de trabajo de individuos directamente asociados’” (DUSSEL, 1988, p. 45).

capital constituída desde uma conjunção entre subjetividade e carnalidade⁴³⁵, Dussel consegue aproximar-se surpreendentemente da crítica soviética à constituição do sujeito de direito como momento pressuposto para a venda da força de trabalho:

Esa subjetividad-corporalidad es al mismo tiempo "persona (*Person*)", como sujeto de derechos y deberes, como "alguien" a quien puede atribuirse la responsabilidad de actos humanos. Por ser "persona", el trabajo vivo puede venderse: es trabajo "libre", vendible, enajenable, alienable: "Fuente de valor [...], creación (*Schöpfung*) de valor [...] que existen en la corporalidad, en la personalidad viva de un ser humano" —escribe Marx en el texto citado al comienzo de este capítulo." (DUSSEL, 1990, p. 373).

Perceba-se aqui a conexão do termo “pessoa” com o conceito de “sujeito de direito” (algo feito por Kashiura Junior [2012] em sua interpretação da filosofia do direito de Hegel, da qual Marx parece ter se inspirado em passagens que tratam dessa palavra), o que, enfim, serve de pressuposto central para a passagem do capital como forma-dinheiro (ainda no nível da circulação) à forma capital-variável (já penetrando o nível profundo da produção), isto é, para tornar possível a venda da capacidade de trabalho, permitindo, enfim, a subsunção da fonte criadora de valor (o trabalho vivo) ao processo de valorização do capital.

A centralidade dessa conexão para compreender a vinculação entre forma-valor e forma jurídica parece-nos inegável e isso torna-se especialmente digno de nota quando percebemos que Dussel deixa essa ligação escancarada justamente em um argumento dirigido especificamente para apontar a “personalidade” como momento externo ao capital, o que, ao nosso ver, de fato o pode ser, mas apenas a partir da situação em que conseguimos trazer à baila a dialética entre universal e particular e diferenciar categoricamente a pessoa humana concreta (em sua carnalidade pensante, sua subjetividade objetificante que devém práxis e trabalho) da pessoa jurídica abstrata, titular de direitos e deveres, que entra em relações jurídicas de maneira análoga às mercadorias que são intercambiadas no capitalismo. Em suma, o filósofo argentino-mexicano tende a situar a subjetividade como exterioridade sem mais à ordem do capital, quando há, em realidade, uma subjetividade especificamente contígua ao processo de

⁴³⁵ Eis a apresentação de Dussel no parágrafo imediatamente anterior à citação direta que utilizamos no corpo do texto: “es el Marx definitivo de la aprioridad de la subjetividad antropológica —de lo ético— sobre la naturaleza. Pero subjetividad como ‘corporalidad’ (*Leiblichkeit*). El Marx de 1844 había ya superado el dualismo cuerpo-alma cartesiano, la negatividad del cuerpo en la modernidad (de Descartes a Kant o Hegel, pasando por los empiristas ingleses). Desde los Manuscritos del 44, la ‘corporalidad’ significa para Marx la realidad del ser humano ‘espiritual’ y simultáneamente ‘carnal’ —expresada en ‘órganos’: manos, pies, estómago, cerebro, ojos [...]. No hay un ‘alma’ que domine a un ‘cuerpo’: hay una subjetividad corpórea, una corporalidad espiritual, hay “necesidades humanas [...] que se originen en el estómago o en la fantasía [...]” [...] La ‘corporalidad’ es el nombre concreto de la ‘subjetividad’ humana: que piensa (produce teoría), tiene necesidades (todas ellas a la vez vitales y humanas siempre) y produce (para Marx, el trabajo es una actividad exclusiva del ser humano porque exige conciencia y libertad) objetos reales” (DUSSEL, 1990, p. 372-373).

valorização e não por ele extensamente abordada: a subjetividade jurídica da cosmovisão burguesa de mundo.

Do mesmo modo, Dussel mantém a sua ênfase na centralidade da relacionalidade para compreender o movimento do capital⁴³⁶ e, em especial, na peculiaridade do intercâmbio entre capitalista possuidor de dinheiro e trabalhador possuidor de força de trabalho, o qual pode ser visualizado no contrato que subsume o trabalho vivo à lógica de valorização do valor e faz com que sua potência criativa pertença ao capital⁴³⁷. No entanto, presos a esse tema, parece-nos fulcral reproduzir as ilações que Dussel faz após comentar a passagem marxiana constitutiva e inspiradora da crítica jurídica soviética revolucionária⁴³⁸: a partir dela, condena o exílio da relação jurídica ao âmbito da superestrutura e aponta que ela “en el proceso de la reproducción determina como anterioridad [...] la relación ‘económica’ entre dos personas: el capitalista y el obrero”. Em sua análise, destaca o papel de ocultamento dessa relação, mas também a dimensão produtiva que perpassa o fetichismo desse momento essencial do direito: é “lo que condiciona el nivel más material de toda la estructura: como lo que determina a la misma ‘relación social de producción’” (DUSSEL, 1990, p. 437). Trata-se, enfim, de uma relação enganosa (é apenas “a aparência falaz de uma transação”, aparentemente externa e sem coação), mas reproduzida e renovada (poderíamos dizer também: generalizada, densificada e sedimentada, para repetir o argumento desenvolvido no ponto 3.1.) continuamente de modo a confundir-se com a natureza das coisas na consciência social⁴³⁹.

⁴³⁶ “El capital es una ‘relación social’, antes de y constitutiva de la producción”, ou seja, “La relación social — esencia del capital— entre el capitalista y el trabajador (praxis en sentido estricto) constituye como su fundamento el ejercicio real del trabajo asalariado subsumido en el capital. Para Marx, es la praxis (la ‘relación social’) la que funda la poiesis” (DUSSEL, 1990, p. 331). Logo, todo o sistema do capital é compreendido pelo materialismo produtivo de Marx como “una totalidad fundada en una ‘relación’. Relación entre dos personas, praxis, ética entonces” (DUSSEL, 1990, p. 359-360).

⁴³⁷ Trata-se da relação fundamental de todos os outros momentos do capital (DUSSEL, 1990, p. 434-435). “El tema de la Transformación del dinero en capital indica justamente este aspecto. El dinero, por más que fuera infinito (el infinito malo de Hegel), jamás devendrá capital. Son la negación del dinero como dinero) y su intercambio (por el contrato de asalariado), así como la subsunción de trabajo vivo en el capital, los que originan al capital como capital” (DUSSEL, 1990, p. 382).

⁴³⁸ No caso, estamos mencionando os parágrafos iniciais do capítulo 2 d’*O Capital*, sobre o processo de troca: “As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. [...] Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica.” (MARX, 2013, l. 1, cap. 2, p. 219).

⁴³⁹ Assim, Dussel cita a seguinte passagem do *Capítulo 6 Inédito*: “Encobre, como simples relação monetária, a transação real e a dependência perpétua que o processo intermediário de compra e venda renova incessantemente. Não só se reproduzem de maneira constante as condições desse comércio, mas o que um compra e o outro precisa vender é resultado do processo. A renovação constante dessa relação de compra e venda não faz senão mediar a

Em suma, há uma profunda interconexão entre sujeito, relação jurídica e o processo fetichista de reprodução do capital que invisibiliza a injustiça, o trabalho não-pago no trabalho assalariado e as coações constitutivas da recorrência da relação-capital. Contudo, a ênfase sem qualquer matização na não-equivalência pode fazer com que incorramos em um regresso ao sonho equivalencial e, nesse processo, mesmo um minucioso comentador como Dussel realiza saltos afoitos pela obra marxiana. Em um breve espaço de quatro páginas (DUSSEL, 1990, p. 437-440), transita da identificação da relação jurídica no capítulo 2 do livro I à dimensão do capital como relação social, passa pelo intercâmbio entre capital e trabalho como pura aparência nos *Grundrisse* e chega à “suspeita ética fundamental”: a de que esta troca não é equivalente no sentido do *to íson* aristotélico⁴⁴⁰. No entanto, essa suspeição é justificada desde um mecanismo retórico específico no qual o objetivo de Marx é justamente o de demonstrar que o mais-valor não pode ser captado pela via da lógica mercantilista de que o lucro emana da troca de não-equivalentes entre um lado que trapaceia e outro que é enganado⁴⁴¹. Assim, Dussel conecta esse modo de supor com uma superposição entre a constatação no capítulo 5 de que a compra da força de trabalho pelo valor necessário à sua reprodução não é “uma injustiça para

continuidade da relação específica de dependência, e confere-lhe a aparência falaz de uma transação, de um contrato entre possuidores de mercadorias dotados de iguais direitos e que se contrapõem de maneira igualmente livre. Essa relação introdutória apresenta-se, inclusive, como momento imanente dessa dominação, gerada na produção capitalista, do trabalho objetivado sobre o vivo” (MARX, 1978, p. 93-94). No comentário do filósofo latino-americano, deduz-se: “Es decir, la ‘relación social’, aparentemente externa y sin coacción del poseedor del ‘trabajo vivo’ y del poseedor del ‘dinero’, deviene una ‘institución’ histórico-social, regulada por las costumbres y coactivamente reproducida por las estructuras socio-políticas. El ‘trabajo vivo’ debe vender su trabajo, el cual debe ser subsumido diariamente por el capital. Esta ‘relación social’ deviene la ‘naturaleza’ de las cosas, una relación invisible y esencial que hay que investigar.” (DUSSEL, 1990, p. 384). É nessa toada, inclusive, que critica o neocontratualismo de Rawls como um procedimento que toma o capitalismo como natureza das coisas (DUSSEL, 1990, p. 195).

⁴⁴⁰ “Marx ha tomado el concepto de ‘equivalencia’ del ‘to íson’ de Aristóteles en su Ética a Nicómaco. Pero lo ‘no-equivalente’ en un intercambio es, simplemente, una injusticia en el caso de uno de los que intercambian; es decir, uno da más por menos. ‘Si se intercambian equivalentes, no se origina plusvalor alguno.’ Pero si se genera plusvalor, éste debe salir de una ‘no equivalencia’. Alguno de los contratantes ha perdido algo en la no-equivalencia. Es entonces un problema en el nivel de las relaciones prácticas, ‘morales’ o ‘éticas’” (DUSSEL, 1990, p. 438).

⁴⁴¹ Eis o trecho citado por Dussel (1990, p. 438): “ocorre que, em sua forma pura, o processo de circulação de mercadorias exige a troca de equivalentes. Mas as coisas não se passam com tal pureza na realidade. Por isso, admitamos uma troca de não equivalentes” (MARX, 2013, l. 1, cap. 4, p. 304). Em seu argumento, no entanto, Marx demonstra a incapacidade do discurso da troca de não-equivalentes para explicar o mais-valor: “a criação de mais-valor e, por conseguinte, a transformação de dinheiro em capital não pode ser explicada nem pelo fato de que uns vendem as mercadorias acima de seu valor, nem pelo fato de que outros as comprem abaixo de seu valor” (MARX, 2013, l. 1, cap. 4, p. 306). A resposta de Marx à questão é muito mais matizada e enfatiza o caráter paradoxal da extração de mais-valor, exigindo que mergulhemos nas profundezas da produção: “Da troca de equivalentes não resulta mais-valor, e tampouco da troca de não equivalentes resulta mais-valor. A circulação ou a troca de mercadorias não cria valor nenhum” (MARX, 2013, l. 1, cap. 4, p. 308), mas “o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem na circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela” (MARX, 2013, l. 1, cap. 4, p. 311). Logo, a equivalência da não-equivalência do mais-valor tem sua natureza de oxímoro desmoronada pelo argumento dusseliano, culminando em uma ênfase desmesurada em denunciar a não-equivalência.

com o vendedor”⁴⁴² (representando aqui a pura aparência de equivalência do contrato de trabalho) e o rugido ético do trabalhador que denuncia essa não-equivalência, já no capítulo 8, que diz “me roubas diariamente”⁴⁴³. Aqui, Dussel quer ilustrar a passagem transcendental da moral burguesa (para a qual injusto é não reproduzir as suas relações constitutivas de exploração do trabalho vivo) à ética da exterioridade da corporalidade vivente do trabalhador. Contudo, Dussel não enfatiza que o discurso do operário replicado pela prosa marxiana *não é exterior* à lógica da troca de mercadorias e ele não está questionando a continuidade da extração de mais-valor, mas sim o prolongamento da força de trabalho a níveis que impedem a regeneração de suas capacidades vitais em seu tempo livre⁴⁴⁴. Em suma, ele se opõe à superexploração⁴⁴⁵ e não

⁴⁴² “O possuidor de dinheiro pagou o valor de um dia de força de trabalho; a ele pertence, portanto, o valor de uso dessa força de trabalho durante um dia, isto é, o trabalho de uma jornada. A circunstância na qual a manutenção diária da força de trabalho custa apenas meia jornada de trabalho, embora a força de trabalho possa atuar por uma jornada inteira, e, consequentemente, o valor que ela cria durante uma jornada seja o dobro de seu próprio valor diário – tal circunstância é, certamente, uma grande vantagem para o comprador, mas de modo algum uma injustiça para com o vendedor” (MARX, 2013, l. 1, cap. 5, p. 347-348).

⁴⁴³ Na tradução empregada por Dussel, lê-se: “y diariamente me robas por consiguiente 2/3 del valor de mi mercancía” (DUSSEL, 1990, p. 438-439). Na tradução brasileira da Boitempo, em contrapartida, lemos: “me furtas, assim, diariamente, 2/3 do valor de minha mercadoria” (MARX, 2013, l. 1, cap. 8, p. 392-393). No original alemão, consta o seguinte texto: “und stiehlst mir daher täglich $\frac{2}{3}$ des Werts meiner Ware”. Ou seja, emprega o verbo *stehlen* cuja etimologia original é a mesma do verbo inglês *to steal*, o que indica, nas línguas anglo-saxãs, um termo amplo para o ato de roubar e furtar, mas que, entre um e outro, tende a se aproximar mais do segundo. Não à toa, o próprio verbo alemão tem um segundo significado atrelado a mover-se secretamente e as variações do termo em inglês derivam em adjetivos como *stealth* (furtivo, invisível). Portanto, parece-nos que a ideia de *furto* é mais próxima do sentido do discurso marxiano e dá melhores instrumentos para identificar o caráter invisível e impessoal da extração do mais-valor no modo de produção capitalista.

⁴⁴⁴ Confira-se um excerto mais prolongado do texto, capaz de nos indicar esse contexto: “Tu e eu só conhecemos, no mercado, uma lei, a da troca de mercadorias. E o consumo da mercadoria pertence não ao vendedor que a aliena, mas ao comprador que a adquire. A ti pertence, por isso, o uso de minha força de trabalho diária. Mas por meio do preço que a vendo diariamente eu tenho de reproduzi-la a cada dia, pois só assim posso vendê-la novamente. [...] Por meio de um prolongamento desmedido da jornada de trabalho, podes, em um dia, fazer fluir uma quantidade de minha força de trabalho maior do que a que posso repor em três dias. O que assim ganhas em trabalho eu perco em substância do trabalho. A utilização de minha força de trabalho e o roubo dessa força são coisas completamente distintas. Se o período médio que um trabalhador médio pode viver executando uma quantidade razoável de trabalho é de 30 anos, o valor de minha força de trabalho, que me pagas diariamente, é de $\frac{1}{365} \times 30$, ou $\frac{1}{10.950}$ de seu valor total. Mas se a consumes em 10 anos, pagas-me diariamente $\frac{1}{10.950}$ em vez de $\frac{1}{3.650}$ de seu valor total; portanto, apenas $\frac{1}{3}$ de seu valor diário, e me furtas, assim, diariamente, $\frac{2}{3}$ do valor de minha mercadoria. Pagas-me pela força de trabalho de um dia, mas consumes a de 3 dias. Isso fere nosso contrato e a lei da troca de mercadorias. Exijo, portanto, uma jornada de trabalho de duração normal, e a exijo sem nenhum apelo a teu coração, pois em assuntos de dinheiro cessa a benevolência. [...] Exijo a jornada de trabalho normal porque, como qualquer outro vendedor, exijo o valor de minha mercadoria” (MARX, 2013, l. 1, cap. 8, p. 392-393). Ou seja, o trabalhador não está exigindo receber como salário um valor equivalente à riqueza que gerou (ele abre mão disso quando concorda que o valor de uso de sua força de trabalho pertence ao capitalista), mas sim que sua mercadoria (sua corporalidade vivente criadora de valor) não seja usada para além de seus limites naturais durante o período em que ela é emprestada pelo capitalista.

⁴⁴⁵ Trata-se exatamente do que apontamos no item 1.2.3. como a acumulação por espoliação presente na superexploração da força de trabalho por meio da apropriação do fundo de vida do trabalhador, seja pela remuneração abaixo de seu valor, seja pelo uso extensivo ou intensivamente acima das necessidades naturais de recuperação do corpo humano. Jaime Osorio, inclusive, em artigo publicado na *Cuadernos Políticos*, usa expressamente esse trecho do capítulo 8 d’*O Capital* para exemplificar uma modalidade de superexploração (OSORIO, 1975). No mesmo sentido, Echeverría (1986, p. 126-127) descreve justamente esse processo no qual há uma “sobre-explotación del Trabajador y la generación del plusvalor suplementario” por meio ou do pagamento

à exploração. Para outros comentadores, essa passagem não é uma oposição transcendental à lógica da valorização do valor, mas sim uma constatação dos limites da luta de classes puramente econômica para ir além da sociabilidade do capital, de modo a sequer colocar em xeque a relação de assalariamento como um todo⁴⁴⁶.

Curiosamente, essa confusão momentânea de Dussel fomenta o cerne de seu argumento seguinte: o de que essa moralidade burguesa que se dissemina nas relações entre pessoas propõe-se como elemento natural e eterno, incontornável. Por isso, a empreitada de Marx é grandiosa por ser uma “‘crítica’ de la ‘moral’ burguesa en su ‘esencia’, al juzgar como injusta la ‘relación social’ que constituye ese orden ‘moral’: la relación de dominación ‘capital-trabajo’” (DUSSEL, 1990, p. 44). Trata-se, a rigor, de uma ética no sentido mais detido assumido pelo filósofo argentino-mexicano: uma analética de questionamento da totalidade da moral vigente amparada na exterioridade em sua dimensão abstrata essencial (o processo de subsunção do trabalho vivo) e em seus momentos *ante festum* (a noção de comunidade passada demolida pelo advento do modo capitalista de produzir a vida) e *post festum* (o diagnóstico da situação de miséria e pauperismo das populações tornadas um *Surplussubject* às necessidades do capital)⁴⁴⁷. No entanto, para apreender o sentido profundo dessa relação de dominação denunciada é necessário despertar do sonho equivalencial propugnado por um socialismo

insuficiente ou do gasto excessivo da força de trabalho (“gasta de ella más de lo que es restaurable día a día”), que faz com que não ocorra “una disminución, desgaste o envejecimiento naturales del Trabajador”, mas sim “una destrucción paulatina del mismo”. Naturalmente, retornaremos a esse argumento echeverriano (em especial desde o papel do “fracionamento do intercâmbio entre força de trabalho e meios de subsistência”) no capítulo 3, mas é importante discernir que o autor equatoriano-mexicano constroi essa distinção que passa despercebida momentaneamente por Dussel.

⁴⁴⁶ “Ante todo, la presentación que hace Marx de la fijación de los límites de la jornada laboral deja en claro, en contraposición a los enfoques predominantes dentro de la teoría marxista, que la determinación social más simple de la lucha de clases no es el antagonismo entre dos principios irreconciliables de la organización de la vida social: la valorización del capital por un lado y la producción de las necesidades humanas por otro; o bien, como también se lo presenta, la ‘lógica del trabajo abstracto’ contra la ‘lógica del trabajo concreto’. Dicho de otro modo, de la exposición de Marx sugere que la resistencia de los obreros a la extracción de plusvalor no expresa la oposición absoluta a la relación social general a través de la cual reproducen sus propias vidas, esto es, a la valorización del capital. Al contrario, lo que pone al descubierto esta exposición es que la lucha de clases es una forma concreta de la organización de la vida social enajenada en el capital, tal como lo es cualquier otra actividad humana en la sociedad capitalista” (STAROSTA; CALIGARIS, 2017, p. 162-163). Para uma exposição no mesmo sentido, mas sem abordar diretamente a passagem do capítulo 8 citada, Cf. AKAMINE JR., 2015. Ao nosso ver, é necessária uma posição mais matizada que, por um lado, não confunda a equivalência com o horizonte comunitário que dinamiza a valorização do valor e, por outro, reconheça a importância tática das lutas concretas (muitas vezes atreladas à conquista de direitos equivalentes) no acúmulo de forças para alcançar o objetivo final de uma coletividade não gerida pela sociabilidade do capital.

⁴⁴⁷ “Entendemos por ‘ética’ la crítica trascendental de las morales (o de la ‘moral’), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado ‘juicio’) de la dignidad absoluta, trascendental, ‘metafísica’, de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu —como expresamente enseña Marx—, *ante festum* (como a priori ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo —sea el que fuere— de relación de producción históricamente situada” (DUSSEL, 1990, p. 431).

ricardiano e, como já argumentamos anteriormente -- ao lado de Dussel, cumpre dizer --, operar uma libertação do trabalho vivo desde a demolição da socialidade do capital (marcada pela divisão social do trabalho e pela ligação entre pessoas apenas desde a via da troca mercantil) por meio da comunitariedade da livre associação das pessoas (como síntese entre a negação da exploração do trabalho e a positividade da comunitariedade perdida atrelada à liberdade individual possibilitada pela diminuição do tempo de trabalho necessário e que exige um restabelecimento dos laços entre os homens de ferro e os homens de carne e osso), culminando no incessante desatar ontonegativo da exterioridade do trabalho vivo em comunidade. Como já defendemos no decorrer de toda a nossa interpretação do pensamento dusseliano, essa é a principal contribuição do marxista argentino-mexicano para a visualização da não-forma da insurgência comunitária e é com ela em mente que podemos passar ao cotejo da contribuição de Bolívar Echeverría para a discussão do não-valor entre as umbilicalmente conectadas forma-valor e forma jurídica.

3.3. A passagem da forma-valor à forma-jurídica em Echeverría

Agora, continuando o momento mais propriamente criativo de nossa pesquisa, mas desde os pressupostos da contraposição entre valor e valor de uso em Echeverría. Se as passagens entre valor como processo incessante de valorização de uma forma abstrata parasitária e não-valor como uma organização concreta e qualitativamente voltada para a produção/consumo de valores de uso são um discurso que sai espontaneamente da pena echeverriana, o movimento a que nos propomos na presente seção, por sua vez, exige o esforço de exteriorização do implícito que já mencionamos anteriormente: o de encontrar os contornos da forma jurídica em seus escritos.

Com a apresentação de nossa explicitação da forma jurídica em Dussel, teremos maior facilidade para realizar essa tarefa em Echeverría, uma vez que as reflexões em torno das posições do filósofo argentino-mexicano naturalmente convergirão em muitos momentos com as do equatoriano-mexicano, dado que ambos operam desde um texto-base compartilhado e comum: o da crítica da economia política. Nesse sentido, reencontraremos uma série de elementos já apresentados no ponto acima, mas reelaborados desde a aproximação específica que Echeverría faz de Marx, tal como: 1) a discussão da subjetividade (especialmente a de um sujeito de direito que troca mercadorias) em contraposição à subjetividade (atrelada, em contraste, à liberdade como capacidade do sujeito social de definir politicamente o próprio destino); 2) a centralidade do contrato de intercâmbio entre trabalhador e capitalista, mais uma

vez, aparece com destaque; 3) o mais-valor também é descrito como um processo amparado na apropriação de trabalho não-pago; 4) a noção de ocultamento da relação de exploração retorna em Echeverría, mas desde uma ênfase maior na questão do fetichismo; 5) o momento de transformação radical demonstra-se desde a temática da *revolução*, posteriormente resgatada como um desatar do político em contraposição à política, que pode ser entendida, em nossa releitura, como a subsunção da autarquia do sujeito social pela lógica da forma jurídica de lidar com os conflitos e decisões carregados de politicidade.

No entanto, o autor de *Valor de Uso y Utopía* também traz contribuições inéditas à nossa discussão, das quais podemos destacar momentaneamente sua discussão sobre o papel da equivalência no processo de acumulação capitalista -- que implica posições mais matizadas do que as de Dussel e mais próximas de captar o caráter paradoxal que atravessa essa problemática⁴⁴⁸ --, bem como sua releitura do estado-nação como uma forma social especificamente atrelada ao movimento do valor e que existe em contraposição a uma ideia de nação natural, além de sua interpretação da questão da violência na modernidade capitalista, com destaque para o problema da impessoalidade.

De todo modo, apresentaremos essas discussões da mesma maneira que já lidamos com o conjunto de ensaios echeverrianos no capítulo dois: seguiremos o caminho temático, abordando primeiramente os textos que versam sobre a crítica da economia política, passando por seus escritos mais detidos na categorização da forma social-natural e terminando nas manifestações dedicadas a realizar uma crítica da modernidade desde uma reivindicação do político contra os estreitos marcos da política.

3.3.1. Sujeitividade comunitária contra subjetividade jurídica e o paradoxo equivalencial: a passagem da forma-valor à forma-jurídica nos ensaios sobre a crítica da economia política

Nesse conjunto de ensaios destinados ao projeto de crítica da economia política marxiano, podemos encontrar o Echeverría mais próximo de Dussel no que concerne às temáticas discutidas, uma vez que suas reflexões operam na mesma órbita: a de desenvolvimento criativo dos postulados da crítica da economia política. Nesse sentido, todos

⁴⁴⁸ Como expressão exemplar desse caráter paradoxal, podemos replicar o seguinte argumento levantado por Reinaldo Carcanholo: “o capital consiste em uma relação social que, ao mesmo tempo, é e não é exploradora”, de tal modo que a relação salarial burguês-trabalhador é concomitantemente “uma relação entre iguais ou, no mínimo, uma relação entre dois indivíduos autônomos e capazes de estabelecer entre si, livremente, um contrato comercial legítimo” e uma relação cuja essência implica exploração, negação da liberdade da parte mais fraca e apropriação de trabalho não-pago (CARCANHOLO, 2003, p. 77). Tomar essas palavras em consideração há de nos auxiliar a interpretar a posição de Echeverría sobre o assunto, especialmente em seu contraste com Dussel, que toma uma posição ética bastante irredutível em enfatizar a injustiça que circunda toda produção de mais-valor.

os elementos que nos permitiram ver a forma jurídica implícita no texto dusseliano (sujeito, contrato trabalhador-capitalista, injustiça do mais-valor, fetichismo e transcendência revolucionária) aparecem aqui. Por isso, descreveremos as posições de Echeverría em ordem temática dessas discussões, enfatizando as diferenças com Dussel e, entre elas, delimitando o que se traz de original para pensar a crítica ao direito.

De início, cabe dizer que o termo *sujeito*, tão caro à crítica marxista ao direito, aparece recorrentemente nos textos de Echeverría sobre a crítica da economia política, de modo a ser adjetivado de várias maneiras: sujeito social⁴⁴⁹, sujeito prático, pseudossujeito⁴⁵⁰, sujeito privado-abstrato-independente-destotalizado⁴⁵¹, desdobrando-se inclusive no substantivo *sujetidad*, que traduzimos como *sujeiticidade*, a fim de contrapor-lo ao clássico termo *subjetividade*. Ora tomamos essa decisão porque esta palavra está atrelada, na literatura da crítica marxista ao direito, à existência subjetiva específica do sujeito de direito imiscuído nas entranhas da sociabilidade capitalista, ao passo que Echeverría emprega a primeira categoria como uma dimensão transnatural da existência do sujeito social⁴⁵² (eis, aliás, um elemento que o afasta do sujeito de direito moderno: trata-se de uma categoria necessariamente coletiva e que considera a imbricação interpessoal que modela a própria reprodução social de uma comunidade) e, quando se aproxima da forma jurídica propriamente dita, costuma adjetivar essa palavra com termos como *atomizado* -- cuja interconexão apenas pode dar-se no mercado --,

⁴⁴⁹ Nesse sentido, Cf. ECHEVERRÍA, 1986, p. 31, 49, 70-73, 137, 198, 204-205.

⁴⁵⁰ Para mais detalhes, Cf. ECHEVERRÍA, 1986, p. 204-205.

⁴⁵¹ Aqui, obviamente Echeverría está tratando do sujeito inserido na especificidade das formas sociais capitalistas e se utiliza dessa quadra adjetival para contrapor a existência do sujeito concreto e a do sujeito mercantil, Cf. ECHEVERRÍA, 1986, p. 79.

⁴⁵² Em seu ensaio sobre a crise estrutural capitalista, por exemplo, o estudo da circulação voltada à reprodução do sujeito social em termos transhistóricos exige constatar “la relación que establece el sujeto social entre su sistema de capacidades de producción y su sistema de necesidades de consumo”. Assim, “producir y consumir para un sujeto social orgánico o comunitario es una totalidad dinámica” cujo critério máximo de re-distribuição dos bens escora-se no “proyecto cualitativo de autorreproducción del sujeto. Circulación, racionalidad y existencia comunitaria del sujeto social son, pues, en este sentido, idénticos”. Curiosamente, para Echeverría, a introdução da pura troca mercantil como critério distributivo implica a paralisia e desaparecimento desse sujeito social, uma vez que ele é substituído pelo sujeito automático da valorização do valor (ECHEVERRÍA, 1986, p. 139-140). Em seu curso sobre o conceito de cultura, um texto externo ao nosso *corpus* de pesquisa específico, Echeverría verticaliza a noção de sujeito social a partir da capacidade humana de inventar diferentes maneiras de produzir/consumir, permitindo sua reprodução social desde a adoção de formas completamente diversas. Ou seja, o processo de reprodução social é visto como “un proceso a través del cual el sujeto social se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una 'mismidad' o identidad”. Assim, “la identidad del sujeto humano -- lo mismo comunitario que individual -- consiste en la figura concreta que tiene en cada caso el conjunto de relaciones de convivencia que lo constituyen, la figura concreta de su socialidad”. Aqui, essa configuração concreta está sempre atravessada por uma multiplicidade de configurações identitárias que é infinita, e isso seria justamente a peculiaridade do próprio desatar da existência humana em sua dimensão transnatural: “para el conjunto de la reproducción animal, lo importante parece estar en la repetición de una determinada manera de alterar provechosamente la naturaleza; para la reproducción humana, en cambio, lo importante parece estar en el ejercicio de la capacidad de inventar diferentes maneras para cada alteración favorable de la naturaleza” (ECHEVERRÍA, 2010, p. 64-66).

privatizado, fetichista, cômico e alienado. Nesse sentido, o sujeito social assume uma forma específica na sociabilidade capitalista e, aqui, a ênfase echeverriana repousa na contraposição entre autarquia não-capitalista e automatismo do sujeito-capital.

Por isso, parece-nos interessante já transitar para um trecho em seu apêndice sobre o fetichismo, no qual esse tema da contraposição entre sujeitividade-subjetividade é desenovelado desde os efeitos que produz sobre a existência do sujeito social e, aqui, correlaciona-se de maneira enfática a perda da autarquia do sujeito social (subsumido pelo valorização do valor, como já indicamos anteriormente) ao aparecimento da figura do *sujeito capitalista* como uma dimensão privada, puramente abstrata e constituída desde uma dupla face:

Un sujeto social, en primer lugar, atomizado o privatizado, es decir, afectado por una parálisis de su autarquía, de su función política básica o función sintetizadora de su socialidad; y, en segundo lugar, y sobre todo, un sujeto social estructurado de hecho en torno al 'capitalismo' o 'relación-capital' como relación social determinante, es decir en torno a un principio de diferenciación que constituye constantemente a la serie de átomos de sujeto (sujetos privados productivos/consuntivos) en un conjunto de sujetos estructurado polarmente: sujetos capitalistas, es decir dotados de medios de producción y explotadores de la fuerza de trabajo ajena, por una parte, y sujetos trabajadores, es decir, carentes de medios de producción y explorados en el trabajo, por otra (ECHEVERRÍA, 1986, p. 204-205).

Note-se aqui a conexão entre o sujeito no capitalismo e as dimensões privadas, atomizadas e aproximadas ao processo de produção, circulação e consumo de mercadorias cuja ordem de existência subsume-se à lógica de valorização do valor. No fim das contas, portanto, o aparecimento e disseminação do sujeito-privado-capitalista (em aproximação de sentido ao *sujeito de direito* em Pachukanis) é, em Echeverría, essencialmente a paralisia da autarquia do sujeito social em detrimento da lógica equivalencial de uma mercadoria que deve “trocar de

mãos” de acordo com a lógica da reciprocidade⁴⁵³ mesquinha do “dou para que dê”⁴⁵⁴. Aqui, o filósofo equatoriano-mexicano parece remeter a um trecho d’*O Capital* que discorre, justamente, sobre a *consciência jurídica*, o que, ao nosso ver, fortalece a tese da conexão entre a sujeitividade cômica do valor e lógica abstrata e redutora da forma jurídica⁴⁵⁵.

Mas a passagem que mencionamos acima é interessante não apenas ao identificar essa peculiaridade de uma subjetividade atrelada à esfera mercantil-capitalista (referente àquela própria noção de sociedade civil-burguesa da tradição hegeliana, contraposta ao sujeito coletivo-comunitário⁴⁵⁶): ele também já abre um flanco de aproximação a um elemento que já

⁴⁵³ Note-se que, com essa noção de reciprocidade, estamos mencionando a noção moderna de reciprocidade econômica. Portanto, não estamos lidando, por exemplo, com aquele dever de retribuir descrito pela antropologia moderna a partir de obras como as de Malinovsky, Mauss ou Godelier. Ora, nesse caso, estaríamos diante de um “trocar de mãos” completamente diferente no qual não há uma cisão da vida comunitária em esferas específicas da reprodução social e muito menos a subsumção do trabalho coletivo à necessidade de acumulação de mais-valor. Por isso, suas trocas não são generalizadas de maneira tão densa quanto na sociabilidade capitalista e destinam-se a uma movimentação dos produtos excedentes depois de já realizada a maior parte das necessidades da comunidade. Aqui, estamos normalmente dentro de uma economia moral com fortes traços comunitários, ainda não completamente subsumida à lógica abstrata de valorização e da busca incessante de um dinheiro capaz de incrementar-se, tornar-se quantitativamente mais-dinheiro. Pense-se na clássica conclusão tirada por Mauss em seu *Ensaio sobre a dádiva*: “pode-se e deve-se voltar ao arcaico, ao elementar; serão redescobertos motivos de vida e de ação que numerosas sociedades e classes ainda conhecem: a alegria de doar em público; o prazer do dispêndio artístico generoso; o da hospitalidade e da festa privada e pública” (MAUSS, 2003, p. 299). No caso, sua proposta não é propriamente reprodutora da lógica abstrata da forma-valor, mas sim atrelada ao “engajamento político do autor no socialismo cooperativo” (LAVAL; DARDOT, 2017). Poderíamos colocar em xeque os limites desse socialismo (no fim das contas, atrelável ao socialismo ricardiano corretamente criticado por Dussel), mas basta, no momento, constatar que essa reciprocidade festiva não pode de modo algum equiparar-se à circulação propriamente capitalista de mercadorias. No caso do marxista Godelier, essa percepção fica ainda mais evidente: sob a égide do capital impera “o dever de maximizar seus lucros” e a existência mercantil das “relações de interesses, da contabilidade e do cálculo”; no caso do dom, a troca é “consequência e testemunha das relações que os ligavam e que impunham obrigações recíprocas que as trocas de dons expressavam, de dons feitos sem ‘contar’ e, sobretudo, sem esperar um retorno”. O central aqui “não é a ausência de obrigações, é a ausência de ‘cálculo’” (GODELIER, 2001, p. 9-13). Por isso, quando falamos de “reciprocidade mesquinha do dou para que dê” estamos nos referindo a uma modalidade especificamente capitalista de troca de produtos. Rogamos, inclusive, que essas palavras sejam consideradas também na leitura das seções sobre García Linera, quando esse debate voltará a ser mencionado.

⁴⁵⁴ “A diferencias del principio distributivo comunitario, el principio mercantil es ‘cómico’ y no subjetivo, ‘causal’ y no necesario (voluntario). El valor de un objeto –aquello que lo vuelve minus, plus o equivalente de otros objetos –, es algo que nadie determina, que no obedece a ningún proyecto de jerarquización de los individuos o de sus obras en la producción y el consumo concreto; es algo que resulta determinado en el proceso mismo de ‘cambio de manos’ de los elementos de la riqueza objetiva cuando éste tiene que funcionar en los términos del trueque: *do ut des*. En el trueque como comportamiento modelo del proceso circulatorio mercantil cada bien productivo adquiere, sobre la base de su valía social natural, una valía puramente social-comercial: un valor que se manifiesta como valor cambio” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 87-88).

⁴⁵⁵ Eis o trecho de Marx que acreditamos que Echeverría tinha em mente enquanto argumentava sobre o princípio mercantil: “Inicialmente, o intercâmbio entre capital e trabalho apresenta-se à percepção exatamente do mesmo modo como a compra e a venda de todas as outras mercadorias. O comprador dá certa soma de dinheiro, e o vendedor, um artigo diferente do dinheiro. Nesse fato, a consciência jurídica reconhece, quando muito, uma diferença material, expressa em fórmulas juridicamente equivalentes: *do ut des*, *do ut facias*, *facio ut des*, e *facio ut facias*” (MARX, 2013, cap. XVII, p. 746).

⁴⁵⁶ Echeverría, em seu ensaio sobre o Marx das *Teses sobre Feuerbach*, contrapõe o “nível ‘civil’ de la socialidad” (descrito como “el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en calidad de personas libres o aisladas, propietarias privadas de mercancías, es decir, en calidad de agentes del proceso de intercambio de mercancías o de distribución de la riqueza abstracta”) ao “nível propriamente ‘humano’ de la socialidad”, que

tínhamos identificado em Dussel como central para o encontro do marxismo latino-americano e a crítica da forma jurídica: a centralidade da relação jurídica de compra e venda da força de trabalho⁴⁵⁷. Ou seja, não existe apenas o sujeito-de-direito na realidade, visto que sua reprodução exige uma composição polar, divisível em sujeito-capitalista e sujeito-trabalhador, que há de permitir o processo de extração do mais-valor sem, no entanto, precisar necessariamente violar as leis gerais da equivalência capitalista⁴⁵⁸. Essa é chave que permite discernir a peculiaridade da circulação mercantil capitalista⁴⁵⁹, isto é, do processo de acumulação do capital/valorização do valor via exploração da classe trabalhadora e extração do mais-valor.

Logo, Echeverría não deixa de notar o processo de exploração, amparado no acúmulo de um mais-trabalho que é arrancado sem contrapartida do trabalhador, mas há, na realidade, profundas imbricações entre a “apropiación/utilización del plusvalor explotado” e “el funcionamiento mecánico y neutral de la circulación de los equivalentes, en calidad de riqueza mercantil simple”. Assim, a exploração via apropriação de trabalho alheio “no tiene lugar en contra, sino en virtud del buen funcionamiento de la circulación mercantil”: o acúmulo de capital resulta “de la compra-venta de todas las mercancías, simples o capitalistas, a su precio justo” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 59-60).

expressa, por sua vez, o sentido do sujeito social echeverriano como uma existência transhistórica amparada em “el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en tanto que agentes de la producción de la riqueza social cualitativa, es decir, en tanto que elementos singularmente diferenciados dentro del sujeto colectivo o comunitario de la praxis o actividad práctica fundamental” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 33-34).

⁴⁵⁷ “La compra/venta de la fuerza de trabajo (FT) en calidad de mercancía (esto es, su intercambio con/por un equivalente) oculta el hecho de que su comprador, al consumirla en la esfera de la producción/consumo -- ejerciendo su legítimo derecho de propietario --, hace con ella lo que no hace con ninguna de las otras mercancías que consume (que es aniquilarlas o conservarlas como parte de otras): la obliga a que ella misma -- en virtud de su utilidad específica: el objetivar trabajo concreto y por tanto crear valor (trabajo abstracto) -- se convierta en una mercancía diferente (PT) y sobre todo de valor incrementado: de un valor igual al suyo (s') más un plusvalor (g)” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 68)

⁴⁵⁸ Ora, “el principio mercantil en general del intercambio de equivalentes” é descrito por Echeverría como o “principio que sostiene en la práctica la posibilidad misma de la relación social capitalista” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 125). É justamente a partir dessa ilação, portanto, que Echeverría será capaz de não repetir a reivindicação da existência comunitária como uma expressão equivalencial, tal como Dussel fará em obras posteriores.

⁴⁵⁹ No caso específico da circulação mercantil capitalista, há um processo de intercâmbio central, privilegiado, que “es el intercambio entre mercancía fuerza de trabajo y el resto de la mercancía capitalista”. Desse modo, deve-se reconhecer que “la esfera de la circulación mercantil capitalista no es neutra, abstracta, indiferenciada, como la simple, sino que se encuentra girando en torno a una zona precisa: un centro de gravitación definido por el encuentro entre esas dos variedades de mercancía que la pueblan”. Por isso é que a atuação da forma estatal, por exemplo, assume como eixo central a garantia da manutenção dessa relação de intercâmbio entre trabalhador e capitalista: “El Estado va a consistir, en gran medida, en una empresa para proteger y fomentar el que los obreros vendan su mercancía fuerza de trabajo a un determinado precio a fin de que los capitalistas puedan continuar la rotación de su mercancía-capital que es la que da continuidad a todo el proceso de reproducción social” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 143-145). Nesse sentido, esse intercâmbio da força de trabalho por meios de subsistência mercantis é “la relación social más determinante de la esfera circulatoria: lo demuestra el hecho de que, frente a todas las demás, es la más protegida cultural, social, políticamente, por las empresas históricas llamadas Estados” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 148).

Obviamente, essa *justiça* não é outra que não a da existência mistificadora da circulação mercantil-capitalista e Echeverría não tem receio de expressar que a contínua reprodução do processo de valorização do valor apenas é possível desde uma tripla mistificação: a força de trabalho é descrita como uma mercadoria igual a todas as outras e sem qualquer peculiaridade digna de nota; a existência mercantil-capitalista é delimitada como o mercantil em geral; e a apropriação de mais-trabalho alheio é celebrada como uma troca de equivalentes⁴⁶⁰ (ECHEVERRÍA, 1986, p. 53-55). Por isso, utiliza-se da dicotomia aparência-essência para defender que a mera troca de equivalências entre os proprietários privados não passa de um “modo aparente de existir de la riqueza en la sociedad capitalista”⁴⁶¹ (ECHEVERRÍA, 1986, p. 65-67). Ou seja, oculta-se o existir do mais-valor ao ocultar a peculiaridade da força de trabalho de, quando consumida, criar valor no processo produtivo. É esse conveniente esquecimento que permite conciliar o intercâmbio de equivalentes e os legítimos direitos proprietários de exploração do trabalho alheio⁴⁶². Como parênteses antes de aprofundar o tema do ocultar, asseveramos que essa discussão não implica a desatenção diante do fato de que, especialmente nas sociedades dependentes, o capital lança mão de uma infinidade de mecanismos voltados a romper com essa equivalência (com destaque para a superexploração da força de trabalho, que implica a remunerar abaixo de seu valor), mas sim que a mera reparação de um salário justo (pactuado societariamente como o mínimo necessário para uma existência digna⁴⁶³) não basta para libertar a classe trabalhadora de seu processo de exploração. Por isso, Echeverría está ciente de que o “diariamente me roubas” evocado por Marx ainda não ultrapassa os confins da luta econômica de vender-se a um preço mais justo, mas ainda assim vender-se e submeter-se

⁴⁶⁰ Nas palavras de Echeverría, a força de trabalho é “concebida como si fuera la adquisición de una mercancía común, sólo portadora de valor; que la presencia de un fenómeno específicamente mercantil capitalista es reconocida como si se tratara sólo de un hecho mercantil en general; que el acto de apropiación de un valor ajeno es ocultado, confundido o mistificado como un simple intercambio de objetos equivalentes” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 55).

⁴⁶¹ Nesse sentido, reproduz muitas das admoestações que já vimos em Dussel ao sustentar que o comportamento da sociedade capitalista em sua dimensão aparente é o de uma “sociedad de propietarios privados que hacen circular el sinnúmero de átomos de su riqueza [...] mediante el mecanismo de intercambio”. Trata-se de uma dimensão superficial que transforma o mais-valor em incremento cuja origem residiria em um benefício dos “productores-proprietarios-consumidores privados, los ciudadanos libres o independientes y en igualdad de derechos” que, sem realizar trabalho, conseguem uma acumulação de sua riqueza como se fosse um ato de prestidigitação (ECHEVERRÍA, 1986, p. 65).

⁴⁶² Nesse sentido, o mais-valor é o que dá a especificidade do processo de reprodução capitalista, mas apresenta-se “como la ganancia que algunos de los productores-proprietarios-consumidores privados alcanzan para los valores de su propiedad, sin transgredir las leyes de la equivalencia y sin objetivar trabajo propio” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 68-70).

⁴⁶³ Aqui, o valor da força de trabalho dentro do marco de valorização capitalista é descrito como o limite mínimo de necessidades definidas pela nação estatal (o sujeito social ressocializado coisificadamente, como veremos posteriormente nos ensaios sobre *o político*) como necessários para a reprodução físico-espiritual-cultural do trabalhador e de sua família, o que exige, portanto, atender certa noção de dignidade humana, isto é, do que seria uma vida minimamente digna de ser vivida (ECHEVERRÍA, 1986, p. 125).

ordeiramente ao processo de exploração: significa rechaçar o mais-valor *espúrio* ou *suplementar*, mas referendar e validar o mais-valor *legal*, isto é, dentro do estreito marco da troca de equivalências⁴⁶⁴ (ECHEVERRÍA, 1986, p. 125-127). Ora, essa é uma estratégia fundamental para defender a ilusão de que a solução para o dinamitar do capitalismo seria um intercâmbio justo de mercadorias, posição já duramente criticada por Marx em suas querelas contra o socialismo ricardiano.

De todo modo, o processo de ocultação mencionado anteriormente, em Echeverría, é cuidadosamente construído de uma maneira que interdita todo simplismo de uma noção de ideologia como categoria cognoscitiva atrelada à falsa consciência⁴⁶⁵. Na verdade, a ocultação da exploração opera no campo mais profundo de uma cosmovisão (tal como trabalhamos no ponto 3.1.2.) que conforma a própria autoidentidade do sujeito social, o qual confunde a sua existência em geral com o existir no plano mercantil, permitindo, portanto, que as formas sociais do valor e do direito assumam contornos de uma segunda natureza: há uma suposta identidade entre as relações humanas trans-históricas e as relações mercantis de intercâmbio valorizador. Assim, a ideologia capitalista é repetida e reproduzida como mensagem toda vez que há uma produção/significação produzida/consumida no modo de produção capitalista. Toda forma de conexão dos objetos entre si e das pessoas com sua socialização específica, então,

⁴⁶⁴ Na seção *El plusvalor suplementario y la sobre-explotación* de seu artigo *Clasificación del Plusvalor*, Echeverría desenvolve essa percepção. Em seu relato, descreve duas situações de superexploração. A primeira refere-se a quando o trabalhador aluga uma mercadoria que deve ser devolvida em condições iguais às que contratou inicialmente, mas, “si lo devolviera sólo en parte o deteriorado, el capitalista, en el intercambio, estaría tomando más de lo que da: despojaría al trabajador de parte de su propiedad privada”. Na segunda dimensão dessa superexploração, discorre sobre quando se paga como salário uma quantia insuficiente para restaurar a força de trabalho. Como consequência, o capitalista “robaría al trabajador una parte del valor que le corresponde”. Trata-se de uma “sobre-explotación” que se mostra um fato historicamente discernível “en todas aquellas circunstancias en las que el trabajador no está en capacidad de defender sus derechos como propietario privado, es decir, como socio de la empresa estatal que fomenta la reproducción de una riqueza nacional”. Nesse sentido, há aqui “un plusvalor espurio o suplementario junto al plusvalor ‘legal’”, indicando “una sobre-explotación o un despojo directo del trabajador”. Nessa esteira, a destruição paulatina do trabalhador é descrita desde duas modalidades: 1) o “desgaste cotidiano excesivo de la fuerza de trabajo”; e 2) a insuficiência do salário para atender as necessidades, inclusive as necessidades qualitativas atreladas à “totalidad cultural de un sistema concreto de reproducción social”. Em suma, “trátase de un desgaste cotidiano excesivo o de una restauración cotidiana insuficiente, la sobre-explotación que el Capital hace del Trabajador, y que da lugar al plusvalor suplementario, implica el pago de un salario inferior al valor de la mercancía fuerza de trabajo. Es decir, implica la disminución cualitativa o total de la reproducción del Trabajador por debajo del nivel aceptado en términos histórico-culturales como propiamente humano” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 125-127).

⁴⁶⁵ Aqui, estamos fazendo referência a uma noção de ideologia cujo estudo tem como objetivo contrapor as falsas ideias ao conhecimento dito científico, em uma incessante busca por verdades reais e inquestionáveis: “através dela [a investigação da ideologia] seria possível evitar as falsas ideias” (VAISMAN, 2010, p. 41-43). O artigo de Vaisman é especificamente direcionado para questionar a distinção ideologia-ciência no primeiro Althusser, um movimento explicitamente assumido também por Dussel e Echeverría. Todavia, é importante reconhecer que o filósofo francês reinterpretou boa parte de sua noção de ideologia, tornando-a algo mais profundo e atrelado à própria constituição da subjetividade dos sujeitos.

aparecem mediados pelo mundo das mercadorias e, adendamos, pelo mundo do direito⁴⁶⁶. Essa redução opera, portanto, como “mensaje procapitalista difuso y omnipresente” atrelando-se ao condicionamento das condições mais básicas de reprodução da subsistência: apenas podemos nutrir e reproduzir nossa corporalidade material se formos subsumidos e inseridos no processo mercantil de troca de valores de uso mediados pela sujeitividade cômica da valorização do valor⁴⁶⁷. Com isso, a linguagem da época burguesa é, necessariamente, a das relações mercantis e, adicionaríamos, jurídicas (ECHEVERRÍA, 1986, p. 46). Essa estratégia de leitura da forma jurídica como cosmovisão que inunda os elementos mais básicos de toda autoconsciência humana situada em um contexto capitalista há de nos auxiliar a seguir, quando abordaremos os possíveis diálogos com a crítica do direito desde os ensaios voltados ao desenvolvimento categorial da *forma social-natural*.

3.3.2. A passagem da forma-valor à forma-jurídica nos ensaios sobre a forma social-natural

Diante do segundo conjunto de textos que agrupamos tematicamente, haverá alguma dificuldade mais imediata para nos aproximarmos do direito em sua dimensão essencial, isto é, como o conjunto de relações entre sujeitos de direito que se generalizam, densificam e permitem visualizar o aparecimento da forma jurídica. Isso ocorre não porque seja um assunto irrelevante ou rechaçável pelo discurso de Echeverría, mas sim por uma questão de afinidade eletiva

⁴⁶⁶ Em seu ensaio sobre o fetichismo, explicita que o mundo das mercadorias é visualizado como o conjunto de objetos-fetichismo transformado em: 1) uma ação ordinária que conecta os objetos profanos (produto como resultado de intencionalidade do trabalho humano e bem como objeto de consumo prático que satisfaz alguma necessidade); e 2) uma ação milagrosa de conectar e gerar a socialidade dos produtores/consumidores, conectando-os de maneira necessária para reproduzir a própria vida (ECHEVERRÍA, 1986, p. 198-200). Repete-se posteriormente essa mesma tese ao afirmar que, nas sociedades comerciais, o intercâmbio é apreendido como o único campo de socialização efetiva dos proprietários privados, condenados a existirem para a troca e a adotarem como sua estratégia privilegiada para responder às demandas da escassez (ECHEVERRÍA, 1986, p. 89-90). A forma-valor, enfim, é o que permite o acesso a produtos-produzidos, tornando-os bens-consumíveis: “Para que los objetos en su forma natural existan efectivamente en una reproducción social atomizada [...] es necesario que tengan esta forma de valor, que sean valores que se expresan como valores de cambio. Gracias a esta forma de valor, que les permite compararse en términos de igualdad, equipararse y por lo tanto intercambiarse unos por otros; gracias, pues, a esta sua conversión en mercancías es que puede completarse el proceso de reproducción” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 140-141). Do mesmo modo, essa conversão exige, em sua dimensão subjetiva (isto é, no que se refere aos agentes e sujeitos da troca), à adoção da forma jurídica pelos sujeitos de direito para permitir que eles entrem em acordos nos quais há uma “equiparabilidade”.

⁴⁶⁷ Nessa esteira, para o trabalhador, vender a si mesmo é a mediação necessária para alcançar os requisitos básicos para a manutenção de sua humanidade: “mantenerse en vida es para el trabajador mantener, mediante la reproducción periódica de una suma de valor determinada, el funcionamiento de un proceso privado de reproducción humana: es mantenerse en calidad de propietario privado, es decir, realizarse como agente exclusivo de este doble proceso, ‘abstracto’ y ‘concreto’, de reproducción”. Sem meios de produção, há o surgimento de um novo produto cuja reprodução está atrelada não ao elemento produtivo, mas sim consuntivo: a força de trabalho vista como “el efecto de la actividad con la que el trabajador restaura y disfruta su propia humanidad” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 118-119).

momentânea: seu argumento nesse agregado de ensaios está destinado a descortinar o elemento trans-histórico discernível em todas as coletividades humanas. Consequentemente, o tema do direito fica aqui em segundo plano, uma vez que abordar o fenômeno jurídico de acordo com nosso horizonte político-epistemológico implica destacar a sua historicidade e, em outras palavras, sua não-perenidade.

No entanto, como já argumentamos em outros textos, a forma social-natural ainda pode nos ser útil se a empregarmos como um instrumento de contraste, como uma espécie de contraponto à peculiaridade do modo de ser jurídico⁴⁶⁸. Assim, não haverá, por exemplo, descrições aprofundadas sobre o sujeito de direito como dimensão puramente abstrata da existência humana -- que permite o encontro de vontades entre pessoas igualadas, esfumando as diferenças concretas entre elas --, mas sim sobre a existência do sujeito humano em sua dimensão universal-geral, isto é, como dimensão universal presente trans-historicamente. Aqui, por certo, Echeverría não satisfaz o ímpeto generalizador de qualquer ânsia estruturalista, uma vez que discerne como peculiaridade da condição humana a possibilidade de gestar novas formas de reprodução de sua socialidade, isto é, a potencialidade de criar correlações inéditas entre o sistema de capacidades e o sistema de necessidades presentes em cada coletividade que se reproduz conjuntamente. Isso há de nos permitir, de início, contrapor a radical contingência das experiências não-capitalistas de organização social à lógica homogeneizadora da valorização do valor e da garantia da forma jurídica. Logo, o sujeito que protagoniza a continuidade da forma social-natural é um sujeito concreto, político e autárquico, capaz de intervir no entretecer das relações sociais de produção de valores de uso necessários para reproduzir material e culturalmente a vida coletiva⁴⁶⁹.

Nesse sentido, tanto o sujeito social⁴⁷⁰ quanto a sujeiticidade são definidos com mais detalhe, de modo a permitir mais precisas contraposições, por nós imaginadas, entre essas categorias e as da cosmovisão jurídica. O primeiro termo faz referência à existência humana coletivo-comunitária como momento que transcende a mera gregariedade animal, indicando

⁴⁶⁸ Nessa esteira, Cf. PAZELLO; FERREIRA, 2020.

⁴⁶⁹ “Los individuos sociales son sujetos ‘individuales concretos’ [...], en la medida en que todo acto de cada uno de ellos afecta, directamente o mediante una transformación de la naturaleza, a su propia identidad y a la identidad de los demás. Todo hacer individual es, en este sentido, un hacerse, un hacer a los otros y un dejar hacerse por ellos. En el sujeto social (polis), todos sus miembros son sujetos (polites) por cuanto viven su reproducción individual como un transformar recíproco y necesario de sus respectivas identidades y como un transformar colectivo de la identidad social global” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 174). Note-se aqui como Echeverría entrelaça sua leitura do elemento social de existência humana (entendido como a transnaturalização do existir meramente animal) com o estrato político de construção de autoidentidades entre os sujeitos que transpõem os limites puramente naturais (Cf. também ECHEVERRÍA, 1998b, p. 194-195).

⁴⁷⁰ Como se pode perceber, verticalizamos nossa discussão sobre o sujeito social a partir do ensaio *Valor de uso: ontología y semiótica*, mas ele pode ser encontrado também em ECHEVERRÍA, 1998a, p. 17-18.

que, para além do agregar-se para reproduzir-se fisicamente, essa conexão dá-se desde uma forma concreta específica cuja diversidade é irreduzível ao nível monolítico do instinto de sobrevivência⁴⁷¹: trata-se de um ânimo de socialidade (ou de comunitariedade, visto que referendamos a distinção elaborada por Dussel), de um projeto específico de dar forma à substância de existir em coletividade, de modelar as interrelações das unidades humanas em suas situações de co-laboração e co-desfrute, inseridas em sistemas específicos e particulares de capacidades-de-trabalho e necessidades-de-desfrute. Aqui, o central é a possibilidade de reproduzir a forma política da comunidade desde a existência concreta dentro da qual cada um se localiza, escrevendo e reescrevendo a identidade coletiva que media a reprodução desse sujeito social. Por isso, quando falamos de *sujeitividade*⁴⁷² (atrelada a um *sujeito sem mais*⁴⁷³ no discurso echeverriano), estamos nos referindo justamente a essa possibilidade de dar forma à plurívoca e imensamente diversa materialidade coletiva que nos constitui, tornando-nos mais do que corpos individuais agregados: fazendo-nos um sujeito social cuja reprodução físico-cultural implica uma projeção de identidade, ou a liberdade⁴⁷⁴ de escolher a forma que será

⁴⁷¹ Sobre os animais não-humanos, Echeverría postula que “el conjunto de relaciones de oposición y complementariedad que conectan entre sí los distintos miembros del sujeto gregario - y que constituye por tanto su identidad como especie animal - consiste en un ordenamiento de los mismos que se repite incansablemente de un ciclo reproductivo a otro, de un milenio a otro, como manifestación disciplinaria de la estrategia óptima de supervivencia que se halla congelada en el principio de organicidad” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 165). No caso do ser humano, haveria a especificidade de conseguir realizar suas relações de maneira mais diversa e contingente: “aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad. [...] Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente. Lo que ella fue en un ciclo reproductivo es un antecedente que condiciona pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 165-166).

⁴⁷² Eis como Echeverría abre sua reflexão sobre o sujeito do processo social-natural de reprodução: “La sujetividad del sujeto social reside en su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce fundamentalmente al reproducir su integridad física como organismo animal gregario. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de co-laboración y co-disfrute. El conjunto de identidades diferenciales o diacríticas de los múltiples individuos sociales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto. Dar forma a la socialidad implica, por tanto, instaurar —más allá del acoplamiento puramente natural— un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de necesidades de disfrute y un sistema definido de capacidades de trabajo” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 171-172).

⁴⁷³ Nas discussões em sua conferência sobre a contradição entre valor e valor de uso em *O Capital*, Echeverría põe ênfase no surgimento do mercado de trabalho como uma conversão do sujeito social em mercadoria força de trabalho, o que culmina em um aparecimento do sujeito como se fosse apenas mais uma mercadoria entre as outras. Para o autor, isso demonstra que o processo mercantil capitalista obriga todos os membros do sujeito social a tornarem-se sujeitos tão-somente em aparência (ECHEVERRÍA, 1998a, p. 36-37).

⁴⁷⁴ Note-se que Echeverría ainda opera dentro de uma tradição humanista do marxismo, centrada em reivindicar o ser humano como sujeito dotado de liberdade, entendida como capacidade de dar forma à sua socialidade, certamente não de maneira completamente livre, mas sim mediada pelos limites naturais e também sociais previamente acordados. No entanto, todo seu discurso dificilmente poderia ser encaixado dentro das críticas althusserianas feitas ao humanismo (Cf. ALTHUSSER, 2015, p. 183-208; ALTHUSSER, 2003, p. 221-306; MAGALHÃES, 2018; MARTUSCELLI, 2016), especialmente porque Echeverría rechaça veementemente qualquer teleologismo, evolucionismo ou estruturalismo histórico, além de dialogar diretamente com a base central

preenchida pelo reproduzir da socialidade trans-natural. Em oposição, poderíamos comparar essa categoria à de subjetividade jurídica, amparada não no ato de ser real sujeito, mas sim *sujeito de direito*, cujo escopo na capacidade de dar forma aos valores de uso é imensamente restrito.

Portanto, aquele ser sujeito mencionado pelo equatoriano-mexicano é perdido quando o sujeito-sem-mais, o ser humano como alguém dotado de politicidade e capacidade de recriar a identidade do sujeito social, dá lugar ao sujeito-de-direito, cuja sujeitividade está limitada à possibilidade de dar forma às relações jurídicas (isto é, entre pessoas que agem como trocadores de mercadorias em um mercado que objetiva a acumulação do capital), vistas erroneamente como a matéria trans-natural de toda a existência humana, o que faz com que eles, na maioria das vezes inconscientemente, reproduzam o projeto de sentido da valorização do valor.

Nessa esteira, o projeto echeverriano de descrição da forma social-natural consiste na busca desse elemento geral da constituição da coletividade, o qual é obnubilado, sombreado e parasitado pela forma puramente social do valor, cuja expressão subjetiva (o outro lado da relação econômica) é a da forma jurídica. Portanto, seria impossível aqui reivindicar um direito emancipador: a questão é extinguir e dar fim às dimensões parasitárias da existência dos ciclos de valorização do valor, das quais o fenômeno jurídico faz parte incindível. Essa desapareição do domínio da lógica do sujeito automático do valor, no entanto, não consiste em elaborar um conjunto de regras e receitas sobre *como* reproduzir a existência humana. Pelo contrário, o dinamitar da forma jurídica e da forma-valor (elementos direcionadores das condutas de produção/consumo para a lógica da valorização, culminando em uma “tirania do capital”) não há de nos levar a um lugar paradisíaco, mas sim a um cenário no qual a coletividade-comunidade resgata a sua sujeitividade como possibilidade de eleger as formas de existência coletiva⁴⁷⁵.

do anti-humanismo teórico de sua época: o contexto pós-68 majoritariamente francês, cuja crítica das promessas modernas das luzes teve entre seus principais expoentes nomes como Foucault, Derrida, Bachelard (orientador de Althusser, cumpre lembrar), Deleuze, entre outros.

⁴⁷⁵ Afinal, são com estas precisas palavras que Echeverría finaliza seu ensaio: “el concepto de ‘forma natural’ del discurso de Marx en *El capital* no hace referencia a un modo paradisíaco de existencia del ser humano, del que éste hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista. La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la ‘tiranía del capital’ es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción.” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 196-197). Em seu *Cuestionario sobre lo político*, texto que agrupamos no terceiro conjunto -- o da discussão da distinção entre o político e a política --, Echeverría expressa exatamente a mesma tese: o sujeito social que se reproduz embebido pela lógica do fetichismo mercantil apenas consegue sua subsistência “gracias a la represión de su capacidad política. Su vida podrá ser mejor o peor: nunca será efectivamente suya; nunca se organizara realmente de acuerdo a las necesidades concretas de su perfeccionamiento como entidad comunitaria” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 211-212).

Em outra aproximação com a crítica jurídica soviética, parece-nos interessante pensar que a forma social-natural aparece como uma dimensão radicalmente fundante do existir coletivo e individual, de modo a assumir contornos semelhantes à noção de *cosmovisão* que destacamos anteriormente. Ademais, é possível preencher elementos de sentido dessa categoria com as reflexões de Echeverría, afinal esse modo específico arraigado de inteligir-posicionar-se no mundo consiste em um ato histórico mais geral de adscrição a uma forma previamente eleita de organizar a reprodução por meio do encontro do sistema de capacidades/necessidades⁴⁷⁶ de uma coletividade com a percepção subjetiva e as estratégias necessárias para sobreviver física e simbolicamente dentro dessa forma específica. Com a profusão da forma-mercadoria a todos os objetos práticos que satisfazem necessidades, há uma análoga transformação de todas as relações humanas em relações jurídicas, isto é, relações protagonizadas por sujeitos de direito abstratos cuja existência é subsumida à forma artificial de valorização do valor. Essa generalização é tão radical que faz com que os sujeitos sociais não consigam perceber, em sua vida cotidiana, as contradições entre valor e valor de uso: eles são “feitos de acordo com a forma mercantil dos objetos”, são “construídos, domesticados, no sentido da mercadoria” e, enfim, mostram-se acoplados ao mundo mercantil, de modo a naturalizar a passagem da forma natural à forma de valor como se fosse um mero processo necessário para a reprodução humana em todas as situações históricas discerníveis na realidade (ECHEVERRÍA, 1998a, p. 24). Por isso, encontramos vestígios no texto echeverriano do diagnóstico de que a concepção burguesa de mundo anda de mãos dadas com a cosmovisão jurídica.

Ora, essas constatações são reforçadas quando nos debruçamos também diante do ensaio de interpretação de Benjamin como pensador do valor de uso. O *flâneur* que transita pelos templos mercantis é uma expressão por excelência dessa contradição e representa com propriedade a perda da sujeitricidade no modo de produção de capitalista: ele está inserido em um contexto no qual existe para consumir, no qual é bombardeado com a oferta incessante de valores de uso que pode consumir e desfrutar⁴⁷⁷ (desde que, por certo, tenha em mãos o dinheiro

⁴⁷⁶ Esse argumento já foi delimitado no ponto 2.3.2., além disso, Cf. ECHEVERRÍA, 1998a, p. 17-18.

⁴⁷⁷ Nesse sentido, o comentário de Buck-Morss nos parece dotado de seminal capacidade ilustrativa: “Benjamin escribió: los grandes almacenes son el último refugio del flâneur. Pero la flânerie como una forma de percepción se conserva en la comercialización de las personas y las cosas en la sociedad de masas y en el carácter meramente imaginario de la gratificación que ofrece la publicidad. Si los periódicos de circulación masiva requieren lectores urbanos, las formas más recientes de comunicación masiva han perdido la conexión esencial del flâneur con la ciudad. Fue Adorno quien nos alertó acerca de la actitud del radioescucha que constantemente cambiaba de estación como una forma de flânerie auditiva. En nuestro tiempo la televisión ofrece su modalidad óptica, no ambulatoria. En los Estados Unidos en especial, el formato de los programas de noticias en la televisión se asemeja a la visión fisiognómica impresionista y distraída del flâneur, en tanto las imágenes nos hacen dar la vuelta al

suficiente para acessar esses bens). Assim, sua existência é marcada pela dúvida, pelo tédio e pela ambivalência do que comprar, acossado pela diferença qualitativa das mercadorias oferecidas, mas igualizadas desde uma equiparabilidade universal que se expressa na etiqueta de seu preço (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 53-58).

Aqui, a lógica automática da reprodução de acordo com as demandas do valor cresce exponencialmente, enfraquecendo e mitigando a dimensão político-criativa⁴⁷⁸ do sujeito comunitário: há um paradoxal transbordar dos estímulos aos neurônios sensoriais acompanhado de uma atrofia dos neurônios motores dessa coletividade em seu processo de tentar controlar sua própria história. Nessa esteira, os ensaios sobre a forma social-natural funcionam principalmente⁴⁷⁹ para demonstrar a sujeitricidade perdida pelo sujeito comunitário, ofertando-nos uma categoria que indica a perda da politicidade da existência no capitalismo, relegando-a à dimensão da política institucional -- um autêntico encurtamento das possibilidades semióticas de reivindicar mudanças no processo geral de reprodução concreta da existência em coletividade --, cujos atores principais são sujeitos de direito inseridos como sócios da empresa estado-nação capitalista. Por isso, acreditamos que o argumento apresentado transiciona com naturalidade em direção à discussão dos ensaios sobre a reivindicação de *lo político*.

3.3.3. A politicidade minguada dos proprietários mercantis contra o agora-pleno da revolução: a passagem da forma-valor à forma-jurídica nos ensaios sobre a reivindicação do político

Na terceira agrupação de documentos teóricos, emerge com destaque central a problemática do político como elemento da teoria crítica de Echeverría. Aqui, será possível agrupar alguns ensaios de *El Discurso Crítico de Marx* com a ampla maioria dos textos que compõem o livro *Valor de Uso y Utopía*. Entre eles, há um laço de conexão específico destinado à apreensão da questão estatal e das formas de expressão da politicidade-sujeitricidade imanente que atravessa todo o argumento do filósofo equatoriano-mexicano. Em especial, há uma

mundo. Y en la industria turística, se nos ofrece flânerie en paquetes de dos a cuatro semanas” (BUCK-MORSS, 1995, p. 375).

⁴⁷⁸ Certamente, enfatizamos o elemento da criatividade no não-valor de García Linera, mas ele também está presente no pensamento do autor de *Valor de Uso y Utopía*. De um lado, Echeverría não vacila em defender que essa sua percepção é amparada na própria obra benjaminiana: “la insistencia en la idea de que el significar humano no es sólo comunicación/interpretación de mensajes sino siempre historia de sí mismo, proviene, formulada en términos de la mística judía, de W. Benjamin” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 190). De outro, sublinha a importância do “imaginar, es decir, negar y trascender la ‘forma’ dada mediante la composición de otra posible” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 193).

⁴⁷⁹ Certamente, poderíamos buscar nos textos elementos apresentados anteriormente, tal como a centralidade do contrato de intercâmbio entre trabalhadores e capitalistas (Cf. ECHEVERRÍA, 1998a, p. 27-28, 34-37), mas, no conjunto de ensaios selecionado, esses argumentos assumem um papel acessório e são melhor desenvolvidos na discussão da crítica da economia política, por exemplo.

contraposição da construção da autarquia comunitária como uma categoria atrelada a um reivindicar do político ao mitigamento dessa autarquia por meio da disseminação da lógica de valorização do valor, traduzida, no âmbito da politicidade, na redução da capacidade de definir o rumo de reprodução do sujeito social aos estreitos marcos d'*a política*.

Em nossa interpretação, a categoria de política (no feminino⁴⁸⁰, como noção de política institucional, operacionalizada apenas por funcionários especializados e destacados para a realização da função política⁴⁸¹) em Echeverría expressa a subsunção da autarquia coletiva de *lo político* ao que até agora chamamos também de *cosmovisão jurídica*, e que, nos textos a seguir, abre ainda maiores possibilidades de diálogo⁴⁸². Isso será perceptível quando notarmos que uma série de categorias atreladas a essa atenuação do político (estado-nação, política reformista, violência impessoal) são passíveis de aproximação de uma série de reflexões já consolidadas na crítica marxista do direito, em especial a partir da associação da visão jurídica de mundo aos postulados do socialismo reformista, cujo cerne de existência conecta-se à incapacidade de superar as formas burguesas de atuar politicamente.

Ora, aqui a noção de especialização, e de sua diferenciação-separação entre política e religião (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 79-80), é central para uma crítica marxista do direito --

⁴⁸⁰ Raquel Gutiérrez Aguilar, importante intérprete do legado echeverriano e que o utiliza criativamente em conexão com discussões feministas latino-americanas sobre *lo común*, inspira-se na distinção política-político, mas inverte os pólos utilizados por Echeverría, fazendo com que a política no feminino opere como a chave para ilustrar essa grande política mais preocupada com a reprodução mais ampla da socialidade (GUTIÉRREZ AGUILAR; TRUJILLO; LINSALATA, 2017). Fica registrada, inclusive, sua obra como outra interessante possibilidade para “someter a crítica las vigas maestras del sentido común de lo político y la política de la modernidad capitalista y la centralidad masculino-dominante de su noción de ‘individuo’ plenamente funcional al dispositivo ‘ciudadano’”, abrindo espaços de convergência com a crítica das categorias jurídicas (GUTIÉRREZ AGUILAR; TRUJILLO; LINSALATA, 2017, p. 412).

⁴⁸¹ Nesse caso, estamos diante de uma “obnubilación del discurso moderno”, que desvaloriza o papel do político na cotidianidade, reivindicando apenas “la política pura, constituida por el conjunto de actividades propias de la ‘clase política’, centradas en torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del estado, aquel en que la sociedad existe en tanto que sociedad exclusivamente ‘política’” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 79-80). Não à toa, um dos pressupostos do exercício da dimensão política na modernidade é o de que “el escenario de la gestión política se concentra en el aparato de estado” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 134). Por isso, mais uma vez, temos a redução de um elemento trans-natural a uma dimensão estreitamente moderna: a do estado-nação e a sua institucionalidade específica atrelada a um corpo de funcionários especializados.

⁴⁸² Por exemplo, é muito interessante como, em sua conferência sobre Nietzsche, Echeverría faz menção a “otro discurso contemporáneo, de igual grado de radicalidad en su cuestionamiento, pero de orden menos religioso y más político, el discurso del comunismo”, que percebe a dessacralização e a “morte de deus” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 25-26). De novo, somos remetidos à cosmovisão e à situação específica de fim da cosmovisão teológica -- ilustrada pela aguda proclamação da morte de deus por Nietzsche e, segundo o filósofo equatoriano-mexicano, também internalizada pelo discurso comunista --, a qual é substituída pela cosmovisão jurídica de mundo e que há de desembocar naquilo que o próprio Benjamin chamaria de *capitalismo como religião* (Cf. BENJAMIN, 2013). Em reflexão sobre a modernidade, o filósofo equatoriano-mexicano avança em uma dedução semelhante: “El mundo moderno es muy religioso, con una gran fe. La fe en el capital. Antes creíamos en cualquiera de las versiones de dios monoteísta, ahora tenemos a este Dios frío e imperceptible, pero dominante. Todo el que pretenda decir algo en contra es un loco” (ECHEVERRÍA, 2011d, p. 799).

mesmo para reflexões não pachukanianas⁴⁸³ --, uma vez que um dos argumentos levantados por Pachukanis, mas razoavelmente obscurecido por seus intérpretes, sobre a necessidade de compreender a especificidade do jurídico está atrelado ao surgimento e consolidação de um complexo de profissões específicas destinadas a resolver juridicamente todos os litígios e discussões que surgem no seio da sociedade⁴⁸⁴. Desse modo, toda a plurívoca origem de tensões, desejos e desencontros entre as pessoas passa a ser interpretada, tematizada e julgada desde a lógica da forma jurídica: aquela que focaliza as pessoas como sujeitos de direito livres e iguais para trocar mercadorias de valores equivalentes. Em seu texto, Echeverría está evocando justamente o mesmo processo, mas desde a visão da politicidade comunitária que é diminuída, abstraída e paralisada, para, enfim, ser substituída por uma politicidade institucional atrelada à gestão técnica das condições necessárias para continuar o processo de acumulação capitalista.

Assim, desde as marcas do filósofo equatoriano-mexicano, regressamos ao tema da paralisia da subjetividade do sujeito social⁴⁸⁵ diante do processo de substituição da capacidade comunitária de decidir as formas de reprodução da vida pela estreita política da troca de mercadorias equivalentes e, mais especificamente, pela política mercantil-capitalista de realizar essa troca de equivalências em condições que propiciam a acumulação do capital, a valorização

⁴⁸³ Pode-se dar destaque à tradição lukácsiana como outra vertente do marxismo que põe ênfase na criação da figura especializada do jurista para começar a falar em uma esfera jurídica propriamente dita. Cabe apontar, por exemplo, que, para Lukács, o grande salto qualitativo que diferencia o direito dos costumes, da moral e da tradição dá-se no momento em que a regulação jurídica passa a “requerer um complexo social específico”, que, agora, é “conscientemente reproduzido por um corpo de especialistas” (LESSA, 2010, p. 117). Na mesma linha, Sartori indica que “sem uma ‘divisão do trabalho de tipo próprio’ não se pode propriamente falar de uma esfera do ser social que explicita a especificidade do Direito. Este último, na antiguidade, colocar-se-ia enquanto ‘portador’ e ‘centro espiritual’ da atividade humana, não tanto devido a sua especificidade, mas devido à sua indistinção quanto às esferas da ética e da moral, as quais, modernamente, enquanto esferas do ser social, separar-se-iam de modo claro do Direito e da ‘divisão do trabalho de tipo próprio’ deste” (SARTORI, 2016, p. 221).

⁴⁸⁴ Eis como indício a manifestação de Pachukanis sobre o funcionamento do direito a partir da “casta” dos juristas: “quando a relação econômica se realiza no mesmo momento que a jurídica, para o participante dessa relação, que é atual, na esmagadora maioria das vezes, isso se dá justamente pelo aspecto econômico; o jurídico nesse momento permanece em segundo plano [на заднем плане - no plano de trás, ao fundo] e aparece [выступает наружу - aparece para fora, exteriormente] com todas as suas definições [со всей своей определенностью - com toda a sua determinabilidade] apenas em casos especiais, excepcionais (processos, litígios jurídicos). Por outro lado, o detentor do ‘momento jurídico’ no estágio de sua atividade em geral é membro de uma casta especial (juristas, juízes)” (PACHUKANIS, 2017a, PACHUKANIS, 1988, p. 25, [PACHUKANIS, 1980b, p. 52]).

⁴⁸⁵ A “reproducción social mediante el mercado se distingue esencialmente de una reproducción social en la que la riqueza circula directamente, en función de las necesidades y las capacidades de un sujeto social orgánico o comunitario”. Nesse cenário, a experiência orgânico-comunitária é marcada pela “presencia efectiva de lo político en el sujeto” cuja reprodução da riqueza concreta “refleja la autodeterminación del sujeto social como proceso en el que éste se da a sí mismo una forma”. Quando o mercado centraliza e organiza esse processo de reprodução, todavia, há “la suspensión de la autarquía política del sujeto, la subordinación de su capacidad de autodefinirse prácticamente” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 211). Esse diagnóstico ressurgue em outros momentos: “el progreso capitalista de las fuerzas productivas implica necesariamente una destrucción del sujeto social y de la naturaleza” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 212).

do valor e o produtivismo sem limites, culminando na “cosificación de la función totalizadora de la socialidad del sujeto”, isto é, o político aparece subsumido às exigências de manifestar-se por meio de coisas, de mercadorias (ECHEVERRÍA, 1986, p. 211). Estamos diante, portanto, de uma “politicidade espontânea da mercadoria-capital”, que é, por essência, uma “politicidade parasitária”⁴⁸⁶ a qual Echeverría não hesita em atar à profusão de relações de exploração que se expressam como “relación de intercambio de equivalentes entre individuos sociales iguales, entre propietarios privados de mercancías”. Trata-se de um cenário que não é mera ilusão, enganação ou manipulação da consciência política dos trabalhadores, mas sim um “intrincado mecanismo de mixtificación real”, isto é, um processo real de conversão ou transfiguração das relações de exploração em relações de igualdade⁴⁸⁷ (ECHEVERRÍA, 1986, p. 215-216).

Se repararmos com cuidado, perceberemos que a problemática da forma é um flanco de análise adotado por Echeverría em seu discurso. Faz uso, por exemplo, da contraposição forma-substância para discernir o político como capacidade constitutiva de eleger a forma específica e diversa que há de adotar a substância vida humana (Cf. ECHEVERRÍA, 1998b, p. 77-78). Além disso, a descrição dessa sujeitividade sonogada não aparece apenas de maneira abstrata, mas também dentro de um tema específico: o da questão nacional. Nessa esteira, contrapõe duas dicotomias basilares dentro desse tema: a distinção entre nação natural e Estado-nação, de um lado; e a contraposição entre a nação como sociedade empresarial de proprietários mercantis e a como conjunto de produtores-consumidores de horizonte potencialmente anticapitalista porque preocupado com a gestão da riqueza concreta desde a garantia de valores de uso para a comunidade.

Desde a primeira dicotomia, temos uma distinção categorial entre a nação natural como uma substância trans-histórica que faz referência a um amplo horizonte de possibilidades de organizações comunitárias destinado a realizar diversas formas de produção/consumo de valores de uso (categoria que compartilha diversas afinidades com a própria noção de sujeito social⁴⁸⁸ levantada pelo filósofo marxista equatoriano-mexicano e com a interpretação marxista

⁴⁸⁶ Rememore-se que aqui Echeverría (1986, p. 216) usa essa metáfora justamente para expressar que a politicidade mercantil-capitalista “vive de la represión o desvitalización (no de la muerte) de la politicidad básica del sujeto social”.

⁴⁸⁷ Aqui, Echeverría parece coincidir com a interpretação de Pachukanis (2017a) sobre as categorias jurídicas fundamentais: quando se fala em liberdade, igualdade e equivalência das trocas na jurisprudência, não se trata de mera invenção que surgiu na cabeça dos juristas para enganar as massas trabalhadoras e esconder delas sua realidade de exploração e opressão. Essas categorias são abstrações reais que têm efeitos concretos na vida cotidiana das pessoas e expressam o movimento de modificações materiais que se dão no seio do sistema mais amplo de relações de produção e circulação de bens e produtos.

⁴⁸⁸ Cumpre indicar que Echeverría conecta as multiformes aparições de uma “resistencia anticapitalista espontánea del sujeto” à “concreción histórico-cultural del sujeto social, de lo que tenemos que llamar su ‘nacionalidad natural’” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 217-219).

das comunidades de povos originários cuja organização coletiva é não-capitalista⁴⁸⁹) e o estado-nação capitalista como uma forma capitalista específica adotada por essa nação natural, o que implica, enfim, a subsunção dessa substância aos desmandos e demandas da lógica da valorização do valor⁴⁹⁰ por meio da disseminação da troca de mercadorias, cindindo a experiência de conectar-se coletivamente às esferas da sociedade civil e da sociedade política.

Quando diante da segunda contraposição, destacam-se dois modos de existência radicalmente distintos da entidade nacional: de um lado, temos a nação em sua dimensão burguesa-mercantil, como uma “sociedad de propietarios privados comprometidos en la empresa de mantener un estado capaz de garantizarles el incremento de sus capitales”; de outro, lidamos com a nação como “conjunto de los productores-consumidores de la riqueza concreta en tanto que conglomerado social que es doble y conflictivamente anticapitalista” porque, desde a herança da socialidade do estado-nação burguês, busca inserir transformações radicais em seu modo de ser (ECHEVERRÍA, 1986, p. 178). Echeverría nos dá indícios de uma complexa interação entre passado e presente na sua concepção anticapitalista de transformação social, uma vez que ela exige recuperar a comunitariedade perdida pelo colonialismo que inseriu violentamente a lógica mercantil nos territórios periféricos (o que chama de resistência do código pré-capitalista passado) e aproveitar os horizontes de possibilidade abertos pela modernidade (a resistência do futuro) (ECHEVERRÍA, 1986).

Parece-nos interessante, de todo modo, verticalizar a discussão sobre o estado burguês na leitura echeverriana, especialmente porque ela é capaz de já nos abrir eixos de aproximação entre a forma política e a forma jurídica. Em seu principal ensaio sobre o tema, menciona uma “enajenación de lo nacional”, que consiste precisamente na subsunção da substância da nação

⁴⁸⁹ Cumpre lembrar que Echeverría foi um importante divulgador da obra de Rosa Luxemburgo no México e que esta, em seu seminal *A acumulação do capital* (LUXEMBURGO, 1970), dá grande peso à atividade de acumulação originária do capitalismo contra as comunidades não-capitalistas na periferia do mundo. A menção à ideia de naturalidade feita por ela ocorre diretamente no capítulo XXVII de sua obra, denominado *A luta contra a economia natural*. Por certo, a origem dessa noção está já na própria categoria de forma natural empregada por Marx, mas é em Rosa Luxemburgo que provavelmente encontraremos a conexão desse debate com as questões do colonialismo, do imperialismo e da questão nacional, permitindo-nos, portanto, sondar em bases mais sólidas o sentido que há em mencionar uma *nação natural*. Não esqueçamos que, quando Pachukanis fala de economia doméstica contra a economia capitalista, há um envolvimento dentro de todo esse longo contexto de debates.

⁴⁹⁰ Em sua delimitação de categorias, “la sustancia de la nación” é descrita como “el sujeto social en tanto que defensor concreto de su politicidad subjetiva” que congrega um “conjunto de formas de comportamiento social anticapalista” que “contribuye al esbozo de una vida futura comunitaria” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 194). Assim, “la Nación de hecho, Nación burguesa o Nación del Estado es la refuncionalización que invierte el sentido de la ‘nación natural’”. “El Estado vive de y para la conversión de la ‘nación natural’ en Nación ‘real’; de y para la inversión de la resistencia anticapitalista del sujeto social -- fundamentalmente obrero -- en impulso pro-capitalista. La ‘nación natural’ es la sustancia que, invertida, adquiere la forma de Nación de Estado. Es por ello que todo lo que es fluidez, inestabilidad, conflicto, autonegación, en la nación real, se transfigura en rigidez, permanencia, armonía, autoafirmación incuestionable, en la Nación que el fetiche estatalizado levanta y al servicio de la cual pretende estar” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 217-221).

natural à profusão e generalização das relações de exploração, culminando na obediência dos membros do estado (e aqui o estado moderno é indissociavelmente atrelado às formas sociais do valor⁴⁹¹) a um projeto alheio: o do produtivismo desenfreado da nação estabelecida pelo capital. Isso implica não apenas o amordaçamento e a mutilação da subjetividade comunitária, mas também uma constante ação de modelagem e repressão da cotidianidade produtivo-consuntiva em direção às condições necessárias para garantir o “cambiar de manos” das mercadorias, o processo de valorização do valor e, enfim, “la expansión de la mercancía-capital” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 188-192). A própria noção originária do estado-nação moderno, por exemplo, estaria amparada na capacidade monopólica de controlar um corpo natural-comunitário que congrega o território e a força de trabalho de modo a propiciar o ambiente necessário para a circulação eficiente de mercadorias tanto dentro do território nacional quanto entre nações diferentes⁴⁹². Daqui, podemos delinear um profundo campo de diálogo a se abrir, por exemplo, com a crítica marxista do direito internacional, segundo a qual a subjetividade jurídica dos estados-nação é indissociável do panorama mais geral de expansão do modo capitalista de produzir, distribuir e consumir mercadorias, uma vez que essa construção abstrata ampara a reprodução em escala internacional do ciclo de acumulação do capital⁴⁹³.

⁴⁹¹ Perceba-se, no trecho a seguir, como o texto de Echeverría já desenvolve noções próximas do chamado debate da derivação do estado, que ainda hoje são recebidos no Brasil como profundas inovações teóricas: “más que una institución consolidada o un aparato estable de dominio”, o estado moderno “es el proceso incesante mediante el cual la institucionalización y la dominación generada por la sociedad mercantil, civil o burguesa adoptan y rechazan las diferentes versiones posibles que se adecúan a su función. La empresa Estado es la actividad coordinada de una masa históricamente particularizada de propietarios privados que, sobre el territorio común de sus propiedades, organiza todo el conjunto de sus comportamientos productivos y consuntivos -- reprimiendo unos, fomentando otros, mediante instituciones y aparatos heredados o creados *ad hoc* -- de acuerdo a un proyecto y una finalidad peculiares; actividad que defiende violentamente tal organización contra sectores no integrables de esa misma masa de propietarios privados y contra las actividades estatales concurrentes que se le oponen desde el exterior” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 191-192). Reitere-se: o estado é um processo (logo, não é uma coisa estática, nem substância a-histórica) de institucionalização (dimensão do consenso) e dominação (remetendo-nos à repressão e à coerção), é uma atividade coordenada de proprietários privados (remetendo-nos à subjetividade jurídica e não à subjetividade autárquica e comunitária) que busca organizar e moldar (remetendo-nos à discussão da coerção da forma) o conjunto dos comportamentos produtivos/consuntivos (dimensão transnatural da forma social-natural como sistema de capacidades de produção e necessidades de consumo) ao projeto da valorização do valor.

⁴⁹² Em seu ensaio sobre a violência do estado autoritário ou neoliberal do período monopólico do capitalismo, Echeverría introduz da seguinte maneira a existência prévia do estado-nação situado no contexto anterior da livre concorrência: “La disposición monopólica sobre un cuerpo comunitario (fuerza de trabajo) y un cuerpo natural (territorio) fue la base de la soberanía del estado nacional en los tiempos de la esfera de la circulación mercantil aún no manipulada, en la época de la competencia inter-nacional efectiva” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 104-105).

⁴⁹³ Destaquemos, por exemplo, a constatação echeverriana de que “la desigualdad y la lucha competitiva entre las distintas unidades particulares, ‘nacionales’, de capitalismo” contribuem no “modo como la sociedad mundial es constituida por la reproducción de su riqueza como capital” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 168). No mesmo sentido, Cf. MIÉVILLE, 2005, KNOX, 2009, PAZELLO; SOARES, 2020b.

Nesse sentido, a modernidade capitalista instila uma terceira noção de sujeito que não se ampara apenas na dimensão privada do proprietário de mercadorias ou na dimensão jurídica do estado-nação como subjetividade atômica das relações internacionais, mas também no aspecto público, individual e intranacional que acompanha essas duas percepções: a do trabalhador também como cidadão cuja politicidade está reduzida à sua forma específica de subsistir como uma espécie de “sócio” dentro da sociedade empresarial expressa no estado nacional⁴⁹⁴. Dentro desse cenário, há uma “solidariedade supraclassista” entre trabalhadores e capitalistas, para além do mero acordo imediato de compra e venda da força de trabalho, cujo centro de gravidade reside justamente no reconhecer-se socialmente como mútuos proprietários de mercadorias e sócios de um estado nacional específico⁴⁹⁵.

Essa construção e aceitação acrítica da forma do estado nacional, além de sua confusão com a substância mesma da nação natural -- que implica uma autêntica inversão entre sujeito e predicado --, culmina em outro tema central dos ensaios políticos de Echeverría: a crítica do reformismo e da redução da organização proletária às demandas *meramente* econômicas por melhores salários ou condições de trabalho, isto é, às exigências por repactuar, como compradores-vendedores iguais ou como cidadãos igualmente inseridos na mesma empresa-estado, as condições da exploração, sem colocar a relação de assalariamento, a lógica de valorização do valor e a produção de mais-valor em xeque⁴⁹⁶. Mais uma vez, as possibilidades

⁴⁹⁴ Esse diagnóstico encontra-se delineado também no clássico ensaio *Quince tesis sobre modernidad y capitalismo*, de 1989: “la situación que socializa a los individuos trabajadores en tanto que propietarios privados les impone una identidad de ‘dos caras’: la de ‘ciudadanos’ en la empresa histórica llamada Estado nacional -- miembros de una comunidad a la que pertenecen sin diferencias jerárquicas-- y la de ‘burgueses’ en una vida económica compartida --socios de una empresa de acumulación de capital a la que sólo pueden pertenecer en calidad de miembros inferiores de la misma-- [...] Y es justamente el contrato de compra/venta de la mercancía fuerza de trabajo --acto paradigmático, cuyo sentido se repite por todas partes en el gran edificio de la intersubjetividad moderna-- el dispositivo en virtud del cual el individuo trabajador se salva y se condena” (ECHEVERRÍA, 1989).

⁴⁹⁵ Em sua apresentação às obras escolhidas de Rosa Luxemburgo, Echeverría levanta a seguinte tese: “el capitalismo adjudica a los individuos sociales un segundo nivel de identidad social: el que los determina al margen de la definición clasista, como miembros de alguna de las unidades particulares, los estados nacionales en que el capitalismo debe diferenciar su funcionamiento”. Aqui, “múltiples conglomerados que reúnen indistintamente a capitalistas y proletarios se oponen entre sí como totalidades económicas nacionales de intereses diferentes y concurrentes”. Essa é outra face do processo de obtenção da “‘complicidad’ que mantienen los proletarios con su ‘esclavitud’ al aceptar como posible y válido el intercambio que ellos, en tanto que propietarios privados, hacen de su mercancía fuerza de trabajo con la mercancía medios de subsistencia de los propietarios privados capitalistas” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 167).

⁴⁹⁶ De acordo com Echeverría, apoiado em Luxemburgo, a escravidão moderna do assalariamento se apoia no fato de que todo o trabalho gerado e arquitetado em prol do patrão, incluindo-se aí todo labor não-pago, aparece como devidamente remunerado. Isso permite um processo de obtenção de certa cumplicidade dos explorados, a qual se expressa principalmente na redução de toda sua luta às reivindicações meramente econômicas: “su lucha clasista se reduce de esta forma a la de un conjunto de propietarios-vendedores de mercancía, la mercancía fuerza de trabajo, contra el conjunto de propietarios-compradores de ella, que, dentro del estado de derecho burgués y sirviéndose de él, exigen el precio real de su mercancía (salario igual a la parte ‘necesaria’ del valor producido), defienden la verdadera magnitud del valor de la misma [...] y la protegen de un mal uso que la desgaste

de tradutibilidade entre o econômico e o jurídico aparecem com força: poderíamos, inclusive, reler toda a ampla discussão de início do século XX⁴⁹⁷ entre o movimento socialista internacional sobre as distinções entre luta política e econômica associando, enfim, as posições reformistas a uma cosmovisão seduzida pelo discurso jurdicista -- exaltadora da “situación de igualdad de los individuos (capitalistas o propietarios) ante el Estado” -- que controla, limita e imobiliza as possibilidades de transformação social inscritas no seio das demandas do movimento proletário, cujo horizonte de mudança anseia por uma recuperação do “sujeto comunitario autárquico del proceso de vida social”⁴⁹⁸ (ECHEVERRÍA, 1986, p. 154).

Aqui, podemos ingressar em um elemento fulcral da leitura que Echeverría faz do processo de exploração e de dominação capitalista como um todo: este opera a partir de uma dinâmica que impessoaliza a violência -- em especial a violência fundamental da subsunção do criar/desfrutar de valores de uso à lógica de valorização do valor⁴⁹⁹ --, esconde-a e mistifica-a na vida cotidiana. Por isso, sua leitura do estado exige a rememoração de que a sua dominação não opera apenas a partir da violência explícita, mas também por meio de mecanismos de dissuasão, de convencimento dos explorados, bem como da instilação da percepção de que, na

excesivamente” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 166). É impossível deixar de notar que essa descrição já nos abre diálogos com a conexão entre a subjetividade jurídica, as formas de luta meramente dentro do direito e o reformismo criticado tanto por Echeverría quanto por Rosa Luxemburgo.

⁴⁹⁷ Por certo, em Echeverría o texto principal a ser comentado é o clássico *Reforma social ou revolução?*, de Rosa Luxemburgo, mas a discussão sobre a distinção entre luta política e luta econômica nos remete imediatamente à intervenção de Lênin contra a corrente do economismo presente em seu *Que fazer?* (LÊNIN, 2020). Certamente, o marxista equatoriano-mexicano escreve sobre Luxemburgo consciente dessa discussão e sua intenção é a de desfazer preconceitos caricaturais, em especial o de que a comunista polaca-alemã seria uma espontaneísta crente de que a luta econômica conduziria pacificamente à revolução social. Inclusive, há que se dizer que, mesmo no debate específico feito por Lênin, havia em realidade uma concordância geral no movimento social-democrata acerca da importância de ir para além da luta econômica, um postulado que já era levantado pelo próprio “renegado” Kautsky, que seria criticado por Lênin justamente por adotar posições legalistas quando interpretou a Revolução Bolchevique de 1917 (Cf. LIH, 2008; KRITCHEVSKY, 1899). Para uma análise que lê as respostas de Lênin a Kautsky desde a crítica marxista ao direito, Cf. PAZELLO, 2014a, p. 259-260.

⁴⁹⁸ Em sua apresentação da obra de Rosa Luxemburgo, Echeverría opõe justamente o horizonte da autarquia comunitária à unidade entre as concepções, que chamamos de *jurídicas*, da democracia econômica e da democracia política do estado burguês: “La democracia económica que pueden alcanzar los sindicatos -- por lo demás, en una interminable tarea de Sísifo -- no puede ir más allá de la generalización del respecto de los capitalistas por el valor real de la fuerza de trabajo obrera, siempre como simple mercancía y por el tiempo que ella necesita para su reproducción ‘normal’. No puede convertirlos en el sujeto comunitario autárquico del proceso de vida social. Y la democracia política que se puede alcanzar en su parlamento no puede ser más que la situación de igualdad de los individuos (capitalistas o propietarios) ante el Estado, pero ante un Estado que es la institucionalización de la violencia de toda la clase capitalista al defender y desarrollar sus privilegios económicos” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 154).

⁴⁹⁹ “La violencia fundamental en la época de modernidad capitalista -- aquella en que se apoyan todas las otras, heredadas, reactivadas o inventadas -- es la que resuelve día a día la contradicción que hay entre la coherencia ‘natural’ del mundo de la vida, la ‘lógica’ del valor de uso, y la coherencia capitalista del mismo, la ‘lógica’ de valorización del valor [...]. Es la violencia represiva elemental que no permite que lo que en los objetos del mundo hay de creación, por un lado, y de promesa de disfrute, por otro, se realice efectivamente, si no es como soporte o pretexto de la valorización del valor” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 114).

modernidade, imperam a paz e a harmonia mesmo nos rincões das mais radicais extrações de mais-valor⁵⁰⁰.

Trata-se, a rigor, de uma violência, amparada na dimensão impessoal (lembremos que Stutchka já tinha enfatizado essa questão justamente desde a perspectiva da exploração do trabalhador) da dominação do capital: o operário reconhece-se como pessoa livre, mas não tem as condições concretas necessárias para controlar as suas próprias decisões e, em especial, a possibilidade de dirigir suas forças vitais e criativas para o trabalho ou empreitada que deseja⁵⁰¹. Nesse sentido, é possível a aproximação com a crítica marxista do direito não apenas desde a referência ao jurista letão, mas também desde as reflexões contemporâneas de um Bilharinho Naves, para o qual o centro explicativo das peculiaridades da exploração burguesa consiste justamente na capacidade de envolver a expropriação do trabalho não pago com as vestes de relações jurídicas entre sujeitos de direito⁵⁰². Em Echeverría, esse processo aprofunda-se ainda

⁵⁰⁰ Em um ensaio publicado na revista *Cuadernos Políticos*, Echeverría desenvolveu de maneira aprofundada suas reflexões sobre as peculiaridades modernas da violência: “la creación de la zona pacificada (el simulacro de paz interna generalizada) sólo puede darse, por lo tanto, cuando --además de los aparatos de represión-- aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de autobloqueo de la respuesta violenta a la que están siendo provocados sistemáticamente. Gracias a él, la violencia de los explotadores no sólo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados. La consistencia y la función de este dispositivo son justamente lo que distingue a la vigencia de la paz social en la modernidad capitalista de otros modos de vigencia de la misma, conocidos de antes o todavía por conocer. [...] Al contrario de los tiempos premodernos, cuando incluso las relaciones interindividuales armónicas (de voluntades coincidentes) estaban bajo el signo de la violencia, en los tiempos modernos incluso las relaciones interindividuales violentas se encuentran bajo el signo de la armonía” (ECHEVERRÍA, 1989). É comum na literatura marxista atribuir a Gramsci o pioneirismo da interpretação da dominação com síntese entre coerção e consenso, mas, para os fins de nossa pesquisa, é interessante indicar que podemos encontrar essa discussão em nomes da crítica jurídica soviética revolucionária e, especialmente, em Stutchka. Para tanto, Cf. SOARES, 2017; SOARES; PAZELLO, 2023.

⁵⁰¹ “El esclavo antiguo podía decir: ‘En verdad soy esclavo, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera’. [...] A la inversa, el ‘esclavo’ moderno dice: ‘En verdad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera’. La violencia implícita en su situación está borrada, es imperceptible: su voluntad de disponer de sí mismo es inviolable, sólo que el ejercicio pleno de la misma (no venderse como ‘fuerza de trabajo’, por ejemplo) requiere de ciertas circunstancias propicias que no siempre están dadas. Aquí el ‘amo’, el capital, es en principio impersonal --no reacciona al valor de uso ni a la ‘forma natural’ de la vida-- y en esa medida no depende del ‘esclavo’ ni necesita entenderse con él; prosigue el cumplimiento de su ‘capricho’ (la autovalorización) sin tener que compensar nada ni explicar nada ante nadie (ECHEVERRÍA, 1989). Aquí, Echeverría parece replicar conscientemente o Marx d’*O Capital*, que é a mesma fonte inspiradora para Stutchka: “O escravo romano estava preso por grilhões a seu proprietário; o assalariado o está por fios invisíveis. Sua aparência de independência é mantida pela mudança constante dos padrões individuais e pela *fictione juris* do contrato. [...] Na realidade, o trabalhador pertence ao capital ainda antes de vender-se ao capitalista. Sua servidão econômica é a um só tempo mediada e escondida pela renovação periódica de sua venda de si mesmo, pela mudança de seus padrões individuais e pela oscilação do preço de mercado do trabalho” (MARX, 2013, I, 1, cap. 21, p. 790 e 795).

⁵⁰² Eis uma das perguntas centrais que assume em sua pesquisa sobre as relações entre direito e capitalismo: “por que a relação que envolve o escravo e o seu senhor não exige mediação jurídica e, ao inverso, a relação entre o trabalhador assalariado e o capitalista não pode dar-se senão juridicamente?” (KASHIURA JR.; NAVES, 2011). Sua resposta seguirá, então, esta linha: “o que é o específico do direito, seu elemento irreduzível, é a equivalência subjetiva como forma abstrata e universal do indivíduo autônomo quando o trabalho é subsumido realmente ao capital”. Ou seja, “em Marx o direito é essa forma social *sui generis*, a forma da equivalência subjetiva autônoma”, o que exige defender uma “sentença resolutamente antinormativista: só há direito em uma relação de equivalência na qual os homens estão reduzidos a uma mesma unidade comum de medida em decorrência de sua subordinação

mais com a passagem do que chama de “política neo-liberal”⁵⁰³, que traz como traço fundamental a tradução e conversão de todos os conflitos da existência humana (uma plurívoca e infindável diversidade de formas, poderíamos adicionar inspirados no próprio autor) em conflitos de ordem econômica, sustentados no “cumplimiento de las leyes mercantiles del intercambio por equivalencia”⁵⁰⁴ (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 98).

Dentro desse cenário, repete-se a célebre fórmula weberiana de que o estado apresenta-se como detentor do monopólio da violência legítima, o único capaz de “resolver conflictos conforme a derecho” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 95). Com isso, sua atividade explícita de violência pode aparecer como algo apenas eventual (um estado de exceção ocasional⁵⁰⁵), quando o que impera cotidianamente é aquela ameaça de morrer por inanição se não vender sua força de trabalho e inseri-la no processo geral de acumulação de capital por meio da extração de mais-valor (eis o retorno da centralidade na garantia e proteção da relação jurídica entre trabalhador e capitalista)⁵⁰⁶.

No campo da aparência, expressa-se apenas o poder econômico assentado na lógica da oferta e demanda mercantis, ou seja, tão somente, a dominação que passa a ser apreendida em

real ao capital”. Logo, “toda relação em que a equivalência não existe ou se encontra em posição subordinada, é uma relação de natureza não jurídica, uma relação de poder” (NAVES, 2014, p. 68 e 87).

⁵⁰³ Cumpre lembrar que, aqui, Echeverría ainda trabalha com uma categoria que estava se formando no contexto intelectual latino-americano. Se, em alguns momentos, ele parece replicar o senso comum da época (de que o neoliberalismo seria o desaparecimento do estado de bem-estar social e a redução do papel estatal à pura repressão e garantia do processo de produção e circulação de mercadorias capitalistas [tal como em ANDERSON, 1995]); por outro lado, não deixa de abrir interessantes espaços de interlocução com a radicalidade do projeto moderno na constituição da cosmovisão de todas as pessoas, tornadas sujeitos de direito que trocam mercadorias em um contexto que lhes impõe também a internalização de “una ascesis productivista, un *éthos* característico” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 115). Aqui, o filósofo equatoriano-mexicano parece dar pistas para uma interpretação do neoliberalismo como uma racionalidade específica da modernidade, tal como nas recentes e bem recebidas interpretações de Laval e Dardot (2016) ou Brown (2015). Para um comentário nosso que tenta sintetizar essas contribuições sem se afastar do legado marxista, Cf. FERREIRA, 2019, p. 74-80.

⁵⁰⁴ Segue aqui a versão extendida do argumento echeverriano sobre a política neoliberal: “según ella, el triunfo de la sociedad ‘justa’ y el advenimiento de la ‘paz perpetua’ no dependen de ningún acto voluntario de la sociedad como ‘comunidad natural’ o como ‘comunidad política’ sino exclusivamente de la velocidad con que la ‘sociedad burguesa’, sirviéndose de su supraestructura estatal, sea capaz de ‘civilizar’ y modernizar, es decir, de traducir y convertir en conflictos de orden económico, todos los conflictos que puedan presentarse en la vida humana. Una ‘mano oculta’, la del cumplimiento de las leyes mercantiles del intercambio por equivalencia, repartiría por sí sola, espontáneamente y de manera impecablemente justa, la felicidad, y lo haría de acuerdo a los merecimientos de cada quien” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 98).

⁵⁰⁵ A própria violência do estado de exceção aparece como “la suspensión temporal de la vigencia del estado de derecho”, que é, para a racionalidade moderna, “el mejor estado político posible”. A história moderna apresenta-se como uma normalidade pacífica cujas falhas acessórias e eventuais se materializam no estado de exceção, mas “para los explotados [...] todo lo que es normal es estado de excepción, para ellos el mundo está al revés” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 146).

⁵⁰⁶ Aqui, a modernidade capitalista ameaça o trabalhador a perder seu direito de existência (“la modernidad capitalista tuvo que velar [...] por que el conjunto de los trabajadores esté siempre acosado por la amenaza del desempleo o el mal empleo, es decir, siempre en trance de perder su derecho a la existencia” [ECHEVERRÍA, 1998b, p. 113]) se não se adequar à “producción sistemática de ese plusvalor mediante la compra-venta de la fuerza de trabajo de los trabajadores y la extracción directa del plusvalor” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 113).

termos jurídicos, mesmo que acompanhada das mais injustas e violentas situações de competição pelo acesso aos valores de uso capazes de reproduzir a vida. Tudo isso, enfim, queda subsumido à garantia da “integridad y la pureza del intercambio mercantil”⁵⁰⁷ (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 99). Poderíamos acompanhar Echeverría em seus esforços de exposição da peculiaridade do estado neo-liberal autoritário⁵⁰⁸, mas, para nossas perguntas de pesquisa, é mais interessante rememorar que sua descrição da violência do estado moderno está profundamente atrelada a essa dimensão de apresentar-se impessoalmente como a garantia justa e harmônica do igualmente justo e harmônico campo da troca de mercadorias equivalentes, o que, enfim, culmina em uma radicalização da perda de sujeitividade que já mencionamos recorrentemente acima: reduzidos a sujeitos de direito que trocam mercadorias, os membros do sujeito social estão fadados a reproduzir uma “não-política”, a do ciclo de valorização do valor⁵⁰⁹.

Mas qual seria o horizonte possível de superação desse disseminar da não-politicidade e da perda de autarquia do sujeito social dentro do contexto da modernidade capitalista? Em Echeverría, a única saída desse cenário, capaz de conduzir a um cenário de libertação, é a da

⁵⁰⁷ Afinal, “para un propietario privado es siempre más provechoso el contrincante vivo - convertido convenientemente en deudor - que el enemigo muerto”. Assim, a modernidade capitalista “no reconoce, obedece ni consagra ningún poder que no sea el poder económico en el campo de la oferta y la demanda mercantiles”. Essa esfera mercantil, cumpre lembrar, é apresentada abstratamente e angelicalmente como um âmbito marcado por uma “alma ajena a la violencia”, mas, na experiência cotidiana dos trabalhadores, quando descemos ao contexto concreto e real de sua vida, está-se diante de uma realidade conflitiva, isto é, um “cuerpo lleno de apetitos rebeldes al control del alma: un territorio sumamente proclive a la violencia”. Aqui, o papel do estado, ao “arrogarse el monopolio en el empleo de la violencia”, é o de “proteger la integridad y la pureza del intercambio mercantil” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 99).

⁵⁰⁸ A categoria de Estado autoritário em Horkheimer vincula-se à supremacia de certo tipo de mercadoria que obstaculiza o livre jogo da oferta e demanda. A partir desse cenário, é necessário desvelar uma intervenção imperceptível, voltada a “consagrar el dominio despótico de la realización del valor-capital sobre la realización de los demás valores en el mundo de las mercancías”. Assim, a violência da exploração assumiria uma nova peculiaridade: “el monopolio estatal de la violencia no puede ejercerse de otro modo que como salvaguarda de una esfera de la circulación mercantil en la que las leyes de la equivalencia, fundidas y confundidas con la necesidades de valorización del valor de la mercancía capitalista, sirven de máscara a la expropiación del plusvalor [...], y en la que el ‘proyecto’ de superestructura política o estado nacional propio de una fracción de la sociedad - la ejecutora (y beneficiaria) de las disposiciones del capital - se levanta como si fuera de la sociedad en su conjunto”. Portanto, a diferença do estado autoritário (chamado por Horkheimer) ou neoliberal (termo reivindicado por Echeverría) consiste em seu modo de operar a partir da suspensão das leis de circulação para o hemisfério alto de lucratividade, isto é, aquele detentor do poder de estabelecer monopólios e influir nos arranjos técnico-burocráticos, o que permitiria, inclusive, o aparecimento de uma “escisión entre capitalistas manipulados por la circulación mercantil y capitalistas manipuladores de la misma” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 101-104).

⁵⁰⁹ Em sua descrição dessa nova proposição neoliberal de substituir o estado pela sociedade, realiza-se um aprofundamento da perda de autarquia já presente na constituição mesma do estado moderno: “la nueva sociedad civil, la de ‘menos estado y más sociedad’ no devuelve a la sociedad la soberanía que arrebató al estado; su proceder es más contundente: elimina la posibilidad de toda autarquía, ridiculiza la idea misma de soberanía”. Nesse sentido, a sujeitividade das pessoas como capacidade de definir os rumos de sua própria vida diminui cada vez: “el ser humano neo-liberal no está ahí para inventar y transformar su propio programa de vida sino para adivinar y ejecutar un programa que estaría ya dado y sería inalterable”. Consequentemente, “la única política que debe reconocer como viable es, en verdad, una no-política” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 105).

revolução social. Toda a obra inicial de Echeverría, influenciada pelo contexto da Berlim de 1968 que lhe serviu como expressão máxima do espírito do século XX, apresenta-se embebida por esse fascínio decorrente do estar consciente de que vive em uma época da atualidade da revolução⁵¹⁰. No caso, esta é entendida como a mais radical reformulação semiótica do significar da modernidade capitalista e como um questionamento profundo da forma específica adotada pela socialidade dominante⁵¹¹, que, no caso da revolução comunista, significa pôr em xeque a forma mesma de uma existência modelada pelas exigências da lógica de valorização do valor por meio da extração de mais-valor (ECHEVERRÍA, 1986). Além disso, é descrita como o dinamitar de uma constituição legal (entendida como a cristalização de uma correlação de forças específica que se propaga no tempo histórico-político)⁵¹², o que nos permite, mais uma vez, um diálogo com as interpretações do direito insurgente, que, por exemplo, resgata a noção

⁵¹⁰ Cumpre notar que, quando Echeverría remete a essa noção, está se aproximando de uma categoria levantada pelo Lukács de transição em seu opúsculo sobre a obra de Lênin (Cf. LUKÁCS, 2012). Nesse sentido, a própria categoria *revolução* empregada pelo equatoriano-mexicano tem laços estreitos com as contribuições iniciais do filósofo húngaro, uma vez que, para além da interpretação de Lênin, destaca-se o resgate echeverriano feito do ensaio em *História e consciência de classe* sobre o legado de Rosa Luxemburgo. Mais uma vez, aproximamo-nos do militante Javier Lieja (2023) e sua leitura que busca conjugar Lênin e Luxemburgo para além das caricaturas do leninismo e do luxemburguismo.

⁵¹¹ Poderíamos inclusive pensar o discurso comunista como uma tarefa realizada por um completamente outro que se atreve a questionar a forma social do modo de reprodução capitalista, como “el otro, sea como el que desconoce la norma o como el que tiene otras normas, sería esencialmente digno de odio porque personifica una alternativa frente al *éthos* que -- consagrado en la forma -- singulariza e identifica al cuerpo comunitario y al mundo de su vida. Lo sería porque, al hacerlo, al mostrar que la vida también puede ser reproducida de otra manera, vuelve evidente lo que es indispensable que esté oculto: la contingencia del fundamento de la propia identidad, el hecho de que la forma de ésta no es la única posible, de que no es incondicionalmente válida y su consistencia no tiene la autoridad de lo Otro; de que no es una consiste ‘natural’ sino ‘contra-natural’, simplemente humana: artificial, sustituible” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 110).

⁵¹² Não é à toa, por exemplo, que Echeverría (1986, p. 155-156), um autor pouco inclinado a apoiar-se em longas citações diretas, cita uma extensa passagem de *Reforma ou revolução?* a fim de expressar enfaticamente a diferença entre a revolução como um radical ato de criação e a legislação como o coágulo desse processo revolucionário e cuja atuação é tendencialmente inercial para reproduzir o horizonte de socialidade reivindicado pelo acontecimento revolucionário: “Portanto, a reforma legal e a revolução não são métodos diferentes de progresso histórico, que se podem escolher à vontade no refeitório da história, como se escolhe entre salsichas frias ou quentes, e sim fatores diferentes no desenvolvimento da sociedade de classes, condicionados um ao outro e que se completam, ainda que se excluindo reciprocamente, como, por exemplo o polo Norte e o polo Sul, a burguesia e o proletariado. E com efeito, em qualquer época, a constituição legal é apenas um produto da revolução. Enquanto a revolução é o ato de criação política da história de classes, a legislação é a expressão política da sociedade que continua vegetando. O trabalho legal de reforma não contém nenhuma força motriz própria, independente da revolução; prossegue em cada período histórico somente na direção que lhe foi dada pelo impulso da última revolução e enquanto esse impulso se faz sentir, ou, mais concretamente falando, somente no quadro da forma social criado pela última revolução. Este é precisamente o núcleo da questão. [...] Quem quer que se pronuncie a favor do método das reformas legais, em vez de e em oposição à conquista do poder político e à revolução social, não escolhe, na realidade, um caminho mais tranquilo, mais calmo e mais lento, levando ao mesmo fim, mas escolhe um fim diferente: em vez da instauração de uma nova ordem social, escolhe modificações superficiais na antiga ordem” (LUXEMBURGO, 2009, p. 29).

stutchkiana de revolução, descrevendo-a como um verdadeiro poder constituinte que reorganiza toda a base de politicidade da sociedade antecessora⁵¹³.

Logo, a revolução, em Echeverría, assume um papel análogo ao da transcendência em Dussel: trata-se da ênfase ontonegativa na possibilidade de rearranjar radicalmente nossa existência coletiva, pensando em horizontes que possam ir para além das formas sociais específicas do capital. Deve-se indicar, no entanto, que, em *Valor de uso y utopía*, o comunista equatoriano-mexicano opera certa mudança de ênfase na noção de revolução que subscreve: mantém esse momento negativo descrito acima, mas reconhece que, sem as mediações necessárias, ele pode se aproximar do mito moderno da revolução, cujo principal intuito é o de extirpação da forma natural (acompanhada, por certo, das limitações que ela traz à capacidade criativa humana) em benefício da forma artificial do produtivismo do valor⁵¹⁴.

Como antídoto a essa visão de revolução degenerada e seduzida pelo mito do progresso, Echeverría propõe, em duas linhas congruentes, trazer de volta a questão da comunidade como um conjunto de experiências não-capitalistas de organização coletiva antecedentes à disseminação da forma-valor (quicá um passado capaz de incendiar a faísca da esperança⁵¹⁵) e questionar o progresso por uma via de estetização da vida cotidiana que exige recuperar temporalidades marcadas pela dimensão lúdico-festivo-artística da reprodução social⁵¹⁶. Não é à toa, portanto, que, no livro mencionado acima, ele chega a descrever o momento

⁵¹³ “Para Stutchka, o horizonte de legitimidade da utilização do direito estaria, nos termos de Negri, no conteúdo delineado por um poder constituinte revolucionário, que construiria, sem o pudor das adjetivações, um direito proletário –um poder constituído não absolutizado –destinado a regular o período de transição socialista” (PAZELLO; SOARES, 2020, p. 87).

⁵¹⁴ Ora, o mito moderno da revolução apoia-se em uma visão unilinear do progresso decorrente do avanço das forças produtivas, fixa-se unilateralmente na busca por uma criação *ex nihilo* e por uma sujeitividade sem limites do gênero humano, a qual implica, em última análise, o esmagamento das barreiras personalizadas na figura do outro (seja ele a natureza, seja ele a figura do povo estrangeiro). Assim, trata-se de uma versão laicizada da visão protomoderna de identidade comunitária. Nesse cenário, emerge apenas uma “sujetividad fundamental, la del Hombre abstracto que produce y reproduce el valor económico”, para a qual “ser creador consiste en poner valor; todo lo demás es secundario”. Ou seja, o homem moderno estaria atravessado por uma autoidolatria narcísica voltada a transformar toda a realidade sem qualquer limitação, voltada a destruir e controlar plenamente a forma natural da existência humana. Aqui, há um desprezo do ser humano concreto em sua corporalidade em nome de uma figura extra-natural: a do super-homem (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 66-72).

⁵¹⁵ Aqui, mais uma vez Echeverría mostra-se influenciado pelas teses *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin (Cf. BENJAMIN, 2020; BENJAMIN; ECHEVERRÍA, 2008). Como ilustração dessa interpretação, vale trazer o texto de Gallegos (2023, p. 126): “la singularidad del materialismo histórico benjaminiano, recuerda Echeverría, no es su intento de liberar a la humanidad en el futuro, sino de actualizar el pasado en el presente y recargarse de sus recuerdos para hacerle justicia a los oprimidos de ayer y de ahora. Por ello había que estar atento a las señales del pasado reprimido que perviven en el presente e intentar encender la ‘chispa de la esperanza’, como señala un Benjamin pesimista”. Ora, a própria ênfase colocada no *ethos* barroco é um sinal dessa opção de Echeverría por encontrar, nos detalhes culturais da existência de opressão dos povos latino-americanos, as pegadas desse passado reprimido que não deixa de se manifestar com subtons de resistência anticolonialista, mesmo que ainda não revolucionária.

⁵¹⁶ Para elementos nesse sentido, para além dos ensaios em *Valor de Uso y Utopía* sobre Benjamin, Cf. ECHEVERRÍA, 2003; ECHEVERRÍA, 2011c; ECHEVERRÍA, 2009.

revolucionário também como a situação-limite quando a comunidade reencontra a si mesma, reassumindo o grau máximo de politicidade para re-fundar as formas sociais que conformam a sua prática produtivo-comunicativa-consuntiva de reprodução social material e imaterial⁵¹⁷ (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 78).

Desse modo, equipamo-nos das contribuições de Echeverría para perceber a presença de categorias jurídicas na crítica da economia política, para encontrar na forma social-natural o contraponto por excelência da forma e cosmovisão jurídica e para, enfim, constatar a perda de subjetividade comunitária que ocorre quando se alastram as relações de convivência amparadas na subjetividade jurídica. Com essas considerações, podemos, então, aproximarmo-nos do esforço de leitura criativa do fenômeno jurídico no texto de *Forma valor y forma comunidad*, de Álvaro García Linera.

3.4. A passagem da forma-valor à forma-jurídica em García Linera

Na presente seção, enfim, passamos às possíveis interrelações entre forma jurídica e forma valor nas intervenções de Álvaro García Linera, que operam como uma síntese e um diálogo entre as propostas de Echeverría e de Dussel, conectando duas dimensões fundamentais de um discurso anticapitalista amparado no desvelar da historicidade do capital desde a reivindicação de elementos do não-valor (o trabalho vivo e o valor de uso), cuja conexão permite pensar a *comunidad* como uma categoria que se desdobra antagonicamente à lógica de valorização do valor.

Nesse processo, é inevitável retornar aos temas já abordados nas duas seções anteriores, uma vez que o discurso dos três autores ampara-se na mesma fonte de problematização da forma-valor e, a partir dela, busca chaves de análise para desvendar as questões da realidade latino-americana. Logo, lidaremos, em nossa releitura de García Linera, com a aparição da subjetividade jurídica, com o desvelamento da injustiça que permeia o mais-valor como dinâmica que se ampara no contrato de trabalho entre dois sujeitos de direito cuja existência concreta é radicalmente dessemelhante, ou com a questão da equivalência como elemento que permeia vividamente a economia mercantil-capitalista e a cosmovisão jurídica, mas destacaremos a ênfase colocada em cada momento, tal como a subjetividade aparece especialmente na primeira dupla de capítulos, as questões concernentes às relações jurídicas

⁵¹⁷ “Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad ‘está en peligro’, o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 78)

entre trabalhador e capitalista destacam-se na metade da obra e as formas comunitárias ancestrais vêm à tona, no final do texto, como uma estratégia de transcendência da civilização do valor. Adiantamos, de antemão, no entanto, que o matemático-sociólogo boliviano introduz alguns elementos inéditos à nossa discussão, tal como a centralidade da criatividade dos espaços locais e a experiência ritual-cerimoniosa comunitária como contraponto à lógica equivalencial mercantil.

De todo modo, seguimos nossa apresentação da maneira que já organizamos a maior parte de nosso trabalho: a forma jurídica será delineada de acordo com cada terço do *corpus* analisado, o que, no caso de *Forma valor y forma comunidad*, implica trabalhar com uma dupla de capítulos em cada ponto. Assim, começamos nossa discussão com os capítulos sobre a forma social-natural e a forma-valor (ponto 3.4.1.), passando pela discussão da subsunção formal e material do trabalho ao capital (capítulos três e quatro da obra, discutidos no ponto 3.4.2) e aterrissando, enfim, na visualização das formas comunitárias de organização social, cujo estudo possibilita a tese político-teórica do *ayllu* universal (os dois últimos capítulos, abordados no ponto 3.4.3.).

3.4.1. A passagem da forma-valor à forma-jurídica nos capítulos sobre forma valor e valor de uso

No ponto 2.3.1., quando nos aproximávamos da polarização entre forma-valor e não-valor nos dois primeiros capítulos de *Forma Valor y Forma Comunidad*, falávamos que o horizonte marxista, influenciado pela problemática da forma, exigia diferenciar as dimensões entre forma-conteúdo e particular-geral, a fim de perceber o que é perecível dentro do conjunto de relações sociais nas quais estamos situados. Nesse mesmo tom, podemos resgatar a admoestação feita por García Linera sobre a obra de Jean Baudrillard e aplicá-la às teorias críticas do direito brasileiras: estas, ao adotarem o brocardo *ubi societas ibi ius*, realizam uma radical confusão entre forma e conteúdo. Aqui, o direito é entendido como um conteúdo geral, perene e universal da experiência humana quando, na verdade, ele é uma *forma* específica de gestão da vida e de socialização das pessoas por meio de um encontrar-se com os outros enquanto proprietários de mercadorias.

Nesse sentido, quando nos aproximamos do primeiro capítulo da obra de García Linera, deparamo-nos com uma situação que se assemelha à encontrada na análise dos ensaios de Echeverría sobre a forma social-natural: não localizamos uma discussão que possa diretamente nos remeter à forma jurídica como a generalização das relações burguesas de intercâmbio

mercantil, mas sim uma categoria (a forma social-natural⁵¹⁸) que opera como contraste e contraponto à civilização do valor de que nos fala o boliviano. No entanto, essa contraposição não opera no sentido político da concretude: trata-se de um opor-se lógico, porquanto se refere a um outro plano de investigação, o do fundo material e trans-histórico sob o qual emergem as formas particulares de existência coletiva humana, entre as quais destacam-se tanto a sociabilidade do capital (forma específica dentro da qual desabrochará a forma jurídica) quanto as comunidades ancestrais (forma específica que opera como categoria de contraste concreto à lógica da civilização do valor no argumento de García Linera), ambas opções estratégicas peculiares que definem como as pessoas, enquanto produtoras-consumidoras, socializam os seus valores de uso produzidos-necessitados⁵¹⁹. Por isso, no segundo capítulo, afastamo-nos do geral (dimensão trans-natural da forma social-natural) e aproximamo-nos do particular (a experiência específica de disseminação da forma-valor nos produtos de trabalho humano).

Trocando em miúdos, a relevância desse mergulho metódico consiste justamente em, a partir desse desvencilhamento lógico, descortinar o fenômeno de *substantivação* das formas sociais peculiares do capitalismo, que é a dinâmica de confusão de um caráter histórica e socialmente situado como algo pertencente a todas as épocas da existência da humanidade: a mercadoria, por exemplo, é vista como um elemento transnatural e seu valor, expresso como valor de troca, apresenta-se como um caráter material inato a todos os bens e produtos, tal como seu peso, sua altura ou sua densidade. Assim, as formas cômicas da economia capitalista tornam-se, subitamente, “propriedades naturais” das coisas. Não é à toa, portanto, que García Linera descreve a forma-valor como algo que, na economia mercantil, é alçado à condição de “categoría de sustancia de socialidad de individuos privados en estado de socialidad” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 62). A partir desse recurso argumentativo, o boliviano intenta repisar algo que já visualizamos anteriormente em Dussel e Echeverría: a sociabilidade do capital implica a disseminação das relações de valor, de modo a não reconhecer como autêntico nenhum laço

⁵¹⁸ Com essa noção, como já argumentamos acima, García Linera expressa estar influenciado pelo legado de Echeverría, autor que ele próprio já reconheceu como referência. Todavia, deve-se indicar que o matemático-político boliviano não recebe passivamente a tese do filósofo equatoriano-mexicano: mais precisamente, toma-a como uma inspiração inicial para posteriormente fazer a sua própria leitura linha a linha d’*O Capital*. Não é à toa, portanto, que encontraremos no decorrer do texto de *Forma valor y forma comunidad* mais referências ao texto direto de Marx do que às tentativas echeverrianas de desdobrar e preencher de sentido a forma social-natural como dimensão generalizada do valor de uso.

⁵¹⁹ Eis aqui um trecho que descreve a forma natural desdobrada em capacidades social-naturais como o fundo histórico material que servirá de substrato ou matéria-prima a todas as outras formas de existência: “El específico valor de uso social de las riquezas comenzando por la ‘forma natural’ en la que ellas se dan, pasando por las propias capacidades social-naturales que las engendran, constituyen pues el auténtico fondo histórico material sobre el que gira la organización social en cualquiera de sus formas. La forma general comunal y la forma general del valor (mercantil) de la organización de la vida social son dos de estas modalidades en las que el valor de uso se socializa entre las personas como ‘productoras’ y ‘consumidoras’” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 44).

social de unificação entre as pessoas que não seja a necessidade de trocar mercadorias (isto é, a socialidade dos diversos trabalhos apenas se manifesta em coisas, nas mercadorias) com outros indivíduos desde uma parte e uma contraparte em busca da realização de um valor. A forma-valor, que se desdobra na forma-dinheiro, é descrita como a forma abstratamente social da interconexão dos indivíduos, de modo que “la cosa aparece como la socialidad misma” e “el cuerpo vivo de la sociedad pareciera concentrarse en el cuerpo del dinero”⁵²⁰ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 86). Aqui, a figura do outro não aparece como membro de uma comunidade compartilhada, mas sim como um oposto cuja importância reside na sua posse de algo que é desejado⁵²¹.

Ou seja, para além da dimensão cômica da troca mercantil -- deve-se trocar produtos concretamente diferentes, mas que partilham certa quantidade de trabalho abstrato como padrão de medida para definir uma igualação de valores de troca --, a disseminação das relações de valor implica uma profusão de uma subjetividade específica: a do indivíduo cuja vida centra-se na esfera privada-individual (existência como proprietário privado) e cuja conexão com os outros indivíduos ampara-se na unificação meramente abstrata por meio das coisas⁵²². Desse modo, o processo de “personificação das coisas” anda de mãos dadas com o de “coisificação das relações de produção entre as pessoas”, algo que foi percebido peculiarmente por Rubin e

⁵²⁰ “La mercancía para existir como conexión social, incluida la existente en su forma natural, necesita la mediación de la forma de intercambiabilidad como valor, necesita reflejar su ser en otro ser para representarse como ser social, pero al hacerlo no sólo reconoce y reafirma de facto la incompletitud social de su ser social (¡es un producto de los trabajos privados directamente indiferentes!), sino que además deposita el fundamento de su ser social en la mediación, en la forma del valor del producto, y como esta mediación asume inmediatamente la forma de cosa, el cuerpo de la intercambiabilidad general, la cosa aparece como la socialidad misma, la fuente de ella. El cuerpo vivo de la sociedad pareciera concentrarse en el cuerpo del dinero; no es una cuestión sólo de conciencia, sino del mismo ser social del producto del trabajo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 86).

⁵²¹ “Aquí el trabajo de un individuo existe relacionado cualitativamente con otro como igualdad, o si se quiere, el deseo de uno depositado en el producto del otro, controlado y regulado por el deseo del otro en el producto de uno, Y es que lo primero que tiene que existir para que se dé esta forma es la utilidad buscada en otro, en la actividad de otro y la utilidad para el otro buscada en uno. En esta confrontación se hace necesario que se interpongan obstáculos a ese deseo avasallador por uno y por el otro para regular la realización de la necesidad-deseo de cada uno en su opuesto, porque el otro está definido, de entrada, como su opuesto-necesario. ¿Cómo, con qué controlar y regular esta voracidad adquisitiva y reticencia donativa simultánea de los sujetos, este interés de uno en el producto del otro y viceversa, interés que es más impetuoso e imprescindible cuanto más se pone en juego la reproductividad de la actividad laboral y de su propio ser, ya que los individuos confrontados se hallan fuera de la autosuficiencia? Necesariamente a través de la puntillosa cuantificación de X y Y, de los volúmenes de A y B, que cada cual necesita. Ninguno de los dos puede entregar sus productos sin contraparte, pues al hacerlo quedarían a la larga despojados de las condiciones materiales de su reproducción, pero además no hay ningún lazo social que los unifique previamente que no sea la necesidad individual puesta en los productos del otro.” (GARCÍA LINERA, 2008a, p. 76).

⁵²² Entre os diversos momentos em que García Linera aborda a questão da subjetividade subjacente ao processo de intercâmbio de mercadorias regido pela lógica de valorização do valor, seja como um vínculo abstrato entre indivíduos, seja como redução do modo de expressar a socialidade à troca de coisas (as relações sociais assumem a forma de relação entre coisas mediada por compradores-vendedores privados que se encontram), Cf. GARCÍA LINERA, 2009a, p. 46, 55, 60-63, 70, 76-77, 83.

resgatado por García Linera⁵²³. Desde a lente pachukaniana com a qual recepcionamos esse debate, a unidade presente entre relação jurídica (dimensão subjetiva) e relação-de-valor (dimensão cômico-objetiva) nos permite reler as manifestações do marxista boliviano e desvendar uma pletora de analogias com o fenômeno do direito.

Note-se como são colocadas ênfases fundamentais no disseminar da forma-valor como a chave de inteligência da especificidade do capitalismo e que se expressa, no âmbito das relações das pessoas entre si, como “la relación social fundamental que rige entre los individuos, ya sea la de compradores y vendedores, la conexión como dueños de mercaderías”. Assim, a forma-de-valor na obra analisada prevalece como a “forma, contenido y sustancia de intercambialidad entre los productores”, de modo a despontar em sua dimensão objetiva como “lo que asigna socialidad específica y vivida a los trabajos y a los productos del trabajo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 63).

Ora, o salto pachukaniano que pode ser feito é quase imediato: subjetivamente, é necessário o processo de igualação das pessoas, assignando-as uma socialidade específica que ande lado a lado com a intercambialidade das mercadorias cuja chave de mediação reside no valor. Se todo o nexo de socialidade entre as pessoas no âmbito da divisão social do trabalho é mediado por elementos como a troca de mercadorias e pela busca incessante por acessar a forma-dinheiro, há também um nexo de socialidade entre os acordos e as diversas maneiras dessas pessoas entrarem em relação. Aqui, media-se o complexo equilíbrio entre o desejo de satisfazer-se com bens produzidos pelos outros, de modo a destacar-se um egoísmo na luta por interesses⁵²⁴ que se desdobra como uma tensão entre a “voracidad adquisitiva” e a “reticencia donativa simultánea de los sujetos”⁵²⁵ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 76). Ou seja, molda-se a

⁵²³ “Los economistas vulgares no entienden que el proceso de ‘personificación de las cosas’ sólo puede ser comprendido como resultado del proceso de ‘coisificación de las relaciones de producción entre las personas’, y consideran las características sociales de las cosas (el valor, el dinero, el capital, etc.) como características naturales que pertenecen a las cosas mismas. [...] El error de los economistas vulgares no reside en el hecho que prestan atención a las formas materiales [formas cômicas] de la economía capitalista, sino en que no ven su conexión con la forma social de la producción y no las hacen derivar de esta forma social sino de las propiedades naturales de las cosas” (RUBIN, 2021, p. 41-42; RUBIN, 1929, p. 27-28).

⁵²⁴ Desse modo, os indivíduos aparecem de maneira contraposta, em conflito pela posse da maior quantidade possível de bens: “En estas circunstancias que suponen a) la anulación de las relaciones de parentesco, de solidaridad productiva-reproductiva, y b) el desenvolvimiento del intercambio en medio de una mutua intencionalidad de necesidad, de interés material a través del producto del otro, los individuos aparecen entonces como opuestos, como confrontados a través de sus posesiones, y el volumen de éstas adquiere relevancia definitoria en la culminación del intercambio” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 76).

⁵²⁵ É interessante pensar que o papel dessa inspiração egoísta do atuar do sujeito que troca mercadorias (ou entra em acordos de direito embasados no “dou para que dê”) não passou despercebido por Pachukanis (2017a), sendo sustentáculo em sua introdução para pensar “o direito não como acessório de uma sociedade humana abstrata, mas como categoria histórica que corresponde a um ambiente social definido, construído pela contradição de interesses privados” -- ou, mais à frente, conectando o sujeito de direito à “personalidade concreta do sujeito econômico egoísta, do proprietário detentor dos interesses privados” --, além de retornar com força em sua descrição sobre a

experiência pessoal de guiar-se na convivência coletiva a partir da figura máxima de sujeitos de direito abstratos livres e iguais que agem de maneira semelhante à do proprietário de mercadorias. A forma jurídica, então, apresenta-se como a forma específica em que está organizado e sustentado o modo de produção das relações entre subjetividades que reproduzem a socialidade do capital. Portanto, trata-se de uma forma social que subsume toda a rica diversidade de formas de construção subjetiva comunitária (na qual elementos simbólico-festivos-cerimoniais desmesurados ou sem contrapartida aparecem como centrais⁵²⁶) ao padrão de um período histórico específico que, enfim, apresenta-se como a substância de qualquer socialidade, isto é, de qualquer conexão das pessoas entre si. Assim, estamos diante da gênese da forma jurídica como forma social da interpessoalidade humana⁵²⁷.

Consequentemente, podemos seguir o texto do matemático-político boliviano e afirmar que forma-valor e forma jurídica entrelaçam-se intimamente para arquitetar a *realidade fantasmagórica do domínio das coisas* ou, em outros termos, a “forma fantasmagórica de las

forma moral do sujeito burguês. Nessa esteira, a descrição que García Linera faz do processo de troca mercantil, ilustrado com o par voracidade aquisitiva-reticência donativa, parece-nos um interessante complemento de toda essa discussão: “Aquí el trabajo de un individuo existe relacionado cualitativamente con otro como igualdad, o si se quiere, el deseo de uno depositado en el producto del otro, controlado y regulado por el deseo del otro en el producto de uno. Y es que lo primero que tiene que existir para que se dé esta forma es la utilidad buscada en otro, en la actividad de otro y la utilidad para el otro buscada en uno. En esta confrontación se hace necesario que se interpongan obstáculos a ese deseo avasallador por uno y por el otro para regular la realización de la necesidad-deseo de cada uno en su opuesto, porque el otro está definido, de entrada, como su opuesto-necesario. ¿Cómo, con qué controlar y regular esta voracidad adquisitiva y reticencia donativa simultánea de los sujetos, este interés de uno en el producto del otro y viceversa, interés que es más impetuoso e imprescindible cuanto más se pone en juego la reproductividad de la actividad laboral y de su propio ser, ya que los individuos confrontados se hallan fuera de la autosuficiencia? Necesariamente a través de la puntillosa cuantificación de X y Y, de los volúmenes de A y B, que cada cual necesita. Ninguno de los dos puede entregar sus productos sin contraparte, pues al hacerlo quedarían a la larga despojados de las condiciones materiales de su reproducción, pero además no hay ningún lazo social que los unifique previamente que no sea la necesidad individual puesta en los productos del otro.” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 76).

⁵²⁶ García Linera (2009a, p. 72-73) descreve, por exemplo, como em alguns processos de troca ainda não-capitalistas “pueden darse las relaciones de circulación simbólica del producto sin contraparte, basadas en las distintas formas de reciprocidad”. Aqui, os momentos de intercâmbio mostram-se “mediados y restringidos por los límites del espacio de socialidad fijados por límites de relaciones reproductivas, comunales o de parentesco”. Isso nos parece basilar para pensar o não-valor e o não-direito como fenômenos atrelados a uma *desmesura* ou *não-equivalência* politicamente pactuada de modo contingente e não fixo ou inerte. Por certo, verticalizaremos essas contraposições a partir do estudo mais cuidadoso dos capítulos 5 e 6 de *Forma valor y forma comunidad*.

⁵²⁷ No final do parágrafo, inspiramo-nos principalmente na seguinte passagem de García Linera sobre a forma-valor: “Con todo, esta ‘forma de construcción del carácter directamente social’ del valor de uso subsumida a la forma del valor de la intercambiabilidad de los productos, o si se quiere, la génesis de la forma de valor como forma social del producto del trabajo, histórica y lógicamente presenta un conjunto de etapas progresivas sintéticamente contenidas unas en las otras, a través de las cuales se ha construido y se reconstruye ininterrumpidamente el valor como sustancia de socialidad.” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 71). O próprio marxista boliviano, inclusive, dá elementos para realizar essa passagem à socialidade abstrata da individualidade do possuidor de mercadorias: “Este ‘peso social’ contenido en los productos del trabajo no sólo emerge como única forma (abstracta) de la socialidad de los productos, sino que, además, lo hace como socialidad abstracta individualmente ejercida por el productor-poseedor individual.” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 77).

relaciones entre las personas como relación entre cosas a través de las personas”⁵²⁸ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 87). Na argumentação de García Linera (2009a, p. 87-95), o fetichismo da mercadoria serve de substrato central à compreensão da construção de socialidade na civilização do valor: emerge a forma-valor como uma forma misteriosa, mística e fantasmagórica que rege “la relación de las personas entre sí y a través de las cosas” quando o valor torna-se forma generalizada do produto do trabalho e, adicionamos, quando a forma jurídica torna-se a forma generalizada da pessoa humana, afinal apenas ela é capaz de conectar de maneira tão debilmente intensa a “independencia entre los productores aislados” cujas relações apresentam-se como relações entre coisas que são trocadas no âmbito do mercado de acordo com a quantidade de trabalho abstrato necessária para a sua produção.

Nesse sentido, os dois primeiros capítulos do texto do boliviano postulam-se como elementos de compreensão do fenômeno jurídico como generalização de uma forma de subjetividade fetichizada que opera em contraponto também à subjetividade de uma entidade comunitária cuja organização coletiva ampara-se na dimensão concreta do valor de uso. Por fim, indicamos que, nesses primeiros momentos, chega a aparecer uma interessante síntese entre dois momentos que discernimos como essenciais ao longo da apreensão específica que os marxistas criativos latino-americanos fazem de temas associáveis à crítica da forma jurídica e que há de dar o tom central dos capítulos seguintes. No caso, pensamos na conexão entre a discussão da subjetividade jurídica e as primeiras pistas do debate sobre o papel fundamental do contrato de intercâmbio entre trabalhador e capitalista: se o relacionar-se com os outros é sempre mediado por coisas que são lidas como mercadorias intercambiáveis, a forma de valor passa sucessivamente a recobrir não apenas os produtos do trabalho, mas “al propio trabajador-poseedor”, incluindo aí tanto sua atividade quanto o seu próprio desejo de desfrutar dos bens produzidos pelos outros⁵²⁹. Aqui, temos uma indicação do processo de espraiar-se da forma

⁵²⁸ Em um diálogo com Pachukanis, é importante ressaltar que a noção de fantasmagórico levantada por García Linera é empregada para descrever o processo real de mistificação do capital (logo, não se trata de uma dimensão espectral ou fictícia), sendo, portanto, capaz de dialogar com a constatação pachukaniana de que a forma-valor e a forma jurídica são duas formas “absurdas” e “místicas”: “essas duas formas fundamentais, a princípio, diferem uma da outra, mas estão, ao mesmo tempo, intimamente ligadas e condicionam-se mutuamente. O vínculo social da produção apresenta-se, simultaneamente, sob duas formas absurdas: como valor de mercadoria e como capacidade do homem de ser sujeito de direito”. No mesmo sentido: “Ao lado da propriedade mística do valor aparece algo não menos enigmático: o direito. Ao mesmo tempo, a relação unitária e total adquire dois aspectos abstratos fundamentais: o econômico e o jurídico.” (PACHUKANIS, 2017a).

⁵²⁹ “Para B [no caso, uma mercadoria hipotética], el cuerpo de A no sólo es el reflejo de sí mismo como valor, es el tránsito y la medida de su relacionamiento con otras mercancías, por tanto, para los portadores de B, C, etc., A se presenta como la condición y fin de su actividad, de la utilidad personal como B, C, etc., ya que sólo esta mediación les permite acceder al mundo de las demás mercancías que sacien su incompletitud material. Y como esta relación a través de las cosas ha cautivado la actividad y la propia existencia de los individuos, la posesión de A existe como la realización de la relación con los otros individuos. La forma de valor recubre así ya no sólo a los productos de trabajo, sino al propio trabajador-poseedor, a la actividad de uno y a la propiedad de otro, al deseo

mercantil para todos os âmbitos da vida, subsumindo a própria personalidade do trabalhador (além de seu processo de trabalho em geral, como veremos a seguir) e que, enfim, descambará na possibilidade mesma dele vender-se e tornar-se uma engrenagem dentro da esteira de produção de mais-valor que constitui o modo particular de existir do capitalismo. Com essas primeiras pistas, estamos em condições de transitar aos capítulos três e quatro, quando o problema da subsunção do trabalho ao capital continuará o que já discutimos desde a subsunção da forma social-natural e concreta do valor de uso à forma puramente social e abstrata da valorização do valor.

3.4.2. A passagem da forma-valor à forma-jurídica nos capítulos sobre a subsunção do processo de trabalho ao capital

Se, no ponto anterior, colocamos em primeiro plano a questão da subjetividade jurídica partindo do contraponto abstrato-geral da forma social-natural e chegando à dimensão fantasmagórica das relações sociais no contexto de acumulação do capital, na presente discussão entraremos naquele flanco fulcral que permeia os capítulos três e quatro da obra de García Linera: o da subsunção formal e material do trabalho ao capital, o que abre possibilidades de diálogo com todo o histórico de crítica marxista ao direito que recepciona esse debate⁵³⁰.

Contudo, antes de ingressar nessa discussão específica -- já antevista em Dussel e Echeverría, mas que será recepcionada pelo boliviano com elementos de sua peculiar leitura dos *Grundrisse* --, o texto inicia o terceiro capítulo preocupando-se em dar conta do momento em que a forma social do valor se espraia para o processo geral de trabalho, tornando-o o processo capitalista (portanto, específico ou particular à civilização do valor) de trabalho. Mais uma vez, estamos diante de um cenário em que uma substância trans-natural é subsumida à forma histórica específica de disseminar-se do capital.

Aqui, as conexões com o direito nos redirecionam para o já mencionado debate de como a subjetividade jurídica, quando transmutada à questão do processo de trabalho, implica a

de la propiedad y del trabajo de otros; a la misma utilidad que queda subordinada a la consecución del cuerpo de A” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 84).

⁵³⁰ PAZELLO, 2014a, p. 433-434; KASHIURA JR.; NAVES, 2015; NAVES, 2000, p. 68-71; NAVES, 2014, p. 42-44. Ora, essa categorização é especialmente central no pensamento de Márcio Bilharinho Naves, cuja própria apreensão das relações jurídicas pressupõe um contexto de combinação da subsunção formal e material do trabalho ao capital, visto que elas são delineadas como relações entre sujeitos de direito, abstraídos de toda concretude terrenal, que trocam mercadorias equivalentes entre si, dentro de um contexto histórico de subsunção real do trabalho ao capital (NAVES, 2014, p. 87).

visualização da centralidade da relação jurídico-contratual entre trabalhador e capitalista. Nesse cenário, García Linera dá ênfase à própria categoria propriedade: a relação de trabalho consiste em um específico arranjo da propriedade dos objetos, meios e força de trabalho. Particularmente, estamos diante de uma relação entre proprietários privados, mas cuja existência é objetivamente distinta⁵³¹, isto é, cuja posição na relação destaca-se por uma assimetria na qualidade da propriedade que se detém (de um lado, meios de produção; de outro, a mera força de trabalho). Trata-se de um cenário no qual, certamente, encontramos o relacionar-se como proprietários privados alheios à existência concreta do próximo⁵³² e, portanto, estamos falando, mesmo que García Linera não explicita diretamente, de um encontro entre sujeitos de direito. Chega-se, inclusive, muito proximamente dessa constatação, mas o matemático-político boliviano parece prender-se brevemente na antinomia entre o denunciar o processo de inversão sujeito-objeto operado pelo fetichismo da mercadoria (as relações mercantis apresentam-se como relação entre coisas/propriedades, quando na verdade são entre pessoas/proprietários⁵³³) e o constatar de que a venda da capacidade de trabalho escora-se em uma soberania subjetiva para vender-se a si mesmo de acordo com os preceitos burgueses clássicos do egoísmo, da busca por vantagens pessoais e de seu interesse privado⁵³⁴. As sendas para solucionar essa aparente contradição, ao nosso ver, aparecerão mais à frente, quando a apreensão da subsunção real e da introdução da maquinaria será relacionada com as demandas de resistência do movimento operário.

De todo modo, o momento argumental seguinte corrobora a anterior constatação que fizemos da centralidade da relação jurídica travada entre as subjetividades jurídicas que atuam

⁵³¹ “Los objetos y medios de trabajo, a su vez, se presentan como propiedad del no-trabajador que existe como capitalista, como mundo de la riqueza y la posibilidad de la riqueza objetiva desprovista y ajena al fundamento vivo de su formación, la capacidad de trabajo. El proceso de trabajo no sólo reúne entonces las condiciones generales del trabajo, sino que reúne ante todo, a propiedades, a objetos de propiedad portados por propietarios privados objetivamente distintos; ésta es la forma de concentración real de las condiciones generales del proceso de trabajo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 107).

⁵³² Nesse cenário, “el portador de la capacidad de trabajo y el ‘portador’ de los medios de producción se relacionan como propietarios privados ajenos en el proceso de cambio [...]. En el proceso de trabajo-en-acto, medios de trabajo y trabajo en su movimiento social efectivo y en su resultado, actúan como propiedad del capitalista” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 122).

⁵³³ “Esta relación no es entre sus propiedades, sino entre sus propietarios, pero en tanto se la hace a partir de específicas cualidades sociales abstractas objetivadas en el producto (el trabajo humano general objetivado), que aparecen como determinaciones sociales propias de las cosas en cuanto se presenta, pues, como relación entre cosas” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 112).

⁵³⁴ “Pero a la vez, es también necesario que el trabajador no-objetivo, como existencia meramente subjetiva del ser-trabajador, se presente formalmente como soberanía subjetiva. Esto es, la capacidad de trabajo tiene que existir como propiedad del trabajador; sólo entonces el proceso de trabajo existe en su unidad exterior, como concurrencia de propietarios portadores de sus propiedades independientes reunidos por ‘su egoísmo’, por ‘su ventaja personal’, por su ‘interés privado’” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 108).

como representantes do capital e do trabalho. Trata-se de um relacionar-se cuja cola é a forma de valor das propriedades colocadas no mercado e cujo padrão de medida e de intercambialidade consiste no trabalho abstrato cristalizado em cada mercadoria. Portanto, quando falamos da forma-valor somos imediatamente remetidos ao encontro entre a pessoa trabalhadora e o sujeito não-produtor que domina as condições objetivas do processo de trabalho como proprietários mercantis⁵³⁵. No entanto, referenda-se também a necessidade de desmascarar essa relação de iguais (na aparência) como um processo situado em certa concretude na qual o vendedor de sua força de trabalho, acossado por sua pobreza radical, encontra-se em perigo de morte se não conseguir mercantilizar a única mercadoria que tem à sua disposição. Por isso, “la relación no es de iguales”; ela, em sua essência -- como movimento que complexifica e aprofunda a compreensão superficial oferecida pela aparência --, é “de extremos contrapuestos”⁵³⁶ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 109). Nesse sentido, o marxista boliviano não hesita em mencionar essa compra da força de trabalho como um processo de fundo também coercitivo cuja reiteração no tecido social culmina na desvalorização real permanente do trabalho vivo e na valorização real permanente da forma-valor⁵³⁷.

Consequentemente, a peculiaridade do mais-valor está justamente na capacidade de sofisticar o processo de exploração do trabalho alheio, a partir de um mecanismo que “vuelve invisible la relación efectiva del trabajo impago” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 124). Ora, aqui a temática da ilusão e do ocultamento aparece com destaque e, para nossa pesquisa, parece-nos interessante destacar que a confusão entre geral e particular reaparece: o processo de subsunção do trabalho ao capital acaba por esfumar as fronteiras entre a separação natural dos elementos transnaturais do processo de trabalho (a distinção entre objeto de trabalho,

⁵³⁵ “El obrero entregará su capacidad de trabajo por un tiempo, y recibirá a cambio una determinada cantidad de medios de vida en proporción a ese tiempo de trabajo cedido. El trabajo cristalizado en la propiedad entregada por cada uno es lo que está como sustancia de relación de igualdad y de medida. Cada uno aparece entonces como propietario de valores de uso portadores de valor; la relación que los unifica y los iguala, es la forma de valor de sus propiedades y, por tanto, cada uno aparece frente al otro como portador de mercancías. Trabajadores y propietarios de las condiciones objetivas del proceso de trabajo se unifican en el proceso de trabajo como propietarios independientes de mercancías, de valores corporalizados en valores de uso” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 111).

⁵³⁶ “Parece una relación de iguales: cada propietario necesita de la propiedad del otro que se le enfrenta como valor de uso. Pero la diferencia radica en que uno, el trabajador, se relaciona con el dueño de los medios de producción en condición de desposesión objetiva absoluta, de peligro de muerte por su pobreza radical del mundo de las riquezas materiales; en cambio el otro se relaciona con el trabajador como el representante de ese mundo de riquezas materiales cósmicas en su forma de medios, objetos de trabajo y medios de vida. Uno se juega la vida en la relación, el otro la perpetuidad de la riqueza material poseída. La relación no es de iguales sino de extremos contrapuestos” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 109).

⁵³⁷ Ou seja, “el trabajo tiene lugar aquí bajo una ‘relación de servidumbre’ o ‘coerción inmediata’, que compete al trabajo vivo, a su desvalorización real permanente y, con ello, a la valorización real permanente del valor” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 117).

instrumento de trabalho e trabalho propriamente dito como intencionalidade em ato) e a separação puramente social entre as pessoas que se inserem no processo de trabalho (isto é, a divisão entre proprietários dos meios de produção e proprietárias da capacidade de trabalho). Isso deságua em uma “fascinante ilusión de ‘naturalidad’” da dinâmica capitalista de ordenar os elementos que compõem a atividade produtiva humana⁵³⁸ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 108). Ou seja, reencontramo-nos com a percepção de que a forma-valor é necessariamente uma forma de existência que se pretende uma segunda natureza humana ou, em últimos termos, uma amálgama formal que busca fundir-se à substância da existência coletiva em geral. Ao nosso ver, essa é a dimensão mais profunda de todo esse processo de ocultamento e que opera como o cerne que há de explicar o porquê o modo de produção capitalista envolve-se em tantas dimensões mistificadoras, tais como a relação formal de iguais que encobre a expropriação do trabalho vivo⁵³⁹ e o intercâmbio de equivalentes que mistifica a não-equivalência do mais-valor⁵⁴⁰. Nesse tom, o “intercambio de propiedades”, se visto dentro de um contexto mais totalizante de funcionamento do capital -- isto é, como um processo geral e reiterado de extração de mais-valor que posteriormente é reinvestido e reinserido no processo geral de acumulação do capital⁵⁴¹ --, pode ser desvelado como uma “relación de explotación, perpetuada y acrecentada, del trabajo por el capital” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 123). Isso implica,

⁵³⁸ “La separación natural entre objeto, medio y trabajo en el proceso de trabajo queda aquí recubierta por la separación social entre el propietario de los objetos y medios de trabajo, por un lado, y el propietario de la capacidad de trabajo, por otro; la separación natural existe ahora como contraposición social antagónica e irreductible. Quizá de ahí la fascinante ilusión de ‘naturalidad’ de esta forma de unificación social de las condiciones generales del trabajo como propiedades” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 108).

⁵³⁹ “Esta relación de coerción del trabajo vivo en el proceso del trabajo inmediato, brutal y opresiva, es sin embargo mediata porque está sustentada en una relación formal de iguales que encubre esta radical expropiación: el intercambio del valor de uso de la capacidad de trabajo por su valor de cambio, siendo que, en realidad, el valor de uso de esa capacidad de trabajo produce más valor de cambio que el que recibe por su uso en el proceso de trabajo. La coerción mediata forma pues parte de las condiciones internas necesarias para que el proceso de trabajo exista como proceso de valorización”. (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 117-118).

⁵⁴⁰ No caso, em García Linera, o intercâmbio de equivalentes “oculta la realidad efectiva de la realización de las ‘mercancías’”. Essa realidade embasa-se no fato de que “el consumo de la fuerza de trabajo en el proceso de trabajo genera un monto de valor mayor que el que posee [...]. El trabajador entrega, pues, más valor del que recibe aunque recibe, en el intercambio en condiciones normales de la producción capitalista, el valor de su fuerza de trabajo a través de la forma del salario como sanción de un intercambio de ‘equivalentes’”. Logo, estamos diante de uma “relación de no equivalentes entre el valor generado por la fuerza de trabajo y el valor recibido a cambio como relación de equivalentes”, o que faz com que a troca de mercadorias de valores equivalentes seja, em termos mais rigorosos que são descobertos depois de uma análise totalizante do processo de produção, “pura apariencia que mistifica la realidad expropiadora del trabajo vivo por el trabajo objetivado, sustantivado”. (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 123-124).

⁵⁴¹ Aqui, a ênfase de García Linera (2009a, p. 123) na noção de relação “perpetuada y acrecentada” e na apropriação de trabalho alheio não-pago parece nos remeter ao capítulo 22 d’*O Capital*, voltado a discutir o processo de produção capitalista em escala ampliada e mostrar “como o capital surge do mais-valor”. Trata-se do momento de análise referente a “quando consideramos a produção capitalista no fluxo ininterrupto de sua renovação e, em vez do capitalista individual e o trabalhador individual, consideramos a totalidade, a classe capitalista e, diante dela, a classe trabalhadora” (Cf. MARX, 2013, l. 1, cap. 22, p. 796 e 806).

portanto, transgredir as linhas de pensamento inerentes à lógica jurídico-mercantil e adotar uma mirada totalizante que interpela as relações sociais como resultado de um projeto civilizatório específico: a do capital que se reproduz como processo de valorização do valor.

No entanto, o desenrolar do discurso de García Linera não se estanca na constatação dessa relação de exploração que está esfumada pela racionalidade da troca equivalencial de mercadorias entre sujeitos proprietários. Seu argumento pretende demonstrar que o mero reivindicar de um pagamento justo do salário pode culminar em um estreitamento do tecido organizacional do capital e, conseqüentemente, na sofisticação dos mecanismos de dominação: a resistência da classe trabalhadora à subsunção formal do trabalho ao capital fomenta o regime de exploração a revolucionar a base tecnológica do processo de laboriosidade⁵⁴², de modo a propiciar, enfim, o impulso necessário à aparição da subsunção material do trabalho ao capital. Com essa constatação, abre-se um amplo leque de diálogo com a crítica marxista ao direito, que, rompendo com o reformismo do socialismo dos juristas, aponta para os limites⁵⁴³ (mas não à desimportância ou irrelevância) das reivindicações jurídicas por melhores condições de venda da força de trabalho. Ora, essas considerações parecem corroborar a percepção de que a forma jurídica ao mesmo tempo causa o incêndio e vende o extintor para resolver provisoriamente o problema que lhe é inerente: o da valorização do valor por meio da extração de mais-valor. O fenômeno jurídico, de algum modo, acaba por incutir na subjetividade das pessoas a noção de que as relações mercantis são da ordem do movimento das coisas (relações entre mercadorias),

⁵⁴² “La tenacidad con que esta coerción y esta expropiación son resistidas por las masas laboriosas, pero también el límite objetivo que esta forma de extracción de plusvalor va a enfrentar (el agotamiento de la capacidad de trabajo controlada, la conquista de la jornada laboral fija, la eficiencia restringida de las normas de vigilancia sobrepuestas al proceso de trabajo), han de llevar al capital a revolucionar la propia forma tecnológica en la que el propio proceso de trabajo se lleva a cabo en general y, en particular, en el inicio histórico del régimen del capital, las formas tecnológicas heredadas de las formas de trabajo precapitalistas sobre las que se desarrolla inicialmente la forma social de trabajo capitalista y que ahora se le presentan como estorbos, como frenos que constriñen el proceso de valorización y subsunción de la fuerza de trabajo al capital” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 132).

⁵⁴³ Em síntese de Pazello (2014a, p. 47), pode-se dizer que “a Europa do século XIX assistiu ao seu proletariado lutar pela limitação da jornada de trabalho. Ao ter êxito nessa batalha, parcial e continuamente, permitiu, paralelamente, que se refinasse a exploração de seu trabalho como mercadoria”. Ou seja, como defendeu Marx em sua análise da conquista legislativa de limitações à extensão da jornada de trabalho, em uma situação na qual o mais-valor absoluto se encontra limitado, a classe burguesa europeia apostou “com todo seu poder e plena consciência” na obtenção de mais-valor relativo via maquinização do processo produtivo (MARX, I. 1, cap. 8, p. 592). Nessa esteira, quando mencionamos aquela mera luta econômica já descrita em Echeverría e sobredimensionada por Dussel, “estamos diante do movimento social que não extravasa a ordem, porque ainda não angariou as condições necessárias para tanto”. Logo, a limitação da jornada “é a constituição, no seu mais profundo sentido, do estatuto jurídico do trabalhador: limitadamente explorável, e com seu consentimento”. Por isso, é possível dizer que, em certa medida, “a luta pela regulação legal da exploração da força de trabalho é funcional às relações sociais capitalistas” (PAZELLO, 2014a, p. 163-165; PAZELLO, 2021a, p. 75-78). De todo modo, a relevância da reflexão de García Linera situa-se justamente na acurada percepção de que a crítica à injustiça do mais-valor absoluto obtido por meio da extensão da jornada de trabalho culminou, em certo grau, na radicalização da exploração por meio do revolucionamento produtivo da maquinaria e pela obtenção de mais-valor relativo.

mas também oferece um contraponto a essa percepção, a de que quem movimenta essa relacionalidade é o sujeito de direito autônomo, livre e igual, dotado de direitos subjetivos que não devem ser violados. No fim, ambos os momentos são faces da mesma moeda e operam desde a lógica do capital⁵⁴⁴.

Nessa toada, somos conduzidos a um momento monstruoso⁵⁴⁵ das transformações que o capital causa no processo de trabalho: a subsunção material do trabalho à lógica de valorização capitalista, que implica a reordenação radical do fundamento material-tecnológico do processo de trabalho para atender as necessidades de reprodução das relações capitalistas de produção⁵⁴⁶. No caso, trata-se de reflexão interessante à apreensão da forma jurídica na medida em que a interpretação de García Linera sobre esse fenômeno procura destacar a inauguração de um modelo de dominação do trabalho que se pretende completamente impessoal -- isto é, suprime-se a personificação do domínio --, de modo a esconder a exploração como mero movimento

⁵⁴⁴ Trata-se de um argumento já presente no jovem Marx de *Sobre a questão judaica* (MARX, 2010) e da crítica da filosofia do direito de Hegel: o hegelianismo de esquerda da época costumava contrapor duramente o egoísmo do homem da sociedade civil ao espírito coletivo do cidadão da sociedade política. No entanto, o comunista alemão já antevia que as duas figuras eram parte do mesmo processo e, portanto, apostar na glorificação da figura do *citoyen* do estado em contraposição ao homem-burguês da sociedade civil implica olvidar que esses dois campos estão profundamente interligados e, na verdade, operam de maneira complementar. Em sua resposta a Ruge em 1844, talvez se encontre a síntese mais abreviada desse raciocínio: “se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela [...] o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir apenas defeitos formais, casuais, da mesma, e tentar remediá-los.” (MARX, 2011b, p. 148). Ou seja, mais uma vez percebe-se que o pensamento liberal-burguês opera desde a reivindicação de uma solução que é inseparável da causa fundante que depleta as energias dos setores oprimidos.

⁵⁴⁵ Note-se que García Linera (2009a, p. 194) faz uso da metáfora descrita por Marx nos *Grundrisse* da maquinaria como um monstro animado que representa o trabalho morto que volta à vida por meio da ativação realizada pelo trabalho vivo subsumido. Em seu texto, Marx destacará que esse processo implica uma alienação tanto objetiva quanto subjetiva do trabalho: “Em sua combinação, esse trabalho aparece servindo a uma vontade e inteligência estranhas, e dirigido por tal inteligência – tendo sua unidade anímica fora de si, assim como sua unidade material subordinada à unidade objetiva da maquinaria, do capital fixo, que, monstro animado, objetiva o pensamento científico e é, de fato, sua síntese, e de maneira nenhuma se comporta como instrumento em relação ao trabalhador singular, trabalhador que antes existe nele como pontualidade singular animada, como acessório singular vivo. O trabalho combinado, desse modo, é combinação em si em duplo sentido; não é combinação como relação mútua dos indivíduos trabalhando em conjunto nem como seu controle, seja sobre sua função particular ou isolada, seja sobre o instrumento de trabalho [...]. Colocado desta maneira, coletivo ou combinado, o trabalho – seja como atividade, seja convertido na forma imóvel do objeto – é posto simultânea e imediatamente como algo distinto do trabalho singular efetivamente existente – como objetividade alheia (propriedade alheia), bem como subjetividade alheia (a subjetividade do capital)” (MARX, 2011, p. 626).

⁵⁴⁶ Nesse sentido, é interessante notar que, desde antes da redação de *Forma valor y forma comunidad*, García Linera já defendia “el privilegio de las relaciones sociales sobre las fuerzas productivas”, de modo a referendar “una perspectiva nueva, pues desbarata cualquier concepción teleológica y da apertura al carácter conflictivo y antagónico que acompaña a las relaciones sociales” (ORTEGA; JIMÉNEZ, 2019, p. 29). Ou seja, a subsunção formal (quando o trabalhador gera mais-valor para um empregador, mas ainda mantém as bases produtivas anteriores como as da manufatura, na qual aquele que produz tem autonomia e conhecimento sobre como produzir o seu produto de trabalho) precede e abre os caminhos para a subsunção material. Trata-se de uma análise reconhecida pelo próprio Althusser e referendada por Bilharinho Naves (2014), mas também pela tradição lukácsiana no Brasil, que dá prioridade às relações de produção em detrimento da pura técnica ou dos avanços tecnológicos (Cf. LESSA, 2007).

material-objetivo da existência maquinal⁵⁴⁷. Assim, retornamos àquela crítica de Dussel feita à fria personalidade da máquina que, visualizada como um conjunto colossal de trabalho morto, impede não apenas um autêntico cara-a-cara (ênfase escolhida pelo filósofo argentino-mexicano) mas também um livre desenvolvimento da laboriosidade criativa geral da comunidade (via preferencial escolhida pelo marxista de Cochabamba), uma vez que esta, subsumida aos tempos e caprichos da lógica do capital, vê-se contraposta às forças social-naturais cristalizadas na figura da máquina, isto é, às forças que “existen como objetividad misteriosa, hostil y personificaciones vivas del capital”⁵⁴⁸ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 197). Note-se, enfim, que o matemático-político boliviano mais uma vez estabelece essa antinomia entre o processo de despersonalização da exploração e o de personificação dos instrumentos de trabalho próprios da sociabilidade capitalista, o que fortalece o sentido de que o capitalismo é um poderoso sistema de produção não apenas de mercadorias, mas também de subjetividades, deixando-nos um amplo campo de discussão com o tema do direito.

Assim, temos duas peças de toda a estrutura argumental levantada por García Linera e as suas possíveis conexões com a discussão da forma jurídica desde a mirada ontonegativa do marxismo: de um lado, a da forma social-natural contraposta à natureza fantasmagórica da forma-de-valor; de outro, o do trabalho vivo contraposto às ingerências da civilização do valor, que busca subsumi-lo formal e materialmente. A partir delas, é possível descortinar elementos essenciais da profusão das subjetividades e das relações jurídicas tanto na dimensão objetiva da produção e distribuição de valores de uso quanto no momento de transformação material dessa realidade desde uma organização específica do processo de trabalho. Falta ainda, enfim, a discussão sobre a comunidade, que serve de chave para aprofundar a obsessão de García Linera com a questão indígena e a possibilidade de lê-la desde o legado do marxismo.

⁵⁴⁷ “El sistema automático de máquinas se presenta entonces como forma del capital, como capital mismo que no sólo existe como tal en cuanto trabajo objetivado ajeno al trabajo vivo sino que, ante todo, existe como capital, frente al trabajo, desde la realidad de sus movimientos objetivos y funciones, que engendra trabajo excedente, por tanto, directamente, objetivamente, como ‘potencia contrapuesta’ al trabajo-vivo, como ‘fuerza hostil’ que lo domina. La máquina existe por ello en el proceso de trabajo inmediato como ‘monstruo animado’, como fuerza dirigida a ‘reprimir toda prestación de autonomía real por parte del trabajo’, como fuerza agresiva, disgregadora, atomizadora de las formas de autoorganización del trabajo. Con la máquina dentro de la fábrica, el capital tiende a suprimir la personificación del dominio y la coerción sobre el trabajo; éstos se dan ya directamente como movimiento material-objetivo de la forma maquinal” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 194).

⁵⁴⁸ “El capital levanta la producción universal como conquista, pero sólo de una manera abstracta y unilateralmente sustancializada en el tiempo de trabajo, pues la universalidad de capacidades, de necesidades y goces no es una actividad libre, festiva y lograda como desprendimiento de cada uno hacia los demás individuos asociados; no son ellos quienes se apoderan directamente de la laboriosidad general de la sociedad, de las fuerzas de la naturaleza como componentes de su cuerpo físico-sensible-simbólico real producido, sino que estas fuerzas social-naturales existen como objetividad misteriosa, hostil y personificaciones vivas del capital. La universalidad y el desarrollo de la totalidad de las facultades individuales en el régimen del capital se levantan sobre la ‘enajenación general’ del ser humano con respecto a sí mismo y a los demás” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 197).

3.4.3. A passagem da forma-valor à forma-jurídica nos capítulos sobre estado, nação e formas comunais

Nos dois últimos capítulos de *Forma valor y forma comunidad*, o matemático-sociólogo boliviano, como já descrevemos no capítulo dois, aborda enfim o modo de vida comunitário como uma categoria que funciona como contraponto à civilização do valor, em um itinerário textual que parte da discussão do problema da nação e que depois se torna uma ampla discussão sobre as formas comunais que precederam o regime capitalista.

Na temática da questão nacional, em moldes assemelhados àqueles que já descrevemos em Echeverría, será possível perceber a abordagem realizada por García Linera para compreender a forma do estado-nação moderno. Por isso, reservamos, neste ponto, a possibilidade de discutir as profícuas manifestações sobre a questão estatal presentes na introdução da obra, em um esforço direto de conexão da estrutura dissipativa da civilização do valor ao peculiar papel assumido pelo estado nesse processo de regeneração da sociabilidade capitalista, incluindo sua capacidade de cooptar as demandas de resistência que emergem da vida social local⁵⁴⁹, o que se conecta diretamente à nossa exposição anterior acerca dos limites das demandas reformistas de reivindicação de um salário justo. A partir desse flanco de ataque do problema, emerge uma caracterização dúplice da forma estatal: esta congrega uma dimensão maquinal (a noção de uma ordem política externa que rege a vida das pessoas) e outra, relacional (como a síntese e reprodução inercial de certa correlação de forças entre diversos grupos antagônicos). Trata-se de um “ámbito común activo relacionista-maquinal” que expressa, de maneira coisificada, a relação de neutralização de forças sociais em conflito, desenrolando-se, assim, uma “‘función’ sintética-activa del poder de Estado”⁵⁵⁰ (GARCÍA LINERA; GUTIÉRREZ AGUILAR, 2009a, p. 26).

⁵⁴⁹ “Ahora bien, la civilización del valor, pero en particular el poder del Estado —pues ahora es éste el que nos interesa por ser su condensación en nivel crítico—, pueden ser vistos como megaestructuras ‘disipativas’ y capaces de pervivir, más aun, de reproducirse, de ampliarse y regenerarse a partir de las ‘fluctuaciones’ o movimientos antisistémicos locales, de las perturbaciones sociales, en este caso, de las resistencias locales, de los espacios de autonomía fraccionados que surgen dentro de su territorialidad de influjo” (GARCÍA LINERA; GUTIÉRREZ AGUILAR, 2009a, p. 23).

⁵⁵⁰ “Esos territorios sociales de disputa del contenido de la vida social, de resistencia y construcción parcial de autonomía frente al valor mercantil de la socialidad, rebasan con mucho el estrecho marco del poder político, del orden político que rige la vida de las personas, pero curiosamente hay un ámbito de intersección unificante entre todos estos territorios como síntesis de las relaciones de fuerzas sociales que las describen, que las identifican históricamente, y como cristalización objetiva de esas fuerzas en movimiento fluyente, que actúa a la vez como amplificador y perpetuador de esa relación de fuerzas. Ese ámbito común activo relacionista-maquinal es el poder de Estado. El Estado es, pues, mucho menos que el territorio social de la configuración de fuerzas e iniciativas, pero es su síntesis orgánica expresiva y el medio material coisificado de la relación prevaleciente y de la

Aqui, estamos diante de um esforço de sofisticação⁵⁵¹ dos instrumentos para apreender o problema da questão do estado que não se vincula apenas à constatação deste como uma forma de unificação coletiva imposta e estranhada realizada em prol de alguma classe dominadora⁵⁵², mas que também se aproxima de elementos de percepção da relacionalidade da construção do poder, tendo a subjetividade jurídica como espinha dorsal do funcionamento do estado moderno.

Nesse cenário, reencontramo-nos com a contraposição entre nação natural e estado-nação capitalista⁵⁵³. Não repetiremos o que foi apontado no capítulo dois (tanto em García Linera quanto em Echeverría), mas cabe enfatizar que o boliviano assume como característica central da nação contemporânea a existência de uma subjetividade nacional vinculada à forma-valor (“la forma de valor se ha desplegado como autoidentidad de las personas”!) e, portanto, voltada à consolidação da socialização interindividual como proprietários privados independentes que compartilham a territorialidade delimitada na qual se desenvolve a eficácia do valor. Esse processo culmina em uma situação de orfandade de socialidade, visto que a unidade comunitária como identidade coletiva que delimita uma estratégia para abocanhar o futuro⁵⁵⁴ dá lugar à unidade mercantil-capitalista entre as pessoas, expressa no “subespacio

neutralización de las fuerzas y energías riesgosamente contrapuestas. Los comportamientos como máquina o como relación (o ambas a la vez, dependiendo de la singularidad de las fuerzas entrelazadamente confrontadas) son entonces propiedades indisolubles de esta ‘función’ sintética-activa del poder de Estado” (GARCÍA LINERA; GUTIÉRREZ AGUILAR, 2009a, p. 26).

⁵⁵¹ Ortega e Torres (2017, p. 468), relevantes pesquisadores do marxismo latino-americano -- cujas teses debruçaram-se sobre Echeverría e García Linera, respectivamente --, inclusive chegam a aproximar a teoria do marxista boliviano sobre o estado à dos debates sobre a derivação da forma política, profundamente atrelada às novas leituras de Marx e ao resgate de Rubin e de Pachukanis. Cumpre indicar, no entanto, que o acesso desses pesquisadores às discussões sobre a derivação ocorre principalmente sobre a influência de John Holloway, teórico britânico que trava vários diálogos com universidades mexicanas de corte crítico. Eis um trecho da interpretação levantada pela dupla latino-americana: “la política adquiere una ‘forma’ (en el sentido de ilusión objetiva) cuando ésta es capaz de producir, por ejemplo, a la ciudadanía como categoría política, puesto que al igual que en la lógica del valor, este es un sujeto desprovisto de materialidad, arrojado a la arena política donde los medios de producción capaces de incidir en materias nacionales les son ajenos y esta se reproduce de manera continua en el tiempo” (ORTEGA; TORRES, 2017, p. 468).

⁵⁵² Essa dimensão é mantida no texto de García Linera, mas complexificada. Como exemplo dessa manutenção, cabe citar um trecho concernente às comunidades ancestrais denominadas “forma comunal arcaica de segundo tipo” e agregadas por Marx nos *Grundrisse* dentro da categoria modo de produção asiático: nestas, “la sociedad ya no es sólo la comunidad, ni la unión de varias comunidades; es la comunidad más el Estado más el resto de comunidades o unidades productivas (comunales o no) vinculadas externamente con la comunidad inicial a través del Estado. El Estado aquí desempeña la forma de unificación impuesta y extraña entre la realidad de las distintas comunidades. El producto del trabajo necesariamente ha de dividirse en trabajo necesario, con su específica forma comunal de circulación ritual dentro de la comunidad, y plustrabajo que vincula a la comunidad con el Estado. El plustrabajo entonces es aquella parte del trabajo comunal que ya no existe como goce, como posesión y propiedad comunal, sino como extrañamiento, como desposesión” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 321).

⁵⁵³ Aqui são novamente necessárias as menções à crítica marxista do direito internacional, a qual conecta o surgimento da subjetividade do estado-nação às demandas de generalização das trocas comerciais entre os países (Cf. MIÉVILLE, 2005, KNOX, 2009, PAZELLO; SOARES, 2020b.).

⁵⁵⁴ Esse abocanhar o futuro, em termos mais rigorosos, é na verdade a descrição de um elemento trans-histórico: a capacidade humana de designar uma “forma política de organización y representación del devenir, del pasado y

social limitado sobre el que se levanta la forma nación contemporánea”⁵⁵⁵ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 208).

Mais uma vez, identifica-se com atenção como a civilização do valor implica a redução da imensa miríade de formas de socialização humanas (descritas, inclusive, como sub-espços sociais ainda delimitados de *maneira amorfa* pelo valor de uso com caráter universal⁵⁵⁶) àquelas sustentadas na reprodução do processo de acumulação do capital, ou seja, às “formas específicas de socialización correspondiente a las formas de valor”, o que exige, por sua vez, certa organização do trabalho e das atividades humanas (como expressão máxima de uma intencionalidade corporificada em cada indivíduo) “en el marco de una diferenciación social-territorial de la ejecución de la distribución del trabajo social” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 209). Aqui, a “sustancia nacional subjetiva” deixa de representar as “anteriores identidades social-reproductivas” -- responsáveis, cumpre lembrar, por uma delimitação plurívoca do

futuro (real o imaginario) del conglomerado colectivo”. A nação contemporânea, no entanto, é apenas uma representação entre tantas possíveis e expressa a subsunção dessa infinidade de plurívocas formas aos desmandos da lógica de valorização do valor: “La forma de valor, vista como específica distribución y relación en el tiempo de las actividades productivas sociales que hacen de los productores unos productores objetiva y subjetivamente privados, independientes y relacionados entre sí por el valor de sus productos, traza, pues, delimitaciones, distribuciones geográficas de actividades generales y, por tanto, de prioridades, de superposiciones y relaciones de dominio entre esas actividades. Esta nueva socialidad específica y territorialmente delimitada del individuo productor-poseedor, en esta forma de distribución del trabajo, es el espacio social producido por la forma de valor que contiene potencialmente el impulso a la construcción de la forma nacional (contemporánea)” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 226).

⁵⁵⁵ Segue a citação direta do argumento de García Linera, para ser analisada mais a fundo: “Esta manera de compactación primaria del espacio social permite esa tarea histórico-concreta de espiritualización de las determinaciones abstractas de la forma valor, por lo que puede ser vista también como la construcción de un tipo de subjetividad consolidadora de la base de un interés unificador: el de su realidad de propietarios privados independientes (de productos, de medios de producción, de fuerza de trabajo) que preservan un fondo común, la territorialidad física de la eficacia del valor. La forma de valor se ha desplegado como autoidentidad de las personas y hace del desprendimiento entre los individuos, de su orfandad de socialidad directa, la materia de la autorrepresentación unificatoria, de un Yo colectivo en-el-devenir, como ambición de futuro. Las formas geográficas de estos distintos modos globales de distribución del trabajo social y de intersubjetivación primaria o relativamente autónoma de los individuos-propietarios en la distribución general del trabajo correspondiente al predominio de la forma de valor del producto es, así, el subespacio social limitado sobre el que se levanta la forma nación contemporánea como espacio sociopolítico y organización de los miembros de la colectividad”. (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 208).

⁵⁵⁶ Mais uma vez, regressamos à ênfase na forma-valor como forma particular (cuja essencialidade reside na delimitação de padrões de medida que igualam diversos produtos, bem como os portadores desses produtos) que assume uma substância trans-histórica: “Este movimiento esencial de la forma de valor es, por tanto, lo que permite y de hecho exige que los subespacios sociales aún delimitados de manera amorfa por la densidad del valor de uso con carácter universal, por la división social del trabajo y la localización específica de los primeros momentos del surgimiento de la forma de valor como forma social de los productos, cobren necesariamente consistencia interior y una ‘autonomía relativa’ para poder reflejarse en los cuerpos de valor unos en otros, similares pero mutuamente repulsivos por esa ineludible naturaleza de su ser, de sólo poder verse a través de otros iguales-ajenos, similares pero ‘autónomos’, como lo son dos portadores de mercancías que confrontan sus productos como valores en tanto productores-portadores-individuales”. Assim, aterrisamos na seguinte ilação, que poderia ser subscrita pela crítica jurídica soviética: “Los subespacios sociales fragmentados, en tanto potenciación social de lo que sucede a nivel simple entre dos portadores de mercancías, se constituyen así en una condición ineludible del imperio social de la forma del valor” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 224).

destino social compartilhado --, dando lugar à “nación como socialidad politizada de los propietarios privados” (também descrita como “nación del Estado”), que está atrelada a uma “nueva subjetivización de-el-valor como discurso positivo irresistible” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 210) ou ao “surgimiento de nuevas formas de nación [...], como formas organizativas sociales subsumidas a las premisas y necesidades de la forma de valor universalizada” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 224). Repare-se, inclusive, como no trecho a seguir García Linera consegue conjugar uma série de elementos que já levantamos anteriormente sobre a problemática da forma (a forma como construção decorrente da recorrência de certas relações/atividades, a linguagem dialética do modo de manifestar-se e a presença de um sentido de continuidade/naturalidade conferido às relações de valor) e sobre a forma jurídica em específico (com destaque para a necessidade de que os indivíduos se autossocializem para fazer com que os produtos circulem):

La forma general de esta distribución de las actividades sociales generales crecientes sostenidas de manera regular y caracterizada en esa no homogeneidad en su forma de compactación, no es otra cosa que la construcción regularizada de espacios sociales limitados a partir de la forma de valor que luego sustentan la forma de valor o predisposición a la forma nacional de-el-valor. El ‘modo de manifestarse’ y de aglutinarse de la distribución del trabajo social general establece formas de socialidad de las actividades de los individuos a través de los productos pero, a la vez, es necesario que en esta distribución general del trabajo los individuos se autossocialicen entre sí para relacionarse socialmente a través de sus productos entre sí, para darle sentido de continuidad y ‘naturalidad’ al modo de relacionarse y asumir la distribución de las actividades de que son objeto, que ejecutan; o, lo que es lo mismo, que los individuos separados, convocados por la forma valor, representen intersubjetivamente la profundidad de la socialidad abstracta del valor que los unifica objetivamente a través de sus productos (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 208).

Ora, não deixa de ser curioso que encontraremos em García Linera suas reflexões mais aproximadas à crítica jurídica revolucionária soviética justamente nesse momento em que ele está a se debruçar sobre a questão do estado, que, como sabemos, guarda peculiaridades em relação à forma jurídica -- e o próprio sociólogo boliviano não olvida disso, visto que reconhece também a dimensão maquinal além da problemática da opressão de uma classe por outra. De todo modo, parece-nos que ele chega a essa aproximação justamente a partir de sua intenção de criticar com profundidade a noção juridicizada de nação⁵⁵⁷ que desemboca no estado-nação moderno.

⁵⁵⁷ Aqui, estamos diante daquela capacidade do direito de “comunicar-se mais ou menos a outras relações sociais ou transferir para elas a sua forma”, ou, nos termos da mais recente tradução, torna-se “possível entender por que toda uma série de outras relações sociais recebe a forma jurídica” (PACHUKANIS, 1988, p. 42; PACHUKANIS, 2017a). Essa peculiar comunicação-de-forma é que gesta o que Pachukanis (1980b, p. 36, tradução nossa, grifos nossos) descreveu como “um processo real de juridização [юридизации] das relações humanas”. Não à toa, boa

A subjetividade aparece ainda na sua breve apreensão da cidadania como uma aplicação da lógica abstrata-maquinal à conduta cidadã dos indivíduos, conformando-a aos ritmos, demandas e cálculos da alma social do valor -- o que implica, enfim, o despojamento da individualidade humana como sucessão de decisões aleatórias das pessoas⁵⁵⁸, inaugurando “la individualidad despojada de cualquier vínculo social-material que no sea la abstracción del valor mercantil y del Estado”⁵⁵⁹ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 332) --, mas interessa-nos especialmente seu emprego da própria noção de cosmovisão na descrição dessa vasta processualidade: o estado-nação capitalista, inserido na tessitura mais ampla das relações no sistema-mundo, conduz a um “nuevo paradigma nacionalizador de las personas”, marcado pelo “triunfo de la racionalidad fragmentada y cosificada”. Essa coisificação, por sua vez, só é possível “cuando la subsunción real es una costumbre interiorizada como contenido implícito de la *cosmovisión de los individuos*, de la lógica y destino asignado a las cosas”. (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 211, grifos nossos).

Nesse sentido, García Linera parece sintetizar elementos que trouxemos anteriormente com Rubin (a problemática da forma como naturalização de relações reiteradas) e com Stutchka (a problemática da *mirovozzrenie*, traduzida como cosmovisão pelo direito insurgente

parte da *Teoria Geral do Direito e Marxismo* de Pachukanis se detém em realizar esse processo de volta, no qual, delimitados os traços gerais da forma jurídica (atividade operada no capítulo *Mercadoria e sujeito*), passa-se a perceber como outras esferas da realidade são juridicizadas e assumem uma forma jurídica específica. Ao nosso ver, essa é a lógica descrita em seu capítulo sobre o estado, quando procura demonstrar que há um processo, dentro da jurisprudência burguesa, de tentar transformar a dominação de classe em um estado-de-direito garantidor da ordem pacífica necessária à troca de mercadorias, amparado em princípios como os da segurança jurídica e o da liberdade de vontade. Logo, a apreensão que García Linera faz do estado-nação moderno parece caminhar justamente nesse sentido, mas desde uma substancialidade (um elemento trans-histórico que assume formas particulares) diferente: a da nação natural como comunidade que define um projeto coletivo de existência.

⁵⁵⁸ Repare-se, portanto, na seguinte passagem como regressam temas como o enfraquecimento da individualidade por meio da subsunção às demandas de valorização do valor, naturalização dessa forma social específica e, inclusive, um retorno da constatação echeverriana de que com a modernidade capitalista deparamo-nos com um despojamento da politicidade inerente às coletividades humanas: “Con la coronación de la subsunción formal como hábito social-material autoproducido o subsunción real del alma social al valor, se asiste a la aplicación de la lógica maquinal al comportamiento civil ciudadano de los individuos, que deviene eficaz, predecible en sus goces y sus ocios, calculable, secularizado, cronometrizado en sus gestos, especializado en sus funciones. La socialidad efectiva ha adoptado la forma de realidad maquinal que se alza como naturalidad sobrepuesta a la elección individual, como garante de su atomización, de apetencias y capacidades despersonalizadas. La individualidad aparece despojada de la seductora incertidumbre de las elecciones aleatorias que caracterizan a toda libre individualidad, y su temperamento ya no contemporiza el mundo de lo sagrado-natural con lo profano-social; la individualidad es ahora sólo ‘soporte’ que cumple funciones impersonales de una socialidad meramente objetiva, despojada de politicidad, abstracta-maquinal” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 210-211).

⁵⁵⁹ Constatar o sujeito de direito como uma construção de subjetividade que implica abrir mão de todo vínculo social-material (em especial, de qualquer atrelar-se a uma comunidade concreta) é uma prerrogativa fundamental do próprio discurso pachukaniano: “a capacidade de ser um sujeito de direito finalmente se destaca da personalidade concreta viva, deixa de ser uma função de sua vontade consciente ativa e se torna pura propriedade social. A capacidade de agir é abstraída de sua capacidade jurídica. O sujeito de direito recebe um duplo de si na forma de um representante, que adquire um significado de ponto matemático, de um centro no qual se concentra certa quantidade de direitos” (PACHUKANIS, 2017a).

brasileiro⁵⁶⁰), de modo a propor uma interpretação capaz de desvelar a profundidade das marcas deixadas pela socialidade abstrata capitalista na consciência e capacidade mesma das pessoas apreenderem o mundo à sua volta: a cosmovisão jurídica não é uma lente, trocável e substituível, que esfumaça a realidade; trata-se mais propriamente de uma mutilação da córnea, que nos impede de perceber os limites impostos à politicidade comunitária ou à individualidade pessoal (descrita como a “seductora incertidumbre de las elecciones aleatorias que caracterizan a toda libre individualidad” [GARCÍA LINERA, 2009a, p. 210-211]) que são sedimentados pelo domínio da acumulação do capital sob as nossas vidas.

Desde essa oposição entre a nação natural e o estado-nação capitalista, podemos passar posteriormente à apreensão realizada das formas comunitárias de organização social, que até agora foram apenas intuídas como expressões específicas de uma existência coletiva contingente e cuja delimitação ainda reside em uma descrição negativa: são aqueles espaços que representam o não-capital, o ainda-não (ou quiçá um não-completamente-ainda⁵⁶¹) subsumido à lógica de valorização do valor.

Desvelando a lógica já apresentada anteriormente, se a comunidade apresenta-se como categoria de contraste à forma-valor, ela servirá também para questionar a forma jurídica em seu conjunto, mesmo que García Linera nunca tenha se proposto explicitamente a empreender

⁵⁶⁰ Não nos parece acidental, inclusive, que o emprego dessa categoria apareça justamente na obra de Álvaro García Linera, o inveterado marxista-indianista, cujas leituras de Marx associam-se a uma profunda aproximação à *cosmovisão* dos povos aymara e kichwa de sua Bolívia natal. Nessa esteira, sua obra abre estreitas possibilidades de diálogo com a interpretação que o direito insurgente faz da categoria *мировоззрение* em Stutchka, conscientemente traduzida como cosmovisão também para realizar um vínculo com a questão antropológica dos povos originários e propor um radical estranhamento da lógica jurídica-moderna-mercantil como concepção de mundo radicalmente entranhada na modernidade capitalista ocidental. Posteriormente, García Linera (2009b, p. 163) utilizaria novamente a noção de cosmovisão (dessa vez, transposta em adjetivo) para descrever a radicalidade da mobilização dos camponeses e mineiros que protagonizaram a Marcha pela Vida no ano de 1986: “fue el acto final de un sujeto social que como ningún otro había abrazado los componentes más avanzados y dignificantes de la modernidad como la cultura del riesgo, la adhesión por convicción y no por filiación sanguínea, la ciudadanía como autoconciencia y no como dádiva y una ambición expansiva territorializada, no familiarizada, de la gestión de lo público que resultan de una interiorización cosmovisiva y crítica de la subsunción real del trabajo al capital”.

⁵⁶¹ Cabe indicar que García Linera não deixa de perceber que as nações não-capitalistas são influenciadas pela forma nacional-burguesa, que, como toda forma social expressiva do movimento lógico-totalizante do capital, expande-se com ímpeto colonizador para todos os âmbitos da existência social. Ou seja, as nações antigas (tal como os povos originários em suas mais diversas construções) não existem de maneira independente das pressões da civilização do valor, mas sim especialmente a partir de suas estratégias de sobrevivência diante dela: “no debemos dejar de ver que en la época del carácter universal de la forma de valor y del valor de uso subordinado a él, toda otra forma básica de espacio social nacional no directamente emanado de la forma de valor, la nación no-capitalista está a la vez influenciada por la forma nacional burguesa. La forma universalizada de la última ha establecido una determinada calidad a los vínculos de existencia y de posibilidad de existencia con todas las demás formas nacionales. Las antiguas naciones no pueden existir, ni reproducirse, de manera independiente, pues ya se hallan incorporadas al espacio potencial de existencia de la nación burguesa. O sucumben frente a ella previa abusiva pillería y salvaje explotación, o se refuerzan y se erigen ante ella para defender sus formas de socialidad. La indiferencia es el avasallamiento y destrucción de estas formas no-capitalistas” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 228).

essa tarefa. Tal como pudemos reler o texto do boliviano para perceber as categorias jurídicas como expressões de uma forma social específica de interconexão dos membros de uma coletividade de maneira necessariamente atrelada ao capital, poderemos também visualizar as comunidades não-capitalistas como outra forma social específica, que realiza uma unificação do pertencimento individual à coletividade por meios que não precisam recorrer às estratégias jurídico-mercantis (conexão via troca de mercadorias, contratos entre sujeitos de direito ou representação fetichizada pela cidadania nas engrenagens do estado-nação moderno) de construção de socialidade. Nesse sentido, podemos identificar, em *Forma valor y forma comunidad*, um universal para além das formas historicamente perecíveis do direito, que se expressa na diversidade e contingência das formas comunitárias não-capitalistas para estabelecer estratégias de fusão entre os indivíduos ou de unificação da individualidade à coletividade⁵⁶².

Consequentemente, encontramos no *corpus* de nossa análise oportunidades para estranhar as categorias jurídicas desde a experiência das formas comunitárias de organização social, que operam como elementos de questionamento das supostamente naturais e perenes certezas da ordem jurídico-mercantil. Como primeiro exemplo dessa capacidade de inspirar o estranhamento das formas modernas, podemos trazer à tona a questão do *sujeto* dentro das experiências comunitárias. Aqui, o sujeito de direito abstrato, cuja liberdade embasa-se precisamente em sua desvinculação de quaisquer condições concretas para exercitar sua livre vontade, dá lugar a diversas modalidades de subjetividade que indicam, por vezes, a supremacia da comunidade como sujeito supremo que é colocado acima de interesses individuais-egoístas⁵⁶³, ou mesmo a inseparabilidade da condição de ser sujeito da condição de ser membro

⁵⁶² Ora, García Linera indica, por exemplo, que a cooperação entre os membros das formas comunitárias assume um papel de núcleo em torno do qual giram as “funciones sociales circulatorias, rituales y simbólicas”, que seriam precisamente o que delimita “la específica forma social en la que los miembros de la comunidad quedan fusionados vívidamente” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 274). Em outro momento, quando se debruça sobre as organizações comunitárias familiares, descreve como a consanguinidade torna-se a “forma social unificatoria de la pertenencia de la individualidad a la comunidad y a su lógica organizativa productiva, al entramado técnico que le antecede y la utiliza (a la individualidad)”. Nesse sentido, trata-se de novamente de uma forma particular adotada pela “intersubjetividad calificatoria de la unidad del grupo social”, expressando, neste caso específico, uma “unidad perpetuada ideológica, política, cultural, imaginativa y étnicamente como comunidad de parentesco”. Ou seja, o marxista boliviano está atento para perceber as formas peculiares assumidas pela “forma general de adscripción del individuo a la comunidad y, por tanto, a la vinculación social con las condiciones materiales que sustentan a la comunidad: los medios de subsistencia, las semillas, la tierra, las fuerzas productivas, etc.” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 281-283, 290).

⁵⁶³ “La entidad comunitaria surge así como sujeto supremo sobrepuesto a los individuos que la componen, tanto porque la acción de trabajar para vivir es comunitaria (en el caso de la comunidad arcaica) o familiar (en la comunidad agrícola), como porque además, en la identificación de la comunidad de los mayores, en los ancestros, en los padres legadores de la cohesión comunitaria vivida, ésta manifiesta la obtención de las condiciones de vida, alimento, semillas, técnicas productivas y tierras para los productores nuevos” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 282).

de uma comunidade e da vinculação à terra como parte integrante da sua própria percepção de si mesmo como humano⁵⁶⁴. Assim, o solo fértil no qual a comunidade trabalha intergeracionalmente para reproduzir a existência de seus membros não chega a ser percebido como algo externo à subjetividade comunitária (ele é uma “*extensión del cuerpo del individuo que vive en la comunidad*”), há, então, uma relação de interioridade/exterioridade entre a individualidade comum que constrói subjetividades e a terra como dimensão material-cultural-divina para o florescimento destas⁵⁶⁵ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 302-303). É comum, inclusive, que os comentaristas jurídicos, quando se deparam com essas diferentes cosmovisões, emocionem-se e, a partir delas, tirem uma conclusão profundamente jurídicista: essas formas comunitárias expressariam uma visão de mundo na qual a natureza é sujeito de direitos. Nossa interpretação, no entanto, vai em direção contrária a essa proposta: a não separação entre ser humano e natureza, entre sujeito individual e sujeito coletivo, implica o constatar a inexistência do ser humano universal como forma social, como universalidade abstrata, e, portanto, culmina no perceber da negação da figura do sujeito de direito e não de seu alastramento para outras searas⁵⁶⁶. Apenas assim poderemos compreender as formas comunitárias como um inequivocamente outro que há de servir como inspiração radical para questionar a lógica da civilização do valor.

Em mais um trecho dobradiça, podemos conectar essa negação da subjetividade jurídica nas formas comunitárias ao próprio tema da propriedade, corretamente problematizado por

⁵⁶⁴ Em uma infinidade de formas comunitárias a terra assume um papel central na construção da subjetividade: ela é um pressuposto, um requisito fundamental, para que as pessoas possam se reconhecer como sujeitos. Ou seja, nesse cenário não há a ideia abstrata de ser um sujeito desvinculado da terra na qual se trabalha e da qual se retiram os frutos necessários para a sua subsistência: “De aquí que la tierra le sea tan inmediata al individuo comunal como la hermandad con el resto de su familia, algo ‘natural’ socialmente; y el disfrute del producto del trabajo con los demás como consumo de un mismo cuerpo social diversificado. La tierra existe entonces ante el trabajador, en el proceso de trabajo comunal, como ‘cuerpo objetivo de su subjetividad’, como algo ya-dado, como un presupuesto de su propia subjetividad” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 291).

⁵⁶⁵ Na descrição de García Linera, “ella (la tierra) existe como prolongación objetiva de la subjetividad de los individuos-trabajadores”, “como verificación de la extensión del cuerpo del individuo que vive en la comunidad. La tierra y su usufructo no son externas a la existencia individual en la comunidad, son su prerequisite y su verdad”. Por isso, os “recursos comunales se presentan como un segundo cuerpo” e, nessa cosmovisão não-capitalista, “la tierra, no puede menos que ser un ser vivo, lleno de intenciones, pero que, a diferencia de las suyas, tiene un carácter superior, supremo, divino”. “Hay, pues, un sentido contrapuesto y complementario de interioridad/exterioridad entre el individuo comunal y la tierra” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 302-303).

⁵⁶⁶ O próprio García Linera tem um trecho seminal que parece referendar essa nossa percepção: “las antiguas formas de comunidad no postulan la universalización de los vínculos humanos como forma social de reproducción, por el propio carácter comunal de los fundamentos de su proceso de producción. La cohesión comunal excluye aquí a la vinculación universal; por tanto, sus personas tampoco son universales aunque la socialidad entre ellos es concreta”. Se não estamos diante de uma subjetividade universalmente atribuída e desvinculada das condições concretas, não nos deparamos com a subjetividade jurídica. “Hasta ahora el ser humano universal como forma social no existe, y si bien el capitalismo ha engendrado la universalidad de los vínculos, es una universalidad abstracta, sobrepuesta a las personas como poder extraño, enajenado” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 311).

García Linera. Amparado nos *Grundrisse*⁵⁶⁷, o marxista boliviano procura argumentar que não é possível falar em uma propriedade quando nos debruçamos diante das organizações ancestrais não-capitalistas ainda não atravessadas pelos antagonismos de classe⁵⁶⁸ e, se há alguma possibilidade de utilizar esse termo, devemos reinventá-lo desde o sentido de pertencer a uma comunidade concreta que opera um vínculo orgânico com a terra e que serve de sustentáculo à própria construção da individualidade das pessoas (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 291). Logo, a propriedade não é puramente abstrata, desatrelada de significantes sócio-culturais mais concretos, tal como se propõe a propriedade privada capitalista moderna, cujo ápice é discernível na figura da forma-dinheiro como mecanismo máximo de distribuição do trabalho e da riqueza de acordo com critérios que buscam empalidecer qualquer individualidade concreta do sujeito que o detém⁵⁶⁹.

Nessa esteira, diante das experiências agregadas na forma comunal arcaica ou ancestral, García Linera prefere falar da existência da terra como patrimônio comum em vez de uma propriedade coletiva⁵⁷⁰. Aqui, ele repete o argumento de Meillassoux (1977, p. 57-59) de que, quando visualizamos o acesso comunitário à terra e aos meios naturais, não é possível falar de propriedade em sentido estrito (como unidade dos direitos de *usus*, *fructus* e *abusus* voltados à

⁵⁶⁷ Segue o trecho citado diretamente por García Linera: “A propriedade significa, portanto, pertencer a uma tribo (comunidade) (ter existência subjetiva-objetiva dentro dela) e, por mediação do comportamento dessa comunidade em relação ao território, à terra como seu corpo inorgânico, [significa também] comportamento do indivíduo em relação ao território, à condição originária exterior de produção – porque a terra é, a um só tempo, matéria-prima, instrumento e fruto – como pressupostos pertencentes à sua individualidade; como modos de existência da individualidade” (MARX, 2011, p. 653). Frise-se aqui a interrelação unívoca entre ter propriedade, pertencer a uma comunidade e relacionar-se de maneira concreta com a terra, o que se contrapõe à construção abstrata do direito de propriedade.

⁵⁶⁸ Em certo momento, subscreve uma categorização interessante de propriedade como necessariamente atrelada à divisão social entre produtores e não-produtores: “Como toda relación de poder, la propiedad, ya sea inicialmente comunal y con más razón si es del Estado, del soberano, del terrateniente, es una relación de fuerzas fundada en una supremacía bélica-coercitiva históricamente localizada en un momento de la guerra entre productores y no-productores, y que ahora perpetúa los efectos de la confrontación violenta a través de un poderío legalizado: la propiedad” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 316).

⁵⁶⁹ Nesse sentido, a seguinte passagem de Marx é iluminadora para descrever o dinheiro como forma destruidora de individualidades e, como já vimos em García Linera, isso implica um aniquilamento de formas de criatividade local e de inventividade comunitária: “o dinheiro, pelo contrário, como o indivíduo da riqueza universal, como proveniente ele mesmo da circulação e representando exclusivamente o universal, como resultado unicamente social, não pressupõe absolutamente qualquer relação individual com seu possuidor; sua posse não é o desenvolvimento de qualquer um dos aspectos essenciais de sua individualidade, mas, ao contrário, posse do desprovido de individualidade, uma vez que essa [relação] social existe ao mesmo tempo como objeto sensível, exterior, do qual se pode apoderar mecanicamente e que da mesma forma pode ser perdido. [...] Essa relação a uma coisa sem absolutamente nenhuma relação com sua individualidade lhe confere, pelo caráter dessa coisa, o poder universal sobre a sociedade, sobre o inteiro mundo dos prazeres, dos trabalhos [...]. A posse do dinheiro me coloca em relação com a riqueza (social) exatamente na mesma relação que a pedra filosofal me colocaria com as ciências.” (MARX, 2011, p. 245).

⁵⁷⁰ “En el caso de la forma comunal arcaica o ancestral, nos encontramos con reservas alimenticias y semillas de carácter comunal y con la tierra como ‘propiedad común’ con ‘posesión comunal’ o, mejor, con la tierra como patrimonio común” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 270).

circulação mercantil), nem mesmo com a adição do adjetivo “comum”. Na economia doméstica analisada pelo antropólogo francês, “la tierra no puede ser objeto de una apropiación mediante la cual sería separada del contexto social que le otorga una existencia económica y un valor de uso”, visto que os membros dessa coletividade “no disocian la tierra de los ancestros”. Entre as categorias modernas mais apropriadas, seria mais interessante, portanto, utilizar a noção de patrimônio, como bem que pertence de maneira indivisa a todos os membros da coletividade e que se transmite *sem contrapartida*, tal como a herança ou a doação. O antagonismo com a lógica equivalencial da forma jurídica torna-se, então, explícito: “la relación patrimonial con la tierra procede así de relaciones de producción domésticas que la propiedad, lejos de reforzar, contribuye, por el contrario, a disolver”. No caso, desde a antropologia francesa influenciada por Marx, García Linera parece ser conduzido à mesma ilação tomada por Pachukanis: a propriedade capitalista diferencia-se da apropriação não-capitalista (algo reconhecido também por Dussel, ao cuidadosamente asseverar que no Marx dos *Grundrisse* estaríamos diante do estudo de *modos de apropriação*) porque, com a introdução da lógica mercantil destinada à valorização do valor, deparamo-nos com a propriedade privada em sua forma mais acabada e generalizada, quando há uma desvinculação de toda concretude e organicidade da economia natural-doméstica em nome da capacidade puramente abstrata de agir como sujeito de direito⁵⁷¹.

Logo, se o sujeito coletivo comunitário não se confunde com o sujeito de direito e nem o seu uso da terra reduz-se à propriedade privada moderna, as próprias relações de produção e circulação travadas dentro dessas outras sociabilidades agregáveis na categoria de forma comunal também se mostram radicalmente diferentes da relação jurídico-econômica de produção e circulação de mercadorias voltadas à extração de mais-valor. Aqui, a intencionalidade básica de toda a produção social não se volta à valorização do valor, mas sim à reprodução da comunidade desde um âmbito material e simbólico, estreitamente atrelado a uma organização dinâmica e deliberativo-festiva dos ciclos produtivos⁵⁷². Nessa esteira, a própria circulação dos produtos de trabalho e bens de consumo também se afasta da lógica

⁵⁷¹ Ou seja, “é o capitalismo que transforma a posse da terra de feudal em propriedade fundiária moderna”. Em termos mais teóricos, chega-se à seguinte proposição: “o caráter acabado e universal da propriedade privada só é alcançado na passagem para a economia mercantil, ou melhor, [para] a economia [хозяйству] mercantil capitalista. Ela se torna indiferente no que se refere ao objeto e rompe todas as ligações com qualquer sociedade humana orgânica [união orgânica entre as pessoas] (genes, família, comunidade [община]). Ela surge, em sua significação universal [em sua significação mais geral], como um ‘domínio exterior para sua liberdade’ (Hegel), ou seja, como realização prática da capacidade abstrata de ser um sujeito de direito.” (PACHUKANIS, 2017a).

⁵⁷² “La fuerza de la tradición se ejerce como voluntaria reafirmación social del individuo, al igual que la continuidad de los códigos y ritmos laborales. Ellos preexisten como normatividad social pero se realizan como voluntaria aceptación individual; de ahí ese carácter deliberativo, flexible y hasta festivo de la organización de los ciclos productivos que aún hoy es posible encontrar en la forma de actividad común de las familias campesinas de la comunidad agrícola” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 298).

mercantil-capitalista: ao invés de buscar a coroação do valor ao estado de “sustancia social de las relaciones entre los seres humanos a través de las cosas”, almeja-se a realização da utilidade social de consumo material e simbólico dos produtos, o que implica transbordar as fronteiras da lucrabilidade abstrata capitalista e constatar um “amplísimo margen moral, sentimental y religioso que porta y regula cada uno de los procesos de circulación de bienes en la economía comunitaria en general”. Mais uma vez, a circulação não existe abstraída de seus condicionantes histórico-concretos comunitários: “la profundidad de la identidad comunal va adherida al producto en circulación”⁵⁷³ (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 335).

Todos esses elementos, em seu conjunto, fazem-nos defender, mesmo que contra alguns deslizes presentes no texto de García Linera⁵⁷⁴, a inexistência de um caráter trans-histórico atribuível à forma jurídica. Em termos inspirados pelo próprio matemático-político boliviano,

⁵⁷³ Cabe citar por extenso o argumento de García Linera (2009a, p. 335): “Esto significa que en la circulación de los productos en toda la economía comunitaria que está basada en la producción de valores de uso, éstos circulan socialmente como valores de uso que sostienen y realizan la utilidad social (consuntiva, simbólica) de los productos. Utilidad social que, como el valor en la economía mercantil, no sólo es la forma directamente social bajo la que se presenta el producto del trabajo de unos frente a otros, sino además la consagración social de la intencionalidad y forma técnico-procesual que se ha apoderado del proceso de producción de los productos. En el capitalismo, en el proceso de circulación el valor utiliza como pretexto al valor de uso del producto para realizarse y existir como sustancia social de las relaciones entre los seres humanos a través de las cosas. En la economía comunitaria, es el valor de uso potenciado socialmente el que se expresa a través del cuerpo consuntivo cósmico o simbólico del valor de uso del producto del trabajo. De aquí el amplísimo margen moral, sentimental y religioso que porta y regula cada uno de los procesos de circulación de bienes en la economía comunitaria en general y en la comunidad agrícola en particular. La profundidad de la identidad comunal va adherida al producto en circulación”.

⁵⁷⁴ Em alguns momentos, o marxista boliviano chega a mencionar “las relaciones de dominio y explotación que se hallan detrás de las estructuras jurídicas y culturales de la sociedad” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 234). Esse trecho parece presumir uma existência dessas estruturas jurídicas em comunidades não-capitalistas, mesmo que seu texto também nos muncie de uma infinidade de elementos para questionar a persistência do jurídico nas formas comunitais. De todo modo, adotamos no decorrer de nosso trabalho uma postura ontonegativa no que tange à compreensão do fenômeno jurídico: se olharmos com a visão jurídicista que busca sempre encontrar *o mesmo* na realidade de outras experiências, conseguiremos, etnocentricamente, identificar elementos do “direito”, tal como os doutrinadores do direito brasileiro gostam de amparar suas pesquisas em uma trans-historicidade que nos remonta ao Código de Hamurábi (sobre isso, Cf. OLIVEIRA, 2004). No entanto, o fenômeno jurídico só apresenta suas determinações mais gerais e completas quando se dissemina e repete-se incessantemente no tecido social, mediando a imensa maioria das relações recorrentes entre as pessoas. Aqui, ele deixa de ter um caráter acessório e assume um sentido próprio e particular, desvinculado, em uma perspectiva lógico-abstrata, dos outros âmbitos da existência social, tal como a dominação direta por meio da pura violência, por dimensões religiosas ou mesmo por uma organização festivo-simbólica-comunitária. Nesse sentido, o acordo entre membros de uma comunidade não é um contrato no sentido moderno da palavra, uma vez que ele não ocorre entre dois sujeitos de direito abstratos e desvinculados das condições concretas nas quais esse acordo se desenrola. Como exemplo de uma reflexão que vai no mesmo sentido de nossa interpretação, mas desde a problemática da crítica da economia política, vale citar Carcanholo (2011, p. 47) em seu comentário sobre os processos acessórios de troca em coletividades não-capitalistas: “as relações mercantis ainda não existem; ou só existem como potenciais ou, no máximo, como embrionárias. Poderíamos [...] identificar essa troca como um intercâmbio pré-mercantil de presentes. Nesta etapa, o objetivo do produtor é a produção de valores de uso, e só às vezes, excepcionalmente, o excedente produzido, ou parte dele, chega a ser trocado. Não existe, portanto, intercâmbio sistemático de mercadorias; sua ocorrência é eventual, casual, fortuita. As relações mercantis não se encontram desenvolvidas, tampouco a mercadoria. Na realidade, o que existe não é ainda uma verdadeira mercadoria com todas as suas determinações, é ainda um embrião de mercadoria”.

podemos dizer que o fenômeno jurídico está indissociavelmente atrelado à civilização do valor e, conseqüentemente, levantar a insurgência das formas comunitárias de organização social implica perceber a antijuridicidade que lhe é inerente.

Ora, isso exige, enfim, uma aposta estratégica no frisar da não-similitude das organizações comunitárias quando contrastadas com a sociabilidade capitalista. Nesse sentido, seu argumento é complementar ao de Echeverría: sua apreensão da comunidade a visualiza como expressão do sujeito coletivo que participa na modelagem criativa de uma forma de representar o devir, de entretecer os laços entre passado e futuro do conglomerado comunitário⁵⁷⁵. No entanto, sua reflexão traz com ineditismo uma internalização nítida da centralidade estratégica de expandir os espaços de autonomia local -- não basta arrinconar-se nos nacos de autonomia, conquanto conquistados à dura pena⁵⁷⁶ --, contrainsurgir-se diante do acossamento do capital e estabelecer as bases para o florescimento do *ayllu* universal. Por isso, a busca pela universalidade não é um anseio voluntarista dos marxistas, seduzidos pelo canto sirênico dos grandes relatos, mas uma limitação material imposta pela lógica mesma da civilização do valor: ou a comunidade expande-se e rompe com a estrutura dissipativa das relações capitalistas reiteradas ou ela irá ruir, sendo lentamente carcomida ou digerida pela forma do valor que lhe envolve, constriange e enfraquece sucessivamente⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ Uma síntese interessante nesse sentido é a operada por Huáscar Salazar Lohman (2020, p. 150), autor influenciado tanto por Echeverría quanto por García Linera, que, em texto crítico a certos rumos limitados da transformação boliviana -- o que nos indica que o terreno da luta teórico-política na realidade latino-americana é eivado de complexas contradições --, delimita o comunitário como “the human capacity to make decisions that give shape to social coexistence”. Assim, essa noção apenas existe desde a contradição com uma sociedade na qual tem primazia a valorização do valor, gerenciada e garantida pela forma-estado, o que implica reconhecer que “the communal is therefore not the essentialization of an ideological, cultural or ethnic subject, but a form of social relationship that may be found in various modes and in different spheres, both urban and rural”. Verticalizaremos esses postulados mais à frente, a fim de demonstrar que as formas comunitárias são uma abstração que depende do instaurar das formas capitalistas para que eles possam sequer ser percebidas e agregadas em uma categoria mais geral.

⁵⁷⁶ “El localismo, el gremialismo, el encerrarse en ello y dejar de ver el horizonte de los demás, eso es lo que pasa cuando se da el reflujo social. En el ascenso, el movimiento social tiene una mirada a partir de lo local, ve la totalidad, se vuelve poder, se imagina poder, se vuelve Estado y plantea un horizonte colectivo. Voy a pelear, salgo a la calle, hago el bloqueo, defiende el interés de todos. Nacionalizar no es mi interés solamente, es el interés de todos; Asamblea Constituyente es el interés de todos, industrializar es el interés de todos. Pero cuando dejo esa mirada y me arrincono, ya no me importa ese tema, quiero que me des todas las tierras, quiero que me des todas las reservas en salarios” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 35). Em prefácio a uma coletânea de textos de García Linera, Armando Bartra (2015, p. 15) expressa com precisão esse significado quando indica que a luta das comunidades indígenas e camponesas “no es por parcelitas sino por una vida buena”. Essencialmente, conformar-se às regras impostas pela forma jurídica ao desatar insurgente de politicidade da comunidade é transformar essa radical reivindicação por uma vida boa em mera querela por parcelinhas de terra e espaços limitados de autonomia.

⁵⁷⁷ A tese da necessidade de superar essa estrutura dissipativa do valor ou, em outras palavras, “traspasar ese umbral de bifurcación termodinámica” está mais detalhadamente delineada na introdução de 1995, redigida em conjunto por García Linera e Gutiérrez Aguilar (2009). Como exemplo desse argumento aplicado em uma situação teórica mais concreta, citamos a abordagem concernente à proposta de uma forma nacional pós-capitalista em García Linera: esta não consegue e nem pode esquivar-se da ânsia de universalidade imposta pela civilização do valor. Ou seja, “la forma nacional postcapitalista sólo puede emerger de este medio universalizado engendrado por

Portanto, a organização comunal deve, no discurso do marxista-indianista boliviano, expandir-se contra as formas externas que estão a lhe subsumir, incorporando sem receios essa recém inaugurada universalidade e fazendo com que ela assuma uma nova forma que seja capaz de expressar o melhor das experiências ancestrais (especialmente a presença do valor de uso como componente direto da forma social dos produtos e o reiterar do trabalho concreto na comunidade) e da realidade contemporânea (o caráter universal da produção, que interconecta as pessoas e suas capacidades criativo-criadoras em um trabalho coletivo de imensa produtividade). Essa forma multifacética, dinâmica e que chegaremos a denominar uma não-forma não é outra coisa que a comunidade social universal, ou o Ayllu Universalizado:

La forma nacional no capitalista antigua, basada en la organización comunal, despertada en sus potencias por la agresión de la forma de valor, está igualmente obligada a cohesionar sus fuerzas, a expandirse y a reconstruir sus propias expresiones vitales frente a la forma externa (real o formalmente) disgregadora; y sólo puede asumir una vitalidad nacional irreversible desde el momento en que sabe incorporar (bajo una nueva forma) la universalidad (no la homogeneidad) de las potencias y posibilidades de la actividad humana expropiadas y unilateralizadas por la forma burguesa, pero despertadas por ella. Esto se presenta entonces para las naciones ‘antiguas’ como continuidad de lo propio elevado a su máxima expresión, a la vez que redefinición de su sustancialidad local. Es una nueva identidad y un nuevo espacio social-nacional sobre lo mejor de lo anterior y de lo existente, por tanto, superior a lo existente en cualquiera de sus formas. Lo ancestral del valor de uso como componente directo de la forma social del producto del trabajo queda ligado a lo nuevo del carácter universal del valor de uso, lo que da una síntesis superadora de todo lo existente: la comunidad social-universal o lo que hemos de denominar el Ayllu Universalizado (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 228-229).

Desse modo, chegamos ao elemento final da noção de *comunidade* em García Linera, que foi capaz de nos guiar a uma síntese entre aqueles dois elementos básicos do discurso anticapitalista latino-americano sobre o não-valor: o trabalho vivo e o valor de uso. Com esses esforços de conexão, já nos encontramos munidos dos elementos necessários para avançar à construção categorial que colocamos como unificação das investigações de Dussel, Echeverría e García Linera, de modo a abrir eixos para preencher os flancos não pensados extensamente pela crítica jurídica soviética. Assim, discutiremos a seguir o horizonte da não-forma da insurgência comunitária.

la forma capitalista. Cualquier intento de surgir como particularidad perenne está condenado al fracaso ante la supremacía de la socialidad universalizada sobre la que se levanta la forma-valor del espacio nacional. Cualquier forma no-capitalista de construcción nacional tiene, por tanto, que partir de esta universalidad como materia prima e imprimirle una nueva forma: una forma de universalidad no subsumida a la forma de valor, no cosificada ni enfrentada como ajenidad al propio individuo” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 228).

3.5. A não-forma da insurgência comunitária: movimentos de denúncia e anúncio entre o marxismo latino-americano e a crítica jurídica soviética

A partir da inspiração legada desde o encontro do marxismo criativo latino-americano de Dussel, Echeverría e García Linera com as invectivas da crítica marxista ao direito (em especial, o Pachukanis lido pelo direito insurgente brasileiro), podemos destrinchar uma proposição categorial para dar conta de uma reflexão mais rigorosa sobre o *não-direito*, mas desta vez já amparados em mais sólida base. No caso, referimo-nos à reivindicação da *não-forma da insurgência comunitária* como categoria apta a cumprir esse papel e realizar, no fim das contas, uma leitura alternativa, criativa e latino-americana, às discussões tradicionais⁵⁷⁸ sobre o horizonte de extinção da forma jurídica, que foram majoritariamente destinados à investigação do caso específico da União Soviética.

Aqui, seria possível identificar três momentos, conectados a algo que Dussel (2017), influenciado por Benjamin, Lênin e Hinkelammert⁵⁷⁹, descreveu como “as três constelações do processo político”⁵⁸⁰. Assim, torna-se imaginável dizer que o discurso que compatibiliza a tríade latino-americana com a crítica ao direito opera de maneira radicalmente crítico-negativa

⁵⁷⁸ Nesse sentido, não é possível fixar perenemente a zona de influência básica que centraliza as pesquisas sobre a crítica jurídica soviética. No entanto, parece-nos inquestionável a continuidade da zona de influência privilegiada assumida pela pesquisa de soviétólogos e comparatistas do direito situados no lado capitalista da Guerra Fria (basicamente, com privilégio de estadunidenses, europeus ocidentais e alguns refugiados da URSS). Para uma contextualização mais geral dessa historiografia da União Soviética, Cf. SEGRILLO, 2010, p. 72-74. Já fizemos menção, por exemplo, à figura de Schlesinger (2007, [1945]) como o autor que cunhou a interpretação de Pachukanis e Stutchka como membros de uma escola sociologista do direito que foi nomeada como *Commodity-Exchange Theory of Law* e que possuía uma ala “radical” (a pachukaniana) e outra “moderada” (encabeçada por Stutchka). No mesmo horizonte, podemos indicar os trabalhos de compilação e interpretação realizados por Hazard (1951) e Jaworskyj (1967). As conclusões básicas dessas pesquisas foram, além disso, continuadas na tradição anglófona mesmo nos trabalhos mais críticos e politicamente à esquerda de Robert Sharlet, Piers Beirne e Peter B. Maggs (BEIRNE, 2015). Em um último giro questionador, podemos mencionar também a influência de Márcio Bilharinho Naves (1996 e 2000) na recepção dessa discussão. No caso, o autor brasileiro não apenas reproduz esses debates com profundidade, mas também avança em inúmeras sendas e problematiza especialmente a redução de Pachukanis a uma teoria circulacionista ou sociologista, abrindo inclusive espaços para a discussão da transição do não-direito indo além do próprio pensamento pachukaniano. No caso, pretendemos realizar esse giro a partir de um horizonte teórico-político diferente do marxismo específico de Naves: isto é, desde o não-valor formulado pelo marxismo criativo latino-americano.

⁵⁷⁹ De Benjamin, Dussel (2017) emprestou a categoria “constelação”; de Lênin, a discussão ontonegativa sobre o estado, discernível em *O estado e a revolução*; de Hinkelammert, a proposta da transcendentalidade. Trata-se de uma ousada compilação de autores, todos utilizados de maneira criativa pelo filósofo argentino-mexicano e que, ao nosso ver, sintetiza com profundidade a lógica de operação do marxismo criativo latino-americano. Particularmente, agradecemos ao professor Celso Ludwig pela indicação de buscar essas categorias no pensamento mais recente de Dussel, o que nos permitiu adicionar esse ensaio à espinha dorsal de nosso argumento.

⁵⁸⁰ Outra versão desse ensaio pode ser encontrada na coletânea *Siete ensayos sobre la filosofía y política de la liberación* (Cf. DUSSEL, 2020b). Além disso, no terceiro volume de sua *Política de la liberación*, publicado em 2022, Dussel retorna recorrentemente às constelações do processo político (DUSSEL, 2022). Inclusive, neste livro há uma compilação de textos de outros autores e, nele, está presente um ensaio de García Linera intitulado *La revolución, el Estado y las tensiones creativas* (Cf. DUSSEL, 2022, p. 646-692).

em relação à positividade da totalidade vigente (primeira constelação), destinando-se e organizando-se para tornar essa negatividade que lhe caracteriza uma práxis estratégica destrutiva de insurgência (segunda constelação), com fins a propor uma nova organização das relações das pessoas entre si e com as coisas, em seu ciclo de reprodução da vida, de modo a construir uma nova ordem que busca nas experiências comunitárias um vislumbre do mundo que pode vir-a-ser (terceira constelação).

No entanto, simplificaremos esse caminho, uma vez que a nossa proposição pretende apreender a dialética entre positividade-negatividade a partir da constatação já internalizada de que é necessário pensar em algo para além da experiência positiva (isto é, dada, positivada e discernível na realidade) das formas sociais do capital. Para tanto, a categorização freireana da conjunção entre denúncia e anúncio⁵⁸¹ nos parece a mais adequada. Nesse sentido, enfatizamos, em primeiro momento, a ontonegatividade que atravessa o marxismo, em um movimento de denúncia das formas sociais atreladas à sociabilidade do capital e que se apresentam como naturais e permanentes. Em um segundo momento, detemo-nos na peculiar situação de quando essa ontonegatividade devém práxis, isto é, luta e movimentação material de movimentos sociais que se propõem a transformar a realidade capitalista desde suas raízes. Essa mudança de cunho radical, chame-se revolução, transcendência ou insurgência, serve, então, para manter o léxico freireano, como o tema-dobradiça entre a denúncia e o anúncio, uma vez que é desde a mobilização dos movimentos das vítimas e dos povos acossados pelo colonialismo interno e externo que os autores latino-americanos conseguirão vislumbrar os caminhos para a construção de uma nova organização coletiva, a qual podemos provisoriamente descrever como *comunitária*.

3.5.1. A não-forma e o perecimento do direito: denúncia e ontonegatividade desde o marxismo latino-americano

Nesse primeiro momento, aproximamo-nos da primeira parte da categorização que propusemos desde o encontro do não-valor latino-americano com a crítica marxista ao direito, encampada pioneiramente pelos soviéticos, mas traduzida criativamente pelo direito insurgente brasileiro. Trata-se da noção mesma de *não-forma* da qual lançamos mão. Como já

⁵⁸¹ O par denúncia-anúncio é um elemento constante na obra de Paulo Freire e, para além de expressar uma influência direta da teologia da libertação e das dimensões profético-revelatórias discerníveis também na obra de Dussel ou no messianismo de um Benjamin, que ilustra com precisão as dificuldades para uma ação política transformadora capaz de destruir o que há de perverso na realidade enquanto constrói alternativas de existência. Para mais detalhes, Cf. FREIRE, 1997.

mencionamos anteriormente, a problemática da forma é central para o marxismo tanto da crítica jurídica soviética, quanto o das novas leituras de Marx e também o do marxismo criativo latino-americano.

No caso, há várias possibilidades para apreender essa discussão. De todo modo, colocamos ênfase na interpretação que já encontramos em Rubin e Pachukanis, bem como fragmentariamente nos latino-americanos: a noção de forma expressa sempre a conformação de uma substância trans-histórica universal (como produtos do trabalho, o trabalho concreto que os produz e a forma social-natural de reproduzir a existência coletiva) a um conjunto de relações reiteradas -- e essas relações são sempre uma forma específica e particular adotada por aquela substância trans-histórica --, que, a partir dessa repetição, apresentam-se como uma segunda natureza (poderíamos dizer que se entranha tanto no modo de ver e apreender o mundo que chega a tornar-se uma cosmovisão) e como sujeito delimitador do destino da coletividade (Ser do capital, sujeito automático ou civilização do valor), e que, portanto, confunde-se com o próprio elemento geral-universal, isto é, vende-se a forma-mercadoria, o trabalho abstrato e a forma-valor, por exemplo, como formas naturais e eternas da existência humana, quando são, em verdade, experiências finitas e atreladas a uma socialidade histórica específica. Ou seja, nesse horizonte, a tarefa primeva de toda crítica marxista é a de desnaturalizar e revelar a historicidade das formas sociais do capital⁵⁸². Esse é o movimento que até agora denominamos *ontonegativo*⁵⁸³ da crítica marxiana da economia política.

Nesse sentido, quando falamos de formas sociais desde a nossa mirada marxista, estamos diante de formas concretas assumidas por matérias trans-históricas, mas que buscam se apresentar como algo geral e perene. Logo, quando mencionamos uma “não-forma”, aproximamo-nos justamente do reconhecimento de que o papel do marxismo não é o de propor uma nova forma pretensamente universal que há de nos conduzir ao paraíso na terra, mas sim o de dismantelar a sacralidade de toda forma político-coletiva que é assumida pela existência humana.

Para ilustrar a nossa percepção, podemos recorrer a um trecho de Marx, no qual ele indica que pretende desvencilhar-se das “sutilezas metafísicas” e dos “melindres teológicos” que perpassam a dinâmica da forma-mercadoria (MARX, 2013, l. 1, cap. 1, p. 204-205).

⁵⁸² Nesse sentido, Cf. DUSSEL, 1988, p. 291, ECHEVERRÍA, 2011, p. 63, DUSSEL, 1990, p. 148, BACKHAUS, 1978, p. 12-13.

⁵⁸³ Cronologicamente, o primeiro uso da noção de ontonegatividade que nos inspira consiste no ensaio de Chasin (2013) denominado *Marx: a determinação ontonegativa da politicidade*. Posteriormente, Pazello inspira-se nesse trabalho e emprega o termo para delimitar uma dimensão fundamental do marxismo, como teoria crítica que opera desde a “problemática da ontonegatividade [...] das formas sociais, em geral, sob as relações capitalistas” (PAZELLO, 2014a, p. 330).

Repare-se como uma legítima dialética entre forma e conteúdo começa a despontar em seu argumento:

Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Sua análise resulta em que ela é uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos. Quando é valor de uso, nela não há nada de misterioso, quer eu a considere do ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, quer do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem, por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela comesse a dançar por vontade própria (MARX, 2013, I.1, cap. 1, p. 204-205).

Esse trecho, incluso em sua seminal discussão sobre o fetichismo da mercadoria, inspira-nos a compreender a imensa cisão civilizatória que está pressuposta com o surgimento e disseminação da forma-mercadoria: ela não é apenas uma nova forma assumida pela matéria madeira, tal como a mesa; trata-se de um novo papel, imensamente radical, assumido pela madeira que faz com que a coisa torne-se mística, sensível-suprassensível, capaz de inverter a lógica da própria realidade. A ideia de uma forma específica cuja força civilizatória subsume a existência como um todo já está presente, por exemplo, em Echeverría e García Linera quando falam do *parasitismo*⁵⁸⁴ da forma-valor. Curiosamente, Marx recorre a uma metáfora animal mais singela, mas que mesmo assim se pretende assustadora: a de uma assombrosa minhoca metafísica mais perigosa do que a aparição de uma fantasmagórica mesa dançante. Se a imagem marxiana é menos sanguinolenta do que a descrição do parasitismo, ela não deixa, no entanto, de descrever com precisão o funcionamento de um poder surreal atribuído a uma forma que transtorna toda a naturalidade da existência. Ambas as descrições, contudo, apontam para uma existência autônoma da forma-mercadoria, bem como um desejo de eliminar essa figura (afinal, seria impossível falar de um parasita ou de uma minhoca metafísica emancipadores) que se acopla artificialmente ao complexo de reprodução social-natural da vida humana. Nesse sentido, temos condições suficientes para defender que o marxismo não se destaca por querer redimir essas formas inerentes à lógica de valorização do valor, mas sim por buscar extingui-

⁵⁸⁴ Como já afirmamos anteriormente, o próprio Marx também utiliza a metáfora do capital como um vampiro cuja existência se reproduz a partir do ato de sugar trabalho vivo (ademais, Cf. BELLOFIORE, 2009). Para além disso, o filósofo alemão utiliza-se recorrentemente do adjetivo “parasitário” para descrever, por exemplo, o estado e as classes burocrático-dirigente em seus textos sobre a Comuna de Paris (Cf. MARX, 2011c).

las. Falta ainda, no entanto, demonstrar como essa crítica de cariz ontonegativo pode ser transferida para a análise da forma jurídica desde a influência do marxismo latino-americano que analisamos.

Para tanto, preferimos iniciar essa conexão com uma constatação: todos os marxistas de nossa tríade latino-americana identificam a impessoalidade da dominação capitalista⁵⁸⁵, que pôde ser captada como uma despersonalização, um abandonar de toda concretude (a carnalidade da pessoa contra a frieza da máquina em Dussel, a autarquia comunitária multiforme em Echeverría e a unidade ancestral entre pessoa-terra-comunidade em García Linera) em nome da abstração métrico-quantitativa do valor, que dirige o trabalhador (cindido polarmente em sua relação com o capital ou com a figura singular do capitalista, encoberto ou não pela figura do maquinário) a um trabalhar cegamente a fim de cumprir as metas e intenções de uma organização produtivista de mais-valor.

Essa constatação fundamental pode, então, ser desdobrada em uma série de dimensões: para o levinasiano Dussel, significa a perda do cara-a-cara autêntico de pessoa para pessoa; para o esteta da cultura Echeverría, implica um cindir da experiência produtiva contrapondo-a ao momento lúdico-festivo-artístico; para o indianista García Linera, culmina na derrocada da existência cerimonial, ritual, simbólica e festiva das comunidades ancestrais em nome da fria generalidade da forma-dinheiro. Todas elas, à sua maneira, subscrevem um sentimento de estarrecimento diante dessa frieza abstrata que permeia a sociabilidade do capital e que veda as possibilidades de atribuir sentidos concretos ao ato de reproduzir material e simbolicamente a vida humana. Trata-se, a rigor, de uma assustadora inversão metafísica da subjetividade humana, que cada vez se afasta mais de componentes concreto-comunitários e aproxima-se da abstração do proprietário de mercadorias que existe para produzir, trocar e consumir de acordo com a lógica de valorização do valor.

Essa percepção é central para desvelar a especificidade assumida pela exploração no capitalismo, a qual é uma especificidade ao quadrado, uma vez que exige a presença de circunstâncias particulares (a existência de relações *capitalistas* de dominação) dentro de uma circunstância peculiar (a divisão da coletividade em *classes sociais*, entre produtores e não-produtores que se apropriam do fruto do trabalho de outros). Portanto, o que diferencia a sociabilidade capitalista das mais diversas formas de escravismo, servidão ou controle da

⁵⁸⁵ Essa constatação, vale lembrar, é central para a tradição pachukaniana de crítica à forma jurídica, uma vez que ela não está preocupada apenas em questionar a dominação de classe, mas também em perguntar por que essa dominação, no modo de produção capitalista, assume uma forma específica: a de uma relação jurídica entre sujeitos de direito que firmam um contrato (Cf. KASHIURA JR.; NAVES, 2011; NAVES, 2014, p. 68 e 87).

produção alheia por meio de uma autoridade política estabelecida é o constante ocultamento, invisibilização, inversão ou fetichização⁵⁸⁶ da exploração: a extração de mais-valor é sempre descrita como um processo opacado, que está enfaixado em torno de sucessivos véus que invisibilizam essa injustiça, seja com a suposta autonomia da vontade do trabalhador, a suposta igualdade de valor dos produtos trocados, a aparência equivalencial do mundo mercantil, a igualação entre o proprietário da força de trabalho e o proprietário do capital ou mesmo a complexificação do controle do corpo daquele que labora por meio da introdução da maquinaria e de suas linhas de produção.

Nesse processo, a tríade de marxistas latino-americanos também identifica um papel importante jogado pela especialização na esfera da produção decorrente da separação entre dominadores e dominados. Em Dussel, temos uma cristalina exposição de como a divisão social do trabalho culmina na substituição da comunidade pela *sociedade*; em Echeverría, uma descrição atenta da cisão não apenas entre ciclos produtivos e improdutivos, mas também na cisão entre a política e o político, o que exige rebaixar todo âmbito de politicidade à ação de funcionários especializados; em García Linera, a constatação de que o estado aparece como manifestação específica da cisão da sociedade entre produtores e não-produtores e, particularmente, o estado-nação moderno significa a redução da nação natural à reprodução da valorização do valor na figura dúplice do proprietário privado e do cidadão.

A partir dessas considerações, é possível compreender o momento jurídico como uma aparição específica dessa especialização produtiva ancorada na divisão entre classes sociais e, posteriormente, na transformação dessas relações de exploração em uma imensa profusão de relações jurídicas entre sujeitos de direito que trocam mercadorias em um contexto particular (o da subsunção real do trabalho ao capital). Esse passo, por certo, não é explicitamente dado pelos autores latino-americanos estudados, mas ele pode ser presumido não apenas pelas vinculações entre valor e relações jurídicas que há em seus textos, mas também pelo discurso propositivo que poderemos encontrar no argumento anticapitalista da tríade marxista que escrutinamos.

Ou seja, é a cisão reiterada, sedimentada e densificada que faz com que uma disciplina seja uma disciplina. A cisão densificada entre valor e valor de uso, trabalho abstrato e trabalho vivo ou comunidade e civilização do valor permite o surgimento da disciplina economia política

⁵⁸⁶ Note-se que com essa longa lista de substantivos reproduzimos termos que apareceram no decorrer do discurso dos três autores mais detidamente analisados. Logo, não se trata de uma escolha arbitrária de termos, mas sim um elemento constitutivo e incontornável da maneira como o marxismo latino-americano apreende a relação entre o trabalhador e o capital.

quando estudamos a produção, circulação, distribuição e consumo de objetos práticos. A cisão densificada entre pessoa humana concreta vinculada a uma comunidade dotada de historicidade e politicidade próprias e sujeito de direito abstraído aos céus da troca mercantil e da participação cidadã no seio de um estado-nação cuja reprodução obedece às pressões da valorização do valor no mercado mundial; tal cisão propicia a delimitação da disciplina/ramo-do-conhecimento direito quando estudamos as relações interpessoais das pessoas, inclusive acreditando que estamos muito além das trocas mercantis⁵⁸⁷. Por isso, podemos falar de uma forma jurídica quando essa cisão entre pessoa-comunidade e sujeito-proprietário se pereniza e se apresenta como uma segunda natureza do ser humano em geral. Por isso, podemos falar de uma não-forma jurídica quando nos propomos a recuperar esse vínculo orgânico presente na organização comunitária destinada à produção de valores de uso por meio do desatar do trabalho vivo. Trata-se não de uma forma fixa e delimitada pelo olhar disciplinar das formas sociais; é, na realidade, um ímpeto de negação à ordem de subsumir a existência comunitária à lógica especializada do valor ou do direito.

Ora, em Dussel, Echeverría e García Linera, encontraremos uma retórica que anuncia o horizonte não-capitalista não como o apanágio de uma vida perfeita, mas sim como a dinâmica dinamitação de diversas esferas especializadas que cindem a existência das pessoas. Basicamente, seu discurso opera uma enfatização da missão de pulverizar as tarefas de gestão do comum e da coletividade entre todos, ou, em termos delimitados por um Pachukanis ([1929]) crítico do burocratismo: “conclamar à participação na administração do estado a toda a massa, e não apenas pessoas eleitas que se diferenciem por quaisquer méritos pessoais”⁵⁸⁸. Assim, podemos ilustrar essas percepções a partir de posicionamentos dos teóricos latino-americanos em textos que extrapolam o nosso *corpus* estrito de pesquisa.

⁵⁸⁷ Em alguns casos, de fato, não lidamos com trocas mercantis em seu sentido estrito, mas isso não impede a percepção de que há uma juridização de todas as relações sociais, que passam a ser tratadas e resolvidas na esfera do direito *com a mesma lógica* da lógica mercantil da troca equivalencial. Logo, é evidente que a forma jurídica não se resume aos assuntos estritamente ligados à garantia da circulação mercantil, uma vez que ela não é um simples instrumento do qual uma classe vil e maldosa se utiliza para defender seus privilégios, mas sim a cristalização da recorrência de relações que culmina em uma internalização radical do modo de ver e viver o/no mundo tal como um proprietário de mercadorias abstratamente livre e igual às outras pessoas. Por isso nossa ênfase na questão da cosmovisão.

⁵⁸⁸ Como comentário à tese levantada por Pachukanis, as considerações de Bilharinho Naves são fundamentais para contrapor a radicalidade do trecho citado acima à limitada via assumida pelo resto das lideranças soviéticas para resolver a questão do burocratismo como novo distanciamento entre governantes e governados: “assim [ao se adotar uma visão técnica do combate ao burocratismo], a questão é facilmente deslocada para o campo da educação, da preparação de pessoal, quando se trata justamente do contrário: como fazer com que o aparelho estatal deixe, particularmente, de ser um instrumento para que isoladamente trabalhadores ascendam às camadas privilegiadas e consolidem tal posição de privilégio, e passe a ser um instrumento para que toda a classe trabalhadora, em conjunto, possa ascender à vida político-pública, e em especial as camadas mais atrasadas, erradicando a desigualdade de privilégios” (NAVES, 1996, p. 109).

Há, em Dussel, em suas posteriores reflexões sobre a política -- cristalizadas principalmente em seu *20 Tesis de Política* --, toda uma argumentação que pretende descrever o horizonte de pulverização do estado e das funções públicas entre a imensa maioria da população, abarcando-a em quase sua totalidade. Essa é a sua saída adotada para substituir o postulado da dissolução do estado ao menos em sua versão anarquista (toda instituição de poder é inerentemente repressiva) por outro modelo dessa proposta, traduzível nas seguintes palavras: “obra de tal manera que tiendas a la identidad (imposible empíricamente) de la representación con el representado”, implicando, enfim, um estado com menor protagonismo das instituições ou das lideranças políticas, substituídas pela responsabilidade compartilhada assumida pelos membros da comunidade⁵⁸⁹ (DUSSEL, 2006, p. 152-153).

A saída dusseliana, de fato, ainda parece adscrita a uma visão trans-histórica da forma-estado⁵⁹⁰, confundindo-a com a gestão da vida pública em geral por meio de instituições, mas cabe lembrar que a mera existência destas não configura a inauguração de uma nova forma social, uma vez que isso implica a generalização e repetição em larga escala de relações de dominação entre diferentes classes sociais (surgimento do estado no discurso de Marx, Engels e Lênin) ou de relações de dominação específicas entre pessoas tornadas sujeitos de direito que realizam trocas em um contexto de subsunção real do trabalho ao capital (surgimento do estado de direito burguês e da forma jurídica). De todo modo, compartilha o diagnóstico da necessidade de romper com a cisão entre administradores e administrados, entre políticos que mandam e súditos que obedecem, a partir de um controle democrático amplíssimo (quase todo representado há de tornar-se representante) que possibilite a planificação comunitária do trabalho vivo em sua livre determinação e, portanto, supere a divisão social do trabalho inerente à lógica de valorização do valor.

Rompida essa cisão, temos o horizonte de reivindicação de uma não-forma do direito (a qual, por certo, pode exigir mediações durante o processo de luta para concretizar a extinção da

⁵⁸⁹ Para um aprofundamento dessa questão, é interessante pensar que, na organização de seu terceiro volume da *Política de la liberación*, uma das últimas publicações de Dussel, estão lado a lado um ensaio de García Linera no qual discute tanto a categoria revolução quanto as tensões criativas do processo de transformação boliviano (DUSSEL, 2022, p. 646-692) e um excuro escrito pelo próprio Dussel (denominado *¿Disolución o nuevo tipo de Estado?*), destinado a aprofundar essas reflexões e desenvolver a sua concepção de um novo estado que se assemelha à dissolução e pulverização das instituições na comunidade como um todo (DUSSEL, 2022, p. 693-716). Essa coincidência, ao nosso ver, representa a relevância e pertinência do diálogo entre as considerações dusselianas e as de García Linera.

⁵⁹⁰ Eis por exemplo a descrição dessa visão de futuro levantada por Dussel: “el Estado del futuro será tan distinto del actual que habrán desaparecido muchas de sus instituciones más burocráticas, opacas, pesadas, etc. Parecerá que no hay más Estado, pero estará más presente que nunca como normativa responsabilidad de cada ciudadano por los otros ciudadanos. Ése es el criterio de orientación que se desprende del postulado” (DUSSEL, 2006, p. 153).

forma jurídica) e não uma nova forma supostamente emancipada da esfera jurídica, porque o próprio constatar de uma forma social nova acoplada à vida pública para controlar as relações interindividuais exige a separação inerente entre religião, cultura, política e direito, entre produzir valores de uso comunitariamente por meio do trabalho vivo e produzir valores abstratos por meio da contratação jurídica de uma força de trabalho que há de criar o mais-valor que será trocado no mercado por sujeitos de direito livres e iguais em nome do processo de valorização do valor⁵⁹¹. Levar essa percepção às suas últimas consequências é a senda que nos permite radicalizar a ontonegatividade em Dussel para além da denúncia ou negação de um direito ou estado injustos, permitindo-nos descortinar a historicidade dessas formas sociais e, portanto, a possibilidade de extingui-las e as impedir de se realizarem como continuidade que conforma a existência da comunidade ao ímpeto de acumulação do capital.

García Linera, em sua produção teórica, vai no mesmo sentido e reconhece a centralidade do que chama de “a imagem de Lênin”, a fim de descrever esse processo também como um horizonte de *desaparição* do estado e não necessariamente a sua continuidade pulverizada entre todas as pessoas⁵⁹². No caso, trata-se da proposição atribuída ao líder

⁵⁹¹ Seria possível, portanto, mencionar a dimensão da não-forma como um horizonte de reabsorção da forma jurídica pela comunidade. Com ela, julgamos impossível uma esfera propriamente jurídica que garantiria ou reproduziria as relações comunitárias, porquanto isso culminaria na cisão da convivência naqueles âmbitos clássicos do saber disciplinar da modernidade capitalista (economia, política, direito, moral e religião como esferas separadas). O não-valor não é, portanto, a faceta econômica que espera sua garantia por um não-direito: teremos, na verdade, a experiência da sujeitividade comunitária como uma expressão sintética que se desenrola para além dessas duas dimensões (isto é, dessas duas formas sociais específicas e pré-determinadas), congregando-as e entrelaçando-as de modo tão estreito que tornará a própria diferenciação entre elas algo desnecessário ou sem sentido prático.

⁵⁹² Em uma entrevista a Salmón, García Linera reivindica a proposição atribuída a Lênin da seguinte maneira: “ahí uno puede medir la cercanía del comunismo: cuanto mayor participación tenga la sociedad en los asuntos de lo público –no solamente a través de representantes, sino de la propia gente– y ante mayor posibilidad de acceso directo al cargo público, más te acercas al comunismo. La imagen de Lenin, ¿no? El comunismo es cuando una cocinera puede administrar el Estado. Bueno, nosotros hemos tenido en el gabinete a una trabajadora del hogar, que ha sido ministra. Son esfuerzos. Pero estaba hablando no de una persona, estaba hablando de una colectividad, de la sociedad; de la capacidad en su conjunto de tomar niveles de conducción del Estado, de lo público, de lo común. Entonces, en ese momento, ya lo público y lo universal no son una institución. Lo universal es un hábito de la sociedad. Ya no necesitas Estado, tú mismo llevas en tus actos lo universal; entonces, desaparece el Estado y es el comunismo” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 48-49). Contudo, em outro momento, no breve livro *Las tensiones creativas de la revolución*, publicado em 2011, García Linera (2011, p. 10) subscrive a noção de continuidade do estado mesmo que pulverizado ou diluído entre as pessoas; este assumiria apenas um novo adjetivo, o de estado integral: “están sentadas las raíces y posibilidades históricas de un proceso civilizatorio que a la larga tiende a diluir el Estado en la sociedad, en lo que se ha denominado la perspectiva socialista y comunitaria de un Estado integral”. Seguindo a tradição pachukaniana, acreditamos que essa noção é uma contradição em termos, uma vez que a forma-estado apenas surge quando há uma cisão entre dominantes e dominados e, segundo as teorias da derivação inspiradas na Nova Leitura de Marx, quando essa dominação assume uma forma impessoal e jurídica. De todo modo, a querela entre extinguir e pulverizar o estado não coloca em xeque a proposição central de nosso argumento no momento: a crítica marxista tem como âmago um horizonte de extinção das funções públicas especializadas assumidas por burocratas e por uma inserção da imensa maioria da população na vida pública e na gestão político-econômica de reprodução da coletividade.

soviético de que, no horizonte comunista, “qualquer cozinha pode dirigir o estado”⁵⁹³. Pouco importa que essa frase não tenha sido escrita diretamente por Lênin: ela explicita o sentido geral da Revolução de Outubro e um elemento central das reivindicações futuras que ela já permitia vislumbrar, principalmente a noção mesma de findar a divisão social do trabalho entre os que mandam e os que obedecem, entre os que pensam o futuro e os que executam a visão dos outros⁵⁹⁴. O próprio Lênin, replicando Engels, referendou a direta oposição entre a estatalidade moderna e a comunidade a ser erigida na transição comunista, a partir principalmente do exemplo da Comuna de Paris⁵⁹⁵, cuja organização coletiva destacou-se principalmente pelos esforços para romper com as distinções entre os trabalhadores e a máquina burocrática de funcionários que comandam a vida política da nação.

Nesse sentido, García Linera reivindica diretamente esse horizonte e lança a ontonegativa inectiva da necessidade de demolir a máquina do estado⁵⁹⁶, mesmo que isso

⁵⁹³ Trata-se de uma consigna que se disseminou na sociedade soviética com diversas variantes (desde “qualquer cozinha pode administrar o estado”, “qualquer cozinha deve administrar o estado” ou “cada cozinha deve aprender a administrar o estado”) e que foi atribuída a Lênin, apesar de não ter sido diretamente escrita pelo líder comunista. No caso, ele reconheceu expressamente que o destino final da revolução comunista seria a inserção das massas no controle da máquina pública, mas isso não seria imediatamente possível nos primeiros anos da revolução. Assim, afirmou, no artigo *Os bolcheviques manterão o poder estatal?* (LÊNIN, 1969, p. 315), a frase: “nós não somos utopistas. Nós sabemos que qualquer trabalhador braçal e qualquer cozinha não são capazes de imediatamente [сейчас же] ingressar na administração do estado”. Reconhece, portanto, que esse é o horizonte final da Revolução Bolchevique e, no mesmo texto, diferencia o projeto dos revolucionários de outubro justamente por ter esse objetivo final e por adotar como caminho para chegar a esse fim a substituição dos funcionários especializados de famílias ricas pelos operários mobilizados nos soviets. Note-se também que a frase reelaborada também é repetida exatamente por Juan Ramón Capella em seu prefácio à principal obra de Stutchka, traduzida na edição brasileira como a máxima de que “cada cozinha deve ser capaz de governar o estado” (CAPELLA, 2023, p. 39).

⁵⁹⁴ Nesse sentido, em sua interpretação da Revolução Russa, García Linera (2020, p. 179) descreve o processo revolucionário justamente como um pináculo da democracia, quando as massas assumem o controle direto das decisões sobre sua vida, buscando eliminar a mediação dos políticos como funcionários especializados que gestionam a vida em comum: “En verdad, una revolución es la realización absoluta de la democracia porque la gente del pueblo, que anteriormente depositaba en los ‘especialistas’ la gestión de los comunes que le involucran, ahora asume ese involucramiento directo en los asuntos comunes como una necesidad propia. Y así, de pronto lo común se convierte en un asunto de los comunes; todos se transforman en diputados, se sienten ministros y se ven moralmente compelidos a hablar por sí mismos, a definir ellos mismos las cosas que les afectan”.

⁵⁹⁵ Dussel (2017, p. 2) recupera e valoriza o fato de Lênin (2011, p. 108) citar diretamente uma carta de Engels a Bebel na qual aquele propõe a este que o programa do partido substitua o termo estado (que é uma forma social que, “desde que se possa falar de liberdade, o estado como tal deixará de existir”) pela “*Gemeinwesen*, velha e excelente palavra alemã, cujo sentido equivale ao da palavra *Commune* em francês”. Esse resgate é especialmente importante para a obra do filósofo argentino-mexicano, visto que uma de suas principais inovações na interpretação de Marx é a proposição da contradição entre o social (*gesellschaftlichen*) e o comunitário (*gemeinschaftlichen*). Além disso, a menção direta ao Lênin intérprete da Comuna de Paris nos parece interessante também por referendar uma organização política amparada pelo menos em dois sentidos de não-direito que nos parecem centrais: a insurgência dos comunardos revolucionários (cuja organização se ampara na “conquista direta”) e a substituição dos funcionários burocratas por trabalhadores ou por pessoas que recebem o salário de um trabalhador (Cf. LÊNIN, [1917]).

⁵⁹⁶ Ora, aqui ele parece replicar também o próprio Marx em célebre carta a Kugelmann: “Se olhares o último capítulo de meu *O 18 de Brumário*, constatarás que considero que o próximo experimento da Revolução Francesa consistirá não mais em transferir a maquinaria burocrático-militar de uma mão para outra, como foi feito até então,

exija, por certo, complexas estratégias de transição, das quais o uso tático da forma estatal chega a fazer parte⁵⁹⁷. Como já vimos anteriormente, essa oposição (referendada pelos outros nomes da nossa tríade marxista latino-americana⁵⁹⁸) é uma das chaves da sua crítica ao estado-nação moderno e uma antecipação das forças criativas da comunidade.

Trata-se de uma estratégia para *transcender* (note-se a centralidade que esse verbo tem assumido em nosso argumento⁵⁹⁹) o umbral de bifurcação termodinâmica da civilização do valor e generalizar as experiências de autonomia local nas quais as pessoas participam diretamente não apenas do processo de produção (ou seja, não há exploradores que não trabalham) mas também dos ritos cerimonial-simbólicos de definição coletiva de como um povo/nação decidirá morder o futuro. Eis aí também a visualização do fim da cisão entre a festa e o trabalho, entre o produzir economicamente e produzir culturalmente, algo já antecipado tanto em Dussel⁶⁰⁰ quanto em Echeverría. Nesse sentido, as formas comunitárias reivindicadas

mas sim em quebrá-la, e que esta é a precondition de toda revolução popular efetiva no continente” (MARX, 2011c, p. 208).

⁵⁹⁷ Exemplar nesse sentido é a proposta de que é necessário demolir a máquina estatal desde a construção de uma semi-máquina: “Hay que demoler la máquina, ‘hay que construir otra semimáquina’, decía Friedrich Engels (1820-1895); una máquina que ya no es una máquina en sentido estricto, un Estado que ya no es un Estado en sentido estricto. Entrás a una zona ambigua, difusa; es Estado, pero no es Estado. Entonces, ahí está la presencia de lo social” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 46). Note-se que a ontonegatividade aqui é mantida (ênfase na demolição e no desaparecimento do estado), mas desde uma intrincada triangulação que exige um uso desse aparato em condições modificadas e em direção à sua extinção completa. É importante ter em mente, portanto, que toda forma política adotada em um processo de transição funciona dessa maneira: é uma forma dinâmica e transitória adotada para efetuar a sua própria dissolução no solo da comunidade.

⁵⁹⁸ Como já afirmamos recorrentemente, Dussel opõe o âmbito social (discernível a partir da divisão social do trabalho de acordo com as demandas do ciclo de valorização capitalista) ao comunitário (como experiência concreta de congregação de pessoas intimamente interligadas entre si e com a terra, cuja subjetividade não é abstrata, mas sim situada a partir dessa teia de relações não fetichizadas). Echeverría, por sua vez, toca esse cenário da discussão quando opõe o sujeito social de comunidades não-capitalistas ao sujeito cômico do valor. Há, é verdade, um uso do *social* que não seria subscrito por Dussel, mas os próprios intérpretes contemporâneos de Echeverría empregam essa socialidade (que a rigor é uma comunitariedade) como instrumento para pensar o comum (Cf. GUTIÉRREZ AGUILAR; LOHMAN, 2015; LOHMAN, 2020; MILLÁN, 2015; MILLÁN, 2018).

⁵⁹⁹ Repare-se como o processo de totalizar as relações comunitárias é visto como uma tarefa que implica transcender o mero espaço da autonomia local, rompendo, portanto, de maneira radical com a civilização do valor: “se trata, en definitiva, de ver cómo es que cada uno de estos avances dan forma a una ofensiva concéntrica, de cómo son parte de un impulso totalizador capaz de disputar el sentido social y material de totalidad al capital sin negar por ello un sólo instante la pertinencia y el compromiso de la actividad local escogida; de ver a esta búsqueda de totalidad como la manera más radicalmente comprometida con la realidad y trascendencia de la autonomía local conquistada” (GARCÍA LINERA; GUTIÉRREZ AGUILAR, 2009, p. 25).

⁶⁰⁰ Rememoremos um trecho central que já citamos no capítulo dois, mas com um cuidado especial para notar a vinculação feita diretamente no texto de Dussel entre a negatividade (o nada pleno e o fim das classes sociais e da pobreza) e o horizonte infinito de possibilidades da utopia de uma comunidade liberta do jugo do capital associada à universalização da produção: “El ‘Reino de la libertad’ es proyectado hacia el futuro. Ahora y aquí es ‘nada’, ‘nada plena’, el más-allá (jenseit) (en griego: metá) del horizonte (fysis: lo ‘meta-físico’) del capital. El Reino de la libertad, del tiempo libre, de una asociación de individualidades libres, con poco tiempo de trabajo necesario para producir lo necesario para la vida y la civilización –gracias a la tecnología, gran maquinaria, automatización, máquina total–, y máximo tiempo empleado para las ‘actividades superiores’, materiales y espirituales, es una sociedad ‘sin clases’. No habrá ‘pobres’ porque no habrá necesidad de aumentar el plusvalor, el plustempo. Pleno empleo, plena producción, pleno consumo: fiesta” (DUSSEL, 2010, p. 500).

por García Linera não apenas são atravessadas por um menor tempo de trabalho produtivo necessário para repor os valores de uso escolhidos para reproduzir a vida; elas também permeiam e envolvem esse momento produtivo de uma mística coletivo-comunitária de um grupo que compartilha uma identidade e um projeto de futuro.

Em Echeverría, por sua vez, percebemos a reivindicação da autarquia nas experiências comunitárias não-capitalistas. Aqui, aparece com destaque um sujeito coletivo que reassume sua politicidade na produção de valores de uso e cuja organização ocorre desde a delimitação produtivo-semiótico-cultural de qual forma será assumida pelo encontro dos sistemas de capacidades de produzir e de necessidades de consumir ou desfrutar. Em um cenário pós-capitalista, isso implica reivindicar um horizonte em que a sujeitividade é retomada desde a destruição do papel do sujeito automático do capital. O fundamental a se resgatar aqui é a possibilidade de escrever a própria história e não o alcançar de um fim idílico pré-determinado e imaginado na cabeça dos filósofos ávidos por rascunhar receitas para os caldeirões do futuro. Por isso, vislumbra uma nova cotidianidade, na qual o lúdico, o festivo e o artístico não estarão mais cindidos da experiência coletiva de reproduzir-se, mas sim atrelados à existência político-econômica de produção e reprodução da vida por meio de acordos coletivos que constroem a identidade de uma comunidade.

Ademais, em sua posterior inflexão em direção ao diálogo com Benjamin, Echeverría não deixa de lado essa crítica da cisão hierárquica entre os dirigentes do processo de valorização capitalista e as massas populares, relegadas ao papel de frio autômato subsumido aos desmandos necessários para propiciar o processo de acumulação de capital. A utopia benjaminiana é apresentada como o rompimento da cisão entre produtores e receptores da arte, como a percepção de que “todos podríamos hacer arte”. Nesse cenário, haveria uma situação na qual o artista deixa de ser uma personagem fora do comum, excepcional, distanciada do povo⁶⁰¹ e escassa, na qual ela “puede desaparecer en cuanto tal y fundirse en una ‘artisticidad’ generalizada del público”. Aqui, está pressuposta a capacidade geral de comportar-se como artista, a possibilidade de usar o código semiótico-produtivo de maneira estética, o que implicaria também a “posibilidad de generalizar o democratizar el uso cifrador del código”, o

⁶⁰¹ Essa ênfase é central também em seu ensaio sobre os movimentos artísticos vanguardistas: no caso, a arte de vanguarda é descrita como uma modalidade de produção estética que abandona a academia como torre de marfim congregante de especialistas encastelados e dirige-se à boemia, à vida cotidiana em sua dimensão lúdico-festiva, a qual, na lógica da modernidade capitalista, tenta ser excisada do tempo pragmático-produtivo e expressada como mero momento regenerativo para regressar ao ato de produzir (ECHEVERRÍA, 2009, p. 50-51). Aqui, a utopia benjaminiana-echeverriana assemelha-se à visão proposta por Glauber Rocha e inserida como epígrafe no *Em busca do povo brasileiro*, de Marcelo Ridenti (2021): “temos de encarar o Brasil como um monstro desafiante de potencialidades culturais inéditas e desconhecidas no mundo moderno. Todo um povo pode ser criador, artista – e este seria o sentido total de uma revolução pela qual minha ação se arrisca até a morte” (RIDENTI, 2021).

qual se distingue como um emprego mais complexo que o mero uso decifrador do código artístico (ou seja, produzir e criar mensagens estéticas é algo mais intrincado do que meramente as consumir ou receber). Esse seria um dos eixos centrais para a construção de uma individualidade de outro tipo, que não é mais aquela das massas passivas tratadas como mero objeto ou matéria, mas sim como pessoas que influem conscientemente no processo autárquico de delimitação da forma social-natural de reprodução da vida (ECHEVERRÍA, 2011c, p. 91-97).

Em um exercício de extrapolação do argumento echeverriano à situação da forma jurídica lida pela crítica jurídica marxista, poderíamos inferir que o rompimento da cisão entre produtores/cifradores e receptores/decifradores do direito implicaria, por si mesmo, o definimento da forma jurídica e de sua existência como esfera autônoma da existência coletiva cujo produto mais insólito é provavelmente a figura do jurista como ente especializado em resolver, de acordo com o direito -- ou as leis gerais de equivalência da troca mercantil --, os conflitos que emergem na sociedade.

Todavia, no mesmo artigo sobre Benjamin, Echeverría faz uma recuperação de Marx em um sentido pouco usual para as leituras acadêmicas do texto marxiano: no caso, o filósofo alemão é descrito como crítico de toda leitura exaltadora do progresso técnico capitalista como algo que facilmente poderia ser readaptado para fomentar a libertação humana, sendo, inclusive, mais reticente a ele do que nomes como Brecht ou o próprio Benjamin⁶⁰². Aqui, “la idea de Marx es mucho más compleja, pues no es simple asunto de cambiar su forma sino que hay que transformarla desde adentro, lo que implica que la revolución conlleva una verdadera transformación civilizatoria”, exigindo não apenas o remendo da subsunção formal do trabalho ao capital, mas também a “transformación de las estructuras mismas del comportamiento del ser humano frente a la naturaleza, y por ende, de la técnica en sí misma” (ECHEVERRÍA, 2011c, p. 99).

Ora, com esse movimento somos apresentados a talvez a mais desdobrada leitura, entre os latino-americanos, de insinuação da *ontonegatividade* como crítica radical de toda forma

⁶⁰² Benjamin reivindica que, com as inovações que permitiriam a passagem de uma obra de arte aurática a uma era pós-aurática, seria possível começar a imaginar uma transição direcionada a uma técnica lúdica e disseminada entre as massas, que seria harmoniosa e não destrutiva em sua relação com a natureza (ECHEVERRÍA, 2011c, p. 100). Eis como Echeverría introduz essa questão em seu prefácio à obra de Benjamin: “y la nueva base técnica que se ha gestado en ese proceso -- reprimida, malusada y deformada por el capitalismo --, cuyo principio no es ya el de la agresión apropiativa a la naturaleza, sino el ‘telos lúdico’ de la creación de formas en y con la naturaleza, lo que implica una nueva manera de abrirse hacia ella o el descubrimiento de ‘otra naturaleza’” (ECHEVERRÍA, 2003, p. 22-23). Certamente, Echeverría (2011c; 2003) não deixa de argumentar que esse mau uso foi elevado à última potência com a vitória da indústria cultural como autêntico novo campo de produção de mais-valor, mas isso não apaga o fato de que essa potencialidade foi entusiasmadamente reivindicada por Benjamin.

fixada e descrita como imutável, razão pela qual Echeverría foi deixado para o final. Inclusive, o prefácio de seu *El discurso crítico de Marx* opera como exemplo ilustrativo da proposta de *não-forma* que pretendemos avançar. Nela, a imensa produção intelectual do filósofo alemão é visualizada como uma substância imensa, suscetível a adotar uma infinidade de formas específicas⁶⁰³, o que faz com que Echeverría escolha como critério máximo de seu marxismo crítico a recusa a aferrar-se ingenuamente a cada uma dessas formas como se fosse a verdadeira, a inquestionável ou a imutável. “La actividad y el discurso de Marx son como una sustancia que adquiere diferentes formas según la situación en que ellos son invocados para fundamentar diferentes marxismos” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 14-15).

Assim, reivindica-se uma polissemia do nome Marx e das possibilidades de conectar seu pensamento a projetos anticapitalistas: “Marx, como todo individuo humano, es múltiple”, há “varios esbozos divergentes de forma que la sustancia Marx tiene por sí misma y que coexisten conflictivamente”. Portanto, divide o marxismo em basicamente dois grupos: de um lado, a vertente dominante, embasada em “una elección-imposición que congela o petrifica en una de sus varias formas o resultados a esta sustancia por sí misma multiforme, a este proyecto desigual e inacabado de acción y de discurso que fue Marx”; de outro, o marxismo marginal, que se recusa a conformar essa substância dinâmica em “piedras inamovibles”, o que exige enfatizar o pensamento de Marx como uma busca inacabada cuja dotação de forma específica justifica-se desde sua capacidade de “armonizar el discurso de aquella rebeldía múltiple frente a la historia capitalista” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 14-15). Ou seja, para manter a vitalidade da crítica marxiana é necessário uma abertura teórica disposta a apreender o legado marxista desde uma multiplicidade dinâmica de formas cujo ir e vir vincula-se às urgências criativas de decifrar o nosso tempo histórico (ECHEVERRÍA, 1986, p. 11-17).

Em suma, a ênfase proposta na dimensão ontonegativa da *não-forma* não se destina apenas à centralidade do reconhecimento do horizonte de extinção do direito como forma autônoma excisada das outras esferas da existência humana -- uma forma jurídica ou política

⁶⁰³ Entre essas diversas formas, abarca desde o cientificismo reformista da Segunda Internacional, passando pelo *diamat* soviético e chegando ao marxismo messiânico e crítico do progresso de Benjamin. Em Echeverría, inclusive, é comum descrever essas obras monumentais de autores cuja teoria replica de maneira viva e rigorosa as contradições profundas da realidade a partir da noção de uma substância que pode assumir diversas formas (Cf., como outro exemplo, sua descrição de Lênin a partir desses termos, ECHEVERRÍA, 1986, p. 158-159). Esse recurso recorrente nos inspira a pensar justamente nessa grande obra coletiva de construção de socialidade (autarquia que delimita o fino equilíbrio entre o sistema de capacidades de produzir e o sistema de necessidades de consumo e desfrute) como uma substância suscetível a assumir infinitas formas. Propor hierarquicamente uma delas como a única possível (um procedimento que está no âmago na própria reprodução da forma valor e da forma jurídica, que se reivindicam universalidades tão naturais quanto a própria reprodução humana em geral) é, portanto, o exato oposto da proposta echeverriana e, por isso, reivindicamos a noção da *não-forma* como categoria que sobrepuja a proposta de uma forma jurídica emancipada.

emancipatória é uma contradição em termos, mesmo que utilizada dentro de uma delimitação tático-estratégica mais ampla para dinamitar essa cisão da socialidade do valor⁶⁰⁴ --, mas também na postura crítica diante de toda fixidez ossificada das formas assumidas por cada experiência concreta ou específica que delimita os contornos de como uma coletividade dará conta de sua reprodução material e cultural. Toda forma, portanto, não é apenas o que ela é imediatamente, mas também um imenso horizonte de possibilidades do que ela poderia ser⁶⁰⁵.

Ou seja, a ênfase na ontonegatividade é, acima de qualquer coisa, um centrar-se no imaginar de outras formas de produzir e reproduzir a vida: “imaginar, es decir, negar y trascender la ‘forma’ dada mediante la composición de otra posible” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 193). Trata-se de uma reivindicação que emerge do contato com o completamente novo de um cara-a-cara autêntico, de um devaneio lúdico-festivo-artístico ou da descoberta intelectual alimentada pela obsessão por algo.

Por isso, nossa não-forma é um rechaço a elaborar um receituário imóvel do mundo que está por vir. Reivindicamos, como contraponto a essa engessada visão de futuro, a plurívoca

⁶⁰⁴ Aqui, replicamos a intuição pachukaniana sobre a impossibilidade de um direito proletário: este seria um oxímoro radical, uma contradição em termos, o que haveria seria, em realidade, um direito de transição cercado e limitado pelos intentos de politização da vida social por meio da planificação, mas, ainda assim, um direito sem mais e, portanto, inevitavelmente burguês (PACHUKANIS, 2017a). Não à toa, sua trajetória como um todo pode ser sintetizada com uma frase cunhada em 1929: “o problema do definimento [отмирания, otmiraniya] do direito é a pedra de toque por meio da qual colocamos à prova o grau de proximidade deste ou daquele jurista ao marxismo e ao leninismo” (PACHUKANIS, 1980d, p. 268). No entanto, a constatação desse paradoxo não deve servir como mecanismo de imobilização da crítica marxista ao direito: muitas vezes, premida pelas condições materiais, sua práxis deverá abraçar essa contraditoriedade e fazer uso do direito e do estado, buscando, justamente, com esse uso contraditório, espalhar as relações não subsumidas pela lógica jurídico-estatal-mercantil e, assim, trespassar as condições termodinâmicas que nos conduzem à reprodução da civilização do valor e do direito. Afinal, não é isso o que García Linera quer dizer quando menciona que é necessário construir uma “semi-máquina” para demolir a máquina estatal? Ou quando afirma que o estado no processo de transição é estado, mas também não é um estado? Em boa medida, intuimos que essa é a lógica que motivava Stutchka a defender tão arduamente a construção de um direito soviético (um semi-direito para demolir o direito) mesmo após ler e fascinar-se com as teses de Pachukanis.

⁶⁰⁵ Esse, inclusive, é um tema geral da teoria crítica e talvez seja justamente o elemento mais reconhecido como capaz de diferenciar um pensar crítico da teoria tradicional. Já em Horkheimer foi apontada a profissionalização dos teóricos tradicionais (“a formulação de teorias em sentido tradicional constitui uma profissão na sociedade dada”) e ela foi antagonizada imediatamente à teoria crítica, porque esta busca ver o ainda-não presente que poderia vir a ser: “para a teoria crítica não se trata apenas dos fins tais como são apresentados pelas formas de vida vigentes, mas dos homens com todas as suas possibilidades” (HORKHEIMER, 1975, p. 164). Por isso, a teoria tradicional opera com “conceitos universais” em busca do estabelecimento rígido de uma “hierarquia de gêneros e espécies” enquanto a teoria crítica é profundamente histórica, trabalha com categorias sempre historicizadas e as interpreta sempre “dirigida pelo interesse no futuro” (HORKHEIMER, 1975, p. 149-151). Em outras palavras, “a Teoria Crítica tem como ponto fundamental mostrar como as coisas são – objetivo de uma teoria –, porém a partir da perspectiva de como deveriam ser”, logo “fazer teoria crítica significa que só posso entender o mundo a partir do que ele poderia ser” (LUDWIG, 2011, p. 151-153). Particularmente, parece-nos que o marxismo latino-americano absorve esses elementos entranhados na teoria crítica marxista europeia, mas o faz desde critérios menos engessados e atrelados à ânsia moderna de controle e planificação da realidade (subsunção da realidade a instituições perfeitas, no léxico de um Hinkelammert, por exemplo). Aqui, curiosamente, voltamos à noção de transcendentalidade levantada pelo economista e teólogo alemão: ela é, mais do que a ordeira garantia de instituições (sejam elas o mercado ou a planificação estatal), a capacidade de imaginar outra realidade, em especial desde o sofrimento das pessoas oprimidas (HINKELAMMERT, 1984, 229-267).

possibilidade de construir a comunidade desde laços orgânicos que não se fixam nas formas sociais do capital. Torna-se inevitável retornar a Marx e Engels já nos rascunhos da *Ideologia Alemã*: “o comunismo não é para nós um estado de coisas [Zustand] que deve ser instaurado, um Ideal para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual” (MARX; ENGELS, 2007; MARX; ENGELS, 2009, p. 52). Nessa esteira, não há transição ou proposta de transformação que não se ampare em condições concretas específicas e seus respectivos movimentos radicais de transformação. Dessa maneira, somos diretamente encaminhados para o sentido da insurgência⁶⁰⁶, entendida por nós como a segunda constelação, a da revolução e do transtornar integral do estado de coisas da civilização do valor. Apenas desde a radicalidade dessa negatividade, então, é que se tornará possível visualizar os prenúncios do momento anunciativo discernível desde a práxis dos movimentos populares e de seu horizonte de vida comunitária.

3.5.2. A insurgência comunitária: ímpeto ontonegativo que devém práxis e sinais de anúncio no marxismo latino-americano

Se, anteriormente, enfatizamos o ato ontonegativo de denúncia de uma positividade injusta, cuja radicalização implica colocar em xeque a existência e subsistência das formas sociais do capital como institucionalidades densificadas e sedimentadas que não são neutras e nem reformáveis para representar a comunidade, é necessário passar para uma dimensão mais concreta desse debate, malgrado ela ainda se ampare com força nessa negatividade.

Trata-se de algo que podemos identificar na tríade latino-americana como a prioridade máxima da revolução como momento por excelência de transcendência da ordem de sociabilidade do capital. A mirada da revolução, como caos criador que eleva as potencialidades ontonegativas de transformar a realidade à última potência, então, soma-se à urgência de aproximar-se da concretude e de tornar-se práxis. Nesse momento, ainda estamos diante de uma ontonegatividade radical que reivindica o *agora pleno* benjaminiano⁶⁰⁷ e a capacidade criativa

⁶⁰⁶ Compare-se, por exemplo, a semelhança do postulado de Marx sobre o comunismo com o seguinte trecho de Pazello: “direito insurgente, portanto, não é uma prédica, promessa ou desejo deontológico, mas antes uma aparição real que precisa ser entendida como tal” (PAZELLO, 2023, p. 5).

⁶⁰⁷ Trata-se de uma categoria já mencionada por Echeverría em seus ensaios que agrupamos no agregado de reivindicação do político. Mas também por Dussel (2017, p. 4) em seu ensaio: “Es ahora la praxis negativa (en tanto deconstructiva del Estado anterior) que Walter Benjamin denomina el ‘Tiempo-ahora’ (*Jetzt-Zeit* que se inspira, como lo hemos explicado en otras obras más extensamente, en Pablo de Tarso como filósofo político: el *hò nún kairós* en griego).” Desde uma mirada latino-americana, fica em aberto a possibilidade de pensar esse horizonte de transformação radical que implica uma zona máxima de negatividade em termos originais de *Abya*

de reformular e reinventar as formas coletivo-comunitárias de reproduzir a vida humana de outra maneira, mas sempre partindo de pés solidamente fundados nos movimentos populares de luta contra a valorização incessante do valor.

Nesse sentido, parece-nos inevitável regressar ao postulado fulcral do direito insurgente, que consiste na captação da insurgência dos movimentos populares como um *continuum*. Nele, estão congregados basicamente três momentos: 1) o da resistência dos movimentos populares, cuja cultura molecular de caráter anti-capitalista expressa a possibilidade de um momento pré-revolucionário que ainda se encontra latente; 2) o da revolta, que, nos termos que utilizamos até o momento, consiste em uma mobilização dos grupos oprimidos em uma escala maior, que já expressa uma vontade de poder mais geral, bem como as condições objetivas para colocar a ordem da civilização do valor em questão (geralmente, abrindo portas para um cenário de dualidade de poderes), ou, em outras palavras, um contexto pré-revolucionário iminente; e 3) o da revolução, que parte da mesma situação dos movimentos com vontade de poder, mas já desde o resultado vitorioso no conflito com a antiga ordem político-institucional, dentro da qual se congrega tanto o período revolucionário quanto o pós-revolucionário (Cf. PAZELLO, 2014a, p. 487-494, especialmente o quadro na p. 489).

Ou seja, em versão de ampla síntese e simplificação, podemos dizer que a *insurgência* implica o encontro entre a priorização máxima da revolução como horizonte de mudança societária e a conjunção tático-estratégica dessa escolha com os movimentos populares cuja resistência concreta, no aqui e no agora, é a visualização em gérmen da realização material da ânsia ontonegativa de extinguir as formas sociais do capital. Trata-se de uma dinâmica que transita recorrentemente entre os pólos da resistência (pré-revolucionário latente), da revolta (pré-revolucionário iminente) e da revolução (revolucionário e pós-revolucionário) desde uma materialidade concreta cujo funcionamento apenas pode despertar da vinculação a ações concretas de contestação da lógica da forma-valor em seu desatar que subsume o trabalho vivo, o valor de uso e as experiências comunitárias.

Essa processualidade dinâmica, inclusive, pode ser escovada em nossa leitura da tríade latino-americana para além da simples percepção de que ela constrói uma arquitetônica de questionamento da forma-valor e de reivindicação do não-valor. Já mencionamos em Dussel, por exemplo, a centralidade que seu pensar dá à figura da pessoa cuja existência é violada pela injustiça de um sistema perverso, a qual, inclusive, materializa-se sonoramente não no discurso político de contestação, mas sim, inicialmente, no grunhido animalesco de uma criatura

Yala. Especialmente, seria interessante a conjunção da noção de *Pachakuti* como o momento de distorção completa do tempo e do espaço.

oprimida, uma autêntica indignação pré-linguística que é a base fundamental de toda a sua ética⁶⁰⁸. Após essa insurgência originária, as vítimas desse sistema conseguem se reunir e estabelecer movimentos concretos de organização (eis o âmbito da *resistência*), construindo, dessa maneira, a base de mobilização necessária para o próprio postular de uma filosofia da libertação⁶⁰⁹. Quando esses movimentos se entrelaçam, unificam-se e conseguem desatar coletivamente seu ímpeto como *bloco social dos oprimidos*, pode-se estabelecer um estado de rebelião⁶¹⁰ (aparece a dimensão da revolta) no qual as instituições, quando fetichizadas, são postas em xeque pela *hiperpotentia* da mobilização popular⁶¹¹. Aqui, sublinha-se um momento que o filósofo argentino-mexicano costuma traduzir como *transformador* e que, se pudermos conectar à proposta de sua trilogia, não implica apenas uma mudança das instituições políticas vigentes, mas também uma *transcendência* ética⁶¹² do código moral profundo que antes imperava no sistema político vigente (horizonte pós-revolucionário).

⁶⁰⁸ “Marx partió de la ‘miseria’ y la ‘pobreza’ del proletario europeo. En el mundo periférico (África, Asia y América Latina), se trata de la pobreza creciente, del ‘hambre’ —en la expresión que lanzará toda una filosofía del lenguaje y cuestionará la ‘acción comunicativa’ habermasiana: ‘¡Tengo hambre!’— presente y creciente. Desde ese ‘hecho’ primero —el hambre del pueblo—, se define la subjetividad del revolucionario (que es el primer ‘hombre nuevo’)” (DUSSEL, 1990, p. 286)

⁶⁰⁹ Dussel é sintético e certo no prefácio de seu livro-manifesto sobre a filosofia da libertação: “las víctimas no constituyen sujetos metafísicos, sino movimientos sociales que aparecen en las coyunturas históricas” (DUSSEL, 1977, p. XIII).

⁶¹⁰ “La configuración segunda”, isto é, a do estado de rebelião, do momento messiânico de questionamento radical da ordem posta (também chamada de princípio anárquico, criação desde o nada ou hiperpotentia), “es aquella en donde se critica el orden vigente y en la que hasta hay que jugarse la vida para oponerse al Estado dominador; es un acto heroico, pero posteriormente, en el ejercicio delegado del ‘poder obediencial’ (como la define Evo Morales, donde ‘los que mandan mandan obedeciendo’, propuesta por los zapatistas), se entra en un proceso estratégico real en el que se establece la diferencia entre la utopía que mueve la praxis en el momento revolucionario (B) —y que es un componente de la segunda configuración de la política, como momento negativo de ruptura— y una realidad empírica (C), que ofrece resistencia al cambio, que es infinitamente compleja y que exige no sólo la claridad y el arrojo mesiánico, sino la razón práctica ético-estratégica e imaginativa del político que debe crear (es un momento o configuración positiva, transformativa [C]), para construir palmo a palmo un nuevo orden más justo que el que se ha negado mediante la revolución, se ha deconstruido, dejado atrás”. Nesse trecho, Dussel realiza a passagem necessária entre a situação pré-revolucionária iminente que se torna revolucionária e, então, pós-revolucionária (DUSSEL, 2017, p. 6).

⁶¹¹ Para uma delimitação mais cuidadosa dessas categorias, Cf. DUSSEL, 2006; DUSSEL, 2007. Em resumo, Dussel descreve a categoria povo como o “bloco social dos oprimidos” capaz de agregar uma ampla gama de mobilizações: “movimientos feministas, anti-racistas, da ‘terceira idade’, dos indígenas, dos marginais e desocupados, que se adicionam aos da classe operária industrial, dos camponeses empobrecidos ou ‘sem-terra’, e aos movimentos mais geopolíticos de luta contra as metrópoles colonialistas, o eurocentrismo, o militarismo ou ‘movimientos pacifistas’, ecológicos, etc.”. Aqui, o povo é descrito como a reserva final para resistir-se e insurgir-se à fetichização das instituições, isto é, opera como fonte exterior da qual pode emergir uma *hiperpotentia* de transformação do poder e de seu regresso à condição de expressão obediencial da vida em comunidade (DUSSEL, 2007, p. 90-95). Por fim, indicamos a profunda continuidade do pensamento de Dussel, nesse texto de 2006, com algumas de suas posições na trilogia sobre Marx. Em especial, é importante mencionar o uso reiterado dos discursos de Fidel Castro como expressão mais pronta e acabada da noção de “povo” (Cf. DUSSEL, 2010, 558-560; DUSSEL, 1990, p. 288).

⁶¹² Lembre-se, por exemplo, que, para Dussel (1990, p. 148), o pensamento de Marx assume seu ápice crítico e ético-antropológico justamente quando assume dimensões político-revolucionárias: “en la definición de la toma de conciencia del ‘grado de explotación’ (lo que supone el conocimiento de las categorías de capital variable y plusvalor, y de su relación), la producción teórica de Marx llega a su momento más crítico, de sentido

Em Echeverría, por sua vez, a dimensão da resistência dos movimentos populares aparece principalmente como um anticapitalismo não-revolucionário incrustado na cultura popular latino-americana⁶¹³ de realização de um *ethos* barroco como reação à violência fundamental da subsunção do desfrute de valores de uso à lógica de valorização do valor⁶¹⁴. A passagem dessa resistência ao tema da revolução, por sua vez, é operada a partir de uma série de influências diversas, dentre as quais podemos destacar: 1) o horizonte da revolução como materialização e sentido máximo da obra de Marx, como o critério fundamental de todo o elemento crítico de seu pensamento⁶¹⁵; 2) a leitura da revolução como ação criativa do movimento de massas à moda de Rosa Luxemburgo, isto é, como uma explosão transformadora oriunda das profundezas espontâneas das classes oprimidas que estabelece os marcos

antropológico y ético, es decir, político-revolucionario —y por ello tan pertinente para América Latina, ya que nos situamos dentro de un capitalismo dependiente: doble tipo de explotación y en grado superlativo en relación con los países centrales”. Por isso, a teoria dusseliana acaba por fundir solidamente os momentos éticos e revolucionários dentro de uma mesma lógica que implica *transcender* a moralidade do senso comum e a totalidade econômico-política vigente a partir de um resgate da exterioridade dos movimentos das vítimas.

⁶¹³ A título de curiosidade, o próprio Dussel levanta essa hipótese a um nível ainda bastante primevo em seu comentário aos Manuscritos de 1861-1863: “En primer lugar, como el pueblo que cumple en el sistema capitalista actualmente una existencia con alteridad en una ‘economía sumergida’, en organizaciones urbanas o políticas, en una cultura popular alternativa, etc. Es decir, hoy, aun en el capitalismo dependiente latinoamericano, el pueblo crea una cultura de resistencia, una organización propia, etc. Está claro que es necesaria una organización política y la formulación de una teoría verdaderamente revolucionaria, y no simplemente populista —y para ello debe contribuir la filosofía latinoamericana bajo pena de esterilidad, inutilidad, inautenticidad” (DUSSEL, 1988, p. 569). Essa visualização da resistência da cultura popular que reside às margens da lógica do capital provavelmente já estava em algum grau influenciada pela obra de Echeverría, com a qual Dussel chegou a dialogar diretamente, Cf. DUSSEL, 2014b.

⁶¹⁴ A nitidez dessa reflexão já está presente no prefácio ao seu clássico *La modernidad de lo barroco*, de 1998, quando afirma que “la actualidad de lo barroco no está, sin duda, en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista [...]; ella reside en cambio en la fuerza con que manifiesta, en el plano de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa. [...] Estrategia de resistencia radical, el *ethos* barroco no es sin embargo, por sí mismo, un *ethos* revolucionario: su utopía no está en el ‘más allá’ de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el ‘más allá’ imaginario de un *hic et nunc* insoportable transfigurado por su teatralización” (ECHEVERRÍA, 2000, p. 15-16). Em uma entrevista concedida em 2009, um ano antes de sua morte, o filósofo equatoriano-mexicano sintetiza essa leitura de maneira ainda mais concisa ao descrever o povo latino-americano como agente de uma cultura de teatralização da vida e de reticência ao sacrifício produtivista puritano ocidental, a qual é, no fundo, anticapitalista, mas que não necessariamente traduz-se em uma postura política revolucionária: “el *Ethos* Barroco no es una solución, no conduce hacia la revolución. Conduce a una resistencia al capitalismo y no a la destrucción del mismo. Es modo de vivir dentro del sistema. No es una propuesta ni una estrategia, ni siquiera es un proyecto de transformación. Este es el gran problema. Nuestros pueblos son muy anti-capitalistas, pero también poco revolucionarios”. (ECHEVERRÍA, 2011d, p. 798).

⁶¹⁵ Nesse sentido, a crítica ao modo de produção capitalista é realizada desde “proyectos y necesidades concretas que contradicen estructuralmente el modo capitalista de reproducción; proyectos y necesidades que sólo pueden desarrollarse orgánicamente en la medida en que el sujeto social real (la clase proletaria) comienza a recobrar y reasumir la función sintetizadora de la socialidad (la autarquía, la sujetidad) que se halla enajenada como funcionamiento automático del ‘valor que se valoriza’, del capital”. Assim, a obra de Marx opera desde “un significar revolucionario porque la intención central de todos sus mensajes es verdadera, concuerda con la tendencia marcada por la nueva modificación (liberación) del código básico, o sea, por la formación de la nueva objetividad: la objetividad social-natural del nuevo vivir comunitario” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 49). Note-se, mais uma vez, como a ênfase na insurgência (resistência, revolta e revolução) conduz o discurso latino-americano ao encontro com o comunitário.

fundamentais de uma organização político-coletiva; 3) o reivindicar da revolução contra o seu mito moderno amparado na ânsia produtivista de dominar completamente a natureza e apagar a existência de todo *Outro* alheio aos desejos de criação da humanidade, o que se realizou desde o resgate da crítica ao progressismo encampada por Benjamin e pela Escola de Frankfurt, culminando, enfim, em um resgate da tradição dos povos não-capitalistas. Malgrado a diversidade de influências que lhe permitem construir sua teoria, o central, no presente momento, é a tarefa de perceber como elas se fundem em uma amálgama que, por um lado, permitem pensar a insurgência como unidade entre resistência, revolta e revolução e, por outro, já pressagiam a temática do comunitário como positividade possível.

Se Echeverría nunca escondeu seu encanto com a descrição luxemburguiana da revolução (“después de Marx y Engels, nadie como Rosa Luxemburgo ha sabido definir el carácter total, es decir, unitariamente objetivo y subjetivo de la situación revolucionaria”), há um elemento nela cujo desenvolvimento há de nos conduzir a uma conjunção da tríade estudada. Trata-se da postura político-teórica de enfatizar todo momento revolucionário como ação de criação das massas em ato, contrapondo-o às transformações superficiais e institucionais do dia-a-dia pregadas pelo discurso reformista, que consiste em um vegetar da constituição político-coletiva originária derivada de um contexto revolucionário passado. Aqui, há uma correlação a se fazer com uma metáfora levantada por García Linera, em um ensaio destinado à discussão da Revolução Russa. Trata-se da imagem que descreve os processos de transformações sociais a partir da menção ao processo de mudança geológica em terrenos vulcânicos. No caso, descreve a correlação de forças e a institucionalidade vigente como um solo à primeira vista pacífico, sem qualquer movimentação aparente. No entanto, por debaixo dessa impressão primeira encontram-se profundas camadas de lutas subterrâneas e contradições sociais (momentos de resistência, poderíamos adicionar) que funcionam como a lava que se distribui entre as placas tectônicas. As revoluções, segundo García Linera, seriam visualizadas quando a paz terrenal é sobressaltada com a irrupção desse fogo interno na superfície, ou seja, durante o emergir do “fuego creador de la lava volcánica, la capacidad creativa de la multitud en acción”. Nesse cenário, a ordem social deixa de ser um conjunto de normas ou instituições solidificados, ou seja, “la correlación de fuerzas del proceso revolucionario hecha ley y derecho colectivo” (tal como a rocha ígnea que constrói camadas do terreno geológico) e passa a se apresentar como “flujo colectivo, creatividad ilimitada de las personas” (GARCÍA LINERA, 2020, p. 163-165). Similarmente, poderíamos empregar essa metáfora para ilustrar os momentos do processo político no Dussel (2006) de *20 Teses de Política: a potentia* representaria o sempre potencial poder popular da comunidade que opera como a lava

subterrânea; a *potestas*, a institucionalização e solidificação desse material geológico que esfriou; por fim, a *hiperpotentia* expressa-se como o momento revolucionário por excelência, quando o conteúdo subterrâneo volta a irromper e movimentar-se, transformando radicalmente a paisagem em nome da *potentia* original. De acordo com nosso argumento, poderíamos dizer, então, que o direito é sempre lava solidificada, uma forma específica e estática (a forma jurídica) da matéria geológica que anteriormente estava em fusão (a politicidade revolucionária de uma comunidade que escolhe autarquicamente as suas estratégias de sobrevivência). A lava da insurgência está sempre em movimento e, quando irrompe em seu máximo grau de radicalidade, representa a capacidade de (re)criar a paisagem antes sedimentada. Ela é, portanto, uma não-forma amparada no desatar das contradições subterrâneas de uma coletividade que (re)cria sua existência material-simbólica em comum.

Em García Linera, tal como o emprego da imagem anterior nos mostrou, discerne-se uma valorização dos movimentos locais de criatividade popular, com destaque para seu resgate do indianismo e das formas comunitárias ancestrais acossadas⁶¹⁶ pela lógica mercantil. Esses movimentos, reconhecidos como importantes espaços de resistência, são, no entanto, incapazes de manter as conquistas locais obtidas, porque a civilização do valor cerca, sufoca e controla todo avanço realizado no âmbito meramente local. Por isso, o marxista boliviano pretende unir a resistência dos movimentos indígenas à vontade de poder⁶¹⁷ (eis aqui o desejo de transformar radicalmente a realidade, tornar a resistência revolta e, quiçá, revolução) reivindicada pela tradição comunista e marxista. Por isso, sua leitura das formas comunitárias as coloca em uma posição tradutível pela consigna “universalidade ou morte”: isto é, ou as experiências representativas do comum alçam-se ao mesmo estágio de intensidade que aquele assumido pelo ímpeto universalizador da civilização do valor e se disseminam reiteradamente no tecido social

⁶¹⁶ Entre os diversos exemplos nos quais García Linera descreve esse processo, podemos citar o seguinte: “la comunidad agrícola es inevitablemente objeto de continuas bárbaras expoliaciones de su trabajo, de sus fuerzas creadoras de una manera grotescamente perpetuada, como sucede en los estados despóticos-coloniales, o bien, a la larga, atomizadas y extenuadas de un modo sistemáticamente destructor, cuyo rastro de violencia inaudita es la individualidad despojada de cualquier vínculo social-material que no sea la abstracción del valor mercantil y del Estado, tal como sucede con los regímenes capitalistas salvajemente erigidos sobre las cenizas de ‘modos de producción nacionales’ comunitarios” (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 332). Repare-se especialmente na oposição entre forças criadoras de uma individualidade concreta dos modos de produção comunitários e a individualidade excisada de todo vínculo social-material, isto é, cujo conectar-se coletivo reduz-se à forma-valor e à forma do estado.

⁶¹⁷ Com a categoria “vontade de poder”, o marxista boliviano refere-se à busca por operar um verdadeiro impacto civilizacional na transformação da realidade, ultrapassando as mudanças epifenomenais da existência coletiva e inaugurando uma maneira universal de ser e estar no mundo, para além do capitalismo. Nesse sentido, é necessário transgredir os limites mesmos da denúncia à ordem posta: “La izquierda europea no puede contentarse con el diagnóstico y la denuncia, estos sirven para generar indignación moral y es importante la expansión de la indignación moral, pero no genera la voluntad de poder; la denuncia no es una voluntad de poder, puede ser la antesala de una voluntad de poder, pero no es la voluntad de poder.” (GARCÍA LINERA, 2020, p. 140).

(realizando a virada no equilíbrio termodinâmico vigente) ou elas estariam condenadas à fragmentação e, conseqüentemente, à absorção pela lógica das formas sociais do capital. Em suma, sem a ontonegatividade radical da crítica marxista à sociabilidade capitalista, os movimentos de contestação local são limitados; sem a ação concreta desses movimentos, no entanto, a criticidade do marxismo é inócua, quase nada.

Ora, a percepção compartilhada de que a verdadeira ontonegatividade do marxismo nada é se não direcionada à perspectiva das mudanças radicais encampadas por movimentos populares concretos distribuídos pelo território latino-americano tem uma razão de ser: os autores em questão não têm pudor em se reconhecer como agentes políticos que atuam para intervir na realidade e direcionar a transformação da sociedade em determinadas direções. Dussel teve contato e se envolveu com a teologia da libertação desde uma de suas fontes inspiradoras primárias (o teólogo francês Paul Gauthier, que lhe provocou a vasculhar os pobres na história latino-americana que há de ser reescrita), fundou coletivamente a ousada empreitada político-intelectual da filosofia da libertação e envolveu-se diretamente na reivindicação de movimentos políticos anticapitalistas (como a Revolução Cubana), guerrilheiros (com destaque para os movimentos sandinistas e farabundistas) e/ou de contestação do colonialismo interno no continente (tal como o levante zapatista de 1994 até hoje, ou as experiências progressistas em Venezuela, Bolívia e no restante da América do Sul). Echeverría, por sua vez, forjou sua consciência política no encontro entre o tzantismo de vanguarda equatoriano e o marxismo anticolonial do movimento estudantil alemão, a partir do qual fez a interlocução entre Berlim Ocidental e os grupos guerrilheiros da América Latina. Já no México, manteve o contato com as revoltas estudantis, colaborou com os mais radicalizados sindicatos do país (com destaque para o Sindicato dos Eletricistas) e cumpriu um papel editorial central em um dos principais periódicos teórico-revolucionários latino-americanos⁶¹⁸. Com a derrocada do bloco socialista oriental, voltou suas investigações para o estudo da cultura, mas sempre em busca daquele anticapitalismo molecular que anima o *ethos* barroco da realidade latino-americana, sem, por certo, deixar de apoiar e se vincular a experiências concretas como as do zapatismo ou do bolivarianismo. García Linera, enfim, teve sua trajetória político-intelectual desde sempre atrelada diretamente às lutas sociais: sua primeira fase de escrita mais contínua é, literalmente, expressão da produção periodística de agitação e propaganda de um coletivo guerrilheiro indianista-socialista. Liberto do cárcere, aproximou-se do autonomismo de Negri e, organizado

⁶¹⁸ Nesse sentido, remetemos novamente o leitor aos estudos de Bayle (2017; 2020), com destaque inclusive para o apoio central do periódico *Cuadernos Políticos* à luta guerrilheira na América Central.

no *Grupo Comuna*, conciliou uma politizada atuação como professor universitário -- com destaque para as pesquisas sobre as novas condições da classe trabalhadora na Bolívia, bem como a interpretação dos movimentos que descambariam na Guerra pela Água --, que lhe rendeu a oportunidade de participar como comentarista político em programas de televisão bolivianos, alçar-se como figura pública e, enfim, tornar-se co-piloto de Evo Morales no processo de mudança e transformação da Bolívia em um estado plurinacional e uma transição político-econômica complexa e dotada de contradições.

Assim, o envolvimento com movimentos populares serve como um tema-dobradiça de dupla face: de um lado, conecta-se à problemática da insurgência como horizonte de revolução, porque a mobilização concreta é o único caminho que pode materializar o ímpeto ontonegativo contra as formas do capital; de outro, já nos antecipa o sentido positivo, propositivo e anunciativo da insurgência, isto é, permite-nos vislumbrar as mudanças que apenas podem nascer do fértil solo do “movimento real que supera o estado de coisas atual” (MARX; ENGELS, 2009, p. 52). Ora, como argumentamos até aqui, esse caminho não pode ser outro que não o de reivindicação do *comum* e do *comunitário* como noções que preenchem de sentido a proposta do comunismo para além da solução jurdica que é a mera defesa da estatização dos meios de produção. Logo, o evocar da comunidade (como síntese entre trabalho vivo e valor de uso, como as mãos que constroem e acariciam, como a criança que se alimenta e que brinca, como os impulsos criativos locais que criam, aprendem e nos permitem buscar nossas obsessões e interesses) não é apenas o horizonte utópico de imaginar a possibilidade de um mundo melhor, mas também e, para nós, principalmente uma *solução antijurídica* que visa a mudar a cosmovisão burguesa de mundo, ou, em outras palavras, o transcender a moralidade disseminada em Dussel, modificar o código semiótico básico do produzir/significar em Echeverría⁶¹⁹ ou a mudança molecular reiterada na realidade para universalizar as relações comunitárias e operar uma verdadeira revolução cognitiva⁶²⁰ em García Linera.

⁶¹⁹ Essa percepção já está esquadrihada no ensaio em que comenta as *Teses sobre Feuerbach* e sintetiza o materialismo marxiano, conectando-o a uma radicalidade revolucionária no campo mesmo do código de produzir-significar: “la ‘verdad’ de la producción teórica sólo puede consistir en su ‘poder’ revolucionario específico, es decir, en la realización concreta, en su plano conceptual, de esa reestructuración o transformación radical del campo semiótico que es esbozada por el proceso revolucionario y que debe desarrollarse como componente esencial del mismo” (ECHEVERRÍA, 1986, p. 37).

⁶²⁰ Em seu ensaio sobre a Revolução Russa, o marxista boliviano enfatiza o processo revolucionário como algo que envolve mudança dos “esquemas mentales con los que las personas interpretan, conocen y actúan en el mundo”, o que implica “una nueva estructura de afectos morales y esquemas cognitivos de la realidad”. “Así, la revolución se muestra fundamentalmente como una revolución cultural, una revolución cognitiva que vuelve lo imposible y lo impensado en realidad.” (GARCÍA LINERA, 2020, p. 180). Na mesma esteira, “toda revolución es fundamentalmente una transformación radical de los esquemas de sentido común de la sociedad, del orden moral y del orden lógico que monopoliza el poder político centralizado” (GARCÍA LINERA, 2020, p. 185). Nesse

Nesse sentido, podemos dizer que a insurgência latino-americana destinada a pôr em crise as formas sociais do capital é essencialmente um insurgir comunitário ou, em outras palavras, uma insurgência dos movimentos sociais populares que representam o comum. As manifestações dos três autores analisados fortalecem essa percepção ao construírem, conjuntamente, não apenas a conjunção de elementos de um linguajar anticapitalista (trabalho vivo, valor de uso e comunidade), mas também ao proporem um resgate dessa comunitariedade como um intrincada dialética entre passado, presente e futuro -- diferentemente da experiência soviética, que terminou apostando irrestritamente nas possibilidades vindouras que nasceriam do progresso técnico-produtivo⁶²¹ --, isto é, entre relembrar o passado de povos não-capitalistas, impulsionar os movimentos concretos do presente e radicalizar as possibilidades criativas abertas pelo revolucionamento, socialização e universalização das forças produtivas por parte do próprio ciclo de acumulação do capital.

Como já vimos anteriormente, Dussel dá dimensões dessa proposição a partir de uma alteridade embasada naquele passado *ante festum* (ou seja, quando percebe formas anteriores e comunitárias de apropriação nas quais não é disseminada a fria ausência do face-a-face entre produtores e capitalistas), nos potenciais de libertação do presente (com destaque para os movimentos organizados do trabalho vivo e/ou dos pobres e marginalizados) e, enfim, no potencial futuro de transformação que nasce de uma reutilização comunitária da coletivização do processo trabalho e de seu consequente aumento em termos de produtividade em nome de um incremento do tempo livre das pessoas, que seria direcionado para ações culturais, festivas, simbólicas e artísticas, isto é, para as atividades que permitem o pleno desenvolvimento das potencialidades e individualidades dos membros de uma coletividade. Assim, desde as comunidades dos pobres auto-organizados que se encontram às margens da lógica do capital --

sentido, cremos possível uma aproximação à tarefa de questionar a cosmovisão entranhada em cada momento histórico e espaços localizados.

⁶²¹ Quanto a isso, é importante indicar a vitória de um marxismo apologeta do progresso cuja aposta irrestrita na burocracia partidária como representante fiel do papel messiânico do proletariado no estabelecimento de uma nova ordem culminou em uma reprodução da lógica de valorização do valor (revolucionar os meios de produção para produzir mais produtos e vendê-los no mercado mundial) e em uma derrocada do não-valor. No campo do direito, essa visão de marxismo obteve sua vitória final quando Vyshinsky, ator protagonista da perseguição à oposição tanto de esquerda quanto de direita, assumiu o controle e hegemonia das discussões sobre o direito. Pouco antes disso, o próprio Pachukanis já dava sinais de capitulação forçada às posições defendidas por Stálin e, mais especificamente, à condenação direta feita por este às teorias “buhkarinistas” de definhamento do estado. Para identificar a centralidade desse contexto, os excertos selecionados por Hazard são eficientes para expressar os momentos específicos em que Stálin condena diretamente os teóricos defensores do definhamento [*otmiranie*] do estado como seguidores de Bukharin. Logo, Cf. STÁLIN, 1951a; STÁLIN, 1951b. Como reação, Pachukanis realiza uma contumaz autocritica (quando presidiu o I Congresso de Toda a URSS de Marxistas Agentes de Estado e do Direito, em 1930), a qual foi acompanhada de ataques a outros camaradas, como Stutchka, que, por sua vez, defendeu-se com contundência, inclusive sem qualquer desejo de efetivar revisões de seu pensamento em cenários nos quais ainda se julgava correto (STUTCHKA, 2015b).

uma inspiração trazida desde a experiência na Palestina com Gauthier --, antecipa-se uma comunidade futura que torna a coletivização da produção compatível com o desatar de um trabalho livre e não-fetichizado, logo cada vez mais trabalho vivo. Por isso, em seu momento positivo, Dussel reivindica um poder político cuja finalidade seja a de afirmar a vida da comunidade. “La comunidad es la única sede de la soberanía en que el representante debe ejercer un poder delegado obediencial” (DUSSEL, 2017, p. 7).

Em Echeverría, por sua vez, a tessitura das linhas entre passado, presente e futuro está profundamente atrelada ao seu desafio de repensar a categoria *revolução* desde as contribuições benjaminianas e avessas à apologia acrítica do progresso como crescimento ilimitado das forças produtivas. A partir dessas influências, indica a modernidade como um tempo histórico marcado pelo desejo de destruir tudo que há de tradicional e, assim, buscar uma vitória completa da técnica humana sobre a natureza (vista como um Outro que precisa ser definitivamente domado e controlado), de modo a permitir a substituição do homem como ser contingente e vulnerável por um super-homem cuja capacidade de criar realidades desde o nada seria ilimitada. Nessa esteira, o socialismo apologeta do progresso também busca a realização desse projeto moderno e deseja “barrer todas las formas naturales tradicionales para sustituirlas totalmente por otras nuevas, creadas en la mesa de planificación y diseño de los comités centrales y sus ingenieros sociales” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 68 e 74). Por isso, como alternativa, o filósofo equatoriano-mexicano julga ser essencial “vencer la aversión progresista a la tradición”⁶²² e, portanto, resgatar as experiências culturais anteriores de coletividades não-capitalistas para “redimir o pasado”⁶²³ do esmagamento mercantil-colonial (ECHEVERRÍA,

⁶²² Quiçá essa referência à tradição em Echeverría remeta à distinção cunhada por Weber entre o modo de vida tradicional (cujo eixo central estaria em uma ordenação do trabalho destinada a reproduzir as condições de convivência com as quais os agentes sociais estariam acostumados) e a irracionalidade capitalista de destinar o máximo de tempo possível ao trabalho e à acumulação incessante de capital. Em Echeverría, por exemplo, o barroco é descrito também a partir de um rechaço do sacrifício produtivista que está entranhado no espírito da ascese capitalista: “La versión básica de la modernidad capitalista es la puritana, en la que esta sujeción de la vida concreta a la valorización de las mercancías capitalistas está perfectamente aceptada en la vida. Ese sería el ethos realista, que dice: así es como vivimos, la riqueza sólo puede producirse en términos capitalistas, aceptémoslo, seamos realistas y produzcamos dentro del capitalismo lo mejor que podamos. El ethos Barroco dice: no, yo no voy a sacrificar la riqueza cualitativa del mundo, sino que la voy a reafirmar, e incluso lo voy a hacer cuando esté destruida por el capital. Esta rebelión dentro de la subordinación al capital es lo que caracteriza al ethos Barroco” (ECHEVERRÍA, 2011d, p. 797).

⁶²³ Ora, trata-se de uma invectiva profundamente benjaminiana, que remonta a um dos principais postulados de suas *Teses sobre o conceito de história*, que citamos com a tradução do próprio Echeverría: “articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'tal como verdaderamente fue'. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. [...] Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado

1998b, p. 139) sem, no entanto, reproduzir nem opressões anteriores atreladas a formações coletivas engessadas e nem uma existência que reproduza a dificultosa busca para superar a escassez de recursos necessários à reprodução da vida humana. Essa superação foi tornada possível com a chegada da modernidade capitalista, mas o fenômeno da escassez foi reintroduzido artificialmente pelo ímpeto de valorização do valor como acoplamento parasitário em cima da forma social-natural. Isso implica, por certo, uma reordenação radical dos avanços técnicos capitalistas (os quais nunca são neutros, como afirma Echeverría) que aparece lado a lado com a recuperação da subjetividade de um sujeito comunitário, isto é, a possibilidade de dar forma concreta à dimensão trans-histórica das necessidades de consumir/desfrutar bens materiais e imateriais e das capacidades de produzir valores de uso.

Por fim, o comunitário em García Linera assume um papel central não apenas de síntese entre valor de uso e trabalho vivo, mas também como ousada proposta de interconexão entre passado e futuro, encarnada radicalmente na sua proposta do comunismo como construção de um *Ayllu universal*. Sua teoria valoriza as experiências locais de autonomia e auto-organização locais dos povos indígenas espalhados pelo território latino-americano, mas, novamente, reconhece a insuficiência dessas empreitadas se elas buscarem se arrinconar em flancos de independência concedidos pela civilização do valor, subsistindo apenas como “estructura mutilada, deformada, de algo que existía muy fuerte antes” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 56).

Por isso, mais uma vez, as comunidades ancestrais são reivindicadas em profunda associação com a vontade de poder do marxismo, isto é, com o desejo de universalizar-se, de espalhar-se de maneira tão densificada no tecido social que, então, será possível superar o processo termodinâmico de reprodução da civilização do valor. Para tanto, vincula-se à proposta marxiana⁶²⁴ de operar aquela “monumental obra de reconstrucción de la comunidad

con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (BENJAMIN, 2008, p. 40). Sua leitura de Benjamin também recorda a possibilidade de repensar as transformações políticas desde uma lente forjada desde a combinação entre o utopismo (próprio dos povos sedentários, que vê a história como sucessiva mudança de máscara das substâncias, gerando o postulado político de buscar melhorar o que aqui está) e o messianismo (específico dos povos nômades e atrelado a uma visão sócio-política que visualiza a mudança de residência das formas, vendo a realidade instituída como algo perdido que ainda será possível recuperar), de modo que ambos “se exijam mutuamente a dar más de sí mismos” (ECHEVERRÍA, 1998b, p. 132-133). Essa reflexão, mais uma vez, demonstra como a interpretação do marxista alemão conduz Echeverría à visualização do modo de vida de povos ainda não completamente subsumidos à lógica do capital como aquele passado talvez capaz de acender a faísca da esperança.

⁶²⁴ No caso, García Linera é profundamente influenciado pelos rascunhos de Marx escritos para responder a Vera Zasulich, tal como relata em entrevista a Salmón: “voy a encontrar en Marx no una clasificación de etapas, sino qué le interesaba, por qué estudiaba las comunidades. Para encontrar fuerzas productivas del comunismo, para eso las estudiaba. [...] Y ahí saca su frase famosa, que yo la retomo en el libro: ‘el comunismo será la vieja sociedad arcaica pero en condiciones superiores, y expandida a toda la humanidad’. Fantástica definición del comunismo” (SALMÓN; GARCÍA LINERA, 2018, p. 55).

ancestral en una ‘forma superior del tipo arcaico’”, o que implica recuperar as existências dos povos andinos originários que ainda subsistem “dándole una nueva forma social a la intercomunicación e interdependencia mundializada de los productores”. Aqui, elementos futuristas decorrentes do desenvolvimento científico-tecnológico dirigido pelo capital são associados à “búsqueda de la superación del tiempo de trabajo como medida de la riqueza social” e à reapropriação comunitária de suas verdadeiras forças criativas, operando uma “autounificación comunal subjetiva y material”. Ou seja, trata-se de “proyectar la forma de comunidad ancestral local en la intercompetración universal contemporánea de la actividad creadora-productiva y consuntiva de la sociedad”, libertando tanto as comunidades do sufocamento causado pelo cerco do capital quanto as capacidades criativas-científicas-tecnológicas de sua cisão e separação dos produtores diretos (GARCÍA LINERA, 2009a, p. 366-367).

Assim, é capaz de reivindicar o que chama de um socialismo comunitário do bem-viver, amparado em um “comunitarismo insurgente”⁶²⁵. Nesse sentido, a forma comunitária é apresentada como um modelo de organização coletiva cujas raízes são ancestrais e remontam às tradições dos povos pré-colombianos que ainda subsistem, mas também como aquela maneira específica de organizar a produção, distribuição e consumo dos bens que nos lega a chave para um futuro pós-capitalista. Consequentemente, “nuestro socialismo es comunitario por su porvenir, pero también es comunitario por su raíz, por su ancestro”⁶²⁶ (GARCÍA LINERA, 2020, p. 155-156).

No entanto, parece-nos que é necessário frisar por que essa ênfase no comunitário é, a rigor, uma positividade aberta e, consequentemente, plenamente compatível com a proposição da não-forma que levantamos acima. Em um debate sobre o pensamento de García Linera, o sociólogo mexicano Armando Bartra (2016, p. 123) colocou em questão a decisão metodológica adotada pelo boliviano de abordar “la comunidad como 'forma social de la producción' que

⁶²⁵ “El socialismo no es una nueva civilización, no es una economía o una nueva sociedad. Es el campo de batalla entre lo nuevo y lo viejo, entre el capitalismo dominante y el comunitarismo insurgente. Es la vieja economía capitalista aún mayoritaria, gradualmente asediada por la nueva economía comunitaria naciente. Es la lucha entre el viejo Estado que monopoliza decisiones en la burocracia y un nuevo Estado que cada vez democratiza más decisiones en comunidades, en movimientos sociales, en la sociedad civil” (GARCÍA LINERA, 2020, p. 155).

⁶²⁶ No trecho completo do parágrafo que retiramos esta citação há, inclusive, uma interessante síntese de como García Linera vê no comunitário, como expressão do comum, não apenas o passado de formas ancestrais, mas também o imenso caudal de possibilidades de produção coletivas inauguradas por meio de descobertas científicas e tecnológicas: “Y como esta revolución la hacemos desde los Andes, desde la Amazonía, desde los valles, los llanos y el chaco, que son regiones marcadas por una historia de antiguas civilizaciones comunitarias locales; entonces, nuestro socialismo es comunitario por su porvenir, pero también es comunitario por su raíz, por su ancestro. Porque venimos de lo comunitario ancestral de los pueblos indígenas, y porque lo comunitario está latente en los grandes logros de la ciencia y la economía moderna, el futuro será, necesariamente, un tipo de socialismo comunitario nacional, continental y, a la larga, planetario” (GARCÍA LINERA, 2020, p. 156).

corresponde a uma 'fase histórica general-abstracta' y que presenta diversos tipos". No caso, preocupava-se com a tentativa de elaborar uma estrutura econômica geral para descrever um conjunto colossal de experiências de reprodução comunitária cuja diversidade e, em especial, sua não-adesão à economia como forma primordial e abstrata de determinação das relações coletivas implicam a impossibilidade de reuni-las em uma categoria única, uma vez que, no limite, isso culminaria no apagamento da contingência fundamental que caracteriza essas experiências⁶²⁷. Nesse contexto, Bartra tece algumas das melhores linhas capazes de sintetizar a noção de não-cisão entre âmbitos da vida humana⁶²⁸ como traço fundamental que nos permite reivindicar uma não-forma:

En toda sociedad encontramos trabajos para satisfacer necesidades y encontramos alguna forma de intercambio. Es decir que en toda sociedad hay un determinado modo de producir, hay lo que hoy llamamos economía. Pero estas 'economías' no están ahí escindidas del resto de la vida social, no cobran vida propia y no operan como autómatas y autócratas que todo lo controlan y todo lo regulan. Por fortuna las sociedades no capitalistas -- justas o injustas, fracturadas o cohesivas -- no son sólo modos de producción o formas de producción, son modos de vida en los que lo simbólico y lo material, lo físico y lo metafísico, la razón y el sentimiento, el sueño y la utopía no está escindidos (BARTRA, 2016, p. 125).

Ao nosso ver, a admoestação do professor mexicano a García Linera seria irretocável se não estivéssemos diante de um contexto específico, marcado pelo fato de que a forma da comunidade ancestral é uma percepção possível apenas para as pessoas situadas dentro da

⁶²⁷ Eis, por exemplo, como García Linera rememora esse debate: “es lo que me criticó también mi profesor Armando Bartra, a quien le tengo mucho respecto, que es que en el fondo lo que yo hago en *Forma valor y forma comunidad* es hacer como una especie de análisis estructural de lo comunal y él me critica de que lo comunal no puede tener un nivel de estructura más o menos común compartido por otras comunidades. Algo así como que la forma comunidad acá es irreductible a la forma comunidad, digamos, alemana o ecuatoriana. Y lo que yo intento es encontrar los ámbitos o las dimensiones estructurales de la forma comunal que funcionan, con variantes, pero que funcionan en su núcleo esencial, acá en Bolivia, en Guatemala, en México, en Namibia, etc. A pesar de que estoy hablando mucho de las comunidades bolivianas, de las comunidades andinas, estoy tratando con ellas, pero las abstraigo para encontrar estructuras de permanencia, o estructuras de invariancia si tú quieres. Este intento de encontrar esas estructuras de invariancia de la forma comunal son parte de haberme fijado en la forma valor, de esas estructuras de invariancias del capitalismo en su núcleo más denso y que luego yo las jalo para aplicarlas a la forma comunidad. Era un nivel de abstracción, dentro de la abstracción, dentro de la abstracción, si tú quieres” (PATRIGLIA; GARCÍA LINERA, 2020, p. 244).

⁶²⁸ Aqui nunca é demais lembrar a constatação que fizemos no ponto 3.1.2.: ao contrapor a economia política [*ekonomika*] à economia doméstica-campesina [*khozyaistvo*], Pachukanis aproxima-se espantosamente das palavras proferidas por Bartra, quiçá por compartilharem a influência específica que um Tchayanov exerceu tanto no contexto soviético de Pachukanis quanto nos estudos sobre o campesinato. Cabe, novamente, repetir o trecho pachukaniano: “Enquanto estiverem ausentes as relações de valor, a atividade econômica [хозяйственная деятельность] dificilmente poderá se separar da totalidade das demais funções vitais [совокупности жизненных функций] com as quais forma um todo sintético [синтетическое целое]. A economia natural pura [Чистое натуральное хозяйство] não pode constituir objeto da economia política [политической экономики] como ciência independente. Apenas as relações mercantil-capitalistas constituem, pela primeira vez, o objeto da economia política [политической экономики] como disciplina teórica particular que se vale de seus próprios conceitos específicos” (PACHUKANIS, 2017a e PACHUKANIS, 1988, p. 23).

sociabilidade capitalista. Isto é, para o ponto de vista comunitário, antes do advento da insanidade consistente na ordenação de todos os âmbitos da vida humana de acordo com a lógica de valorização do valor, era impossível reconhecer-se como uma forma comunal, porque lhe faltava uma categoria de contraste, ou seja, alguma organização social cujo processo de reprodução fosse subsumido a uma forma social externa e artificial. Nesse sentido, a forma comunitária do matemático, sociólogo e político boliviano é uma abstração que opera como mediação específica para a crítica do capitalismo e, por isso, não se destina à descrição etnograficamente fiel de todas as experiências não-capitalistas, mas sim ao resgate político de uma forma social empunhada para estilizar as bases da forma social capitalista e, enfim, propiciar o início de um processo de transição no qual as formas comunais poderão liberar seu fluxo infinito de formas sociais impossíveis de generalização em uma categoria. Trata-se da forma encontrada para desativar as formas do capital, para desabilitar qualquer outra forma fixa e fechada de reproduzir material e culturalmente a existência de uma comunidade. Por isso, a forma-comunidade de García Linera é uma *forma flexível*⁶²⁹ instrumentalizada para pôr em crise as formas sociais do capital, tal como a *Comuna de Paris* mostrou-se a Marx “a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho” (MARX, 2011c, p. 59).

Em outros termos, podemos dizer que a contradição entre o comunitário e as formas sociais do capital ampara-se na constatação máxima de que ambos se contrapõem em uma luta encarniçada cuja tônica principal, até o presente, é o da circunscrição e tentativa de sufocamento dos modos de existência não-capitalistas em nome do ciclo de valorização do valor, o qual é, em última instância, “o ocaso das antigas comunidades” porque “o próprio dinheiro é a comunidade, e não pode tolerar nenhuma outra superior a ele”⁶³⁰ (MARX, 2011a, p. 247).

⁶²⁹ A noção de forma flexível foi diretamente trabalhada por Marx (2011c) em seu comentário sobre a Comuna de Paris. No entanto, o argumento que mais aprofundadamente desenvolve esse termo é o levantado por Pazello: “sem deixar fresta para concessões às formas sociais do capital”, defende-se a experiência comunarda como uma “ação política revolucionária, que serve de contraponto factível à rigidez das formas políticas negativas forjadas pelo capital”. No caso, sua forma é flexível por não se traduzir imediatamente na realização de uma utopia prévia (lembramos a descrição do comunismo empenhada por Marx em *A ideologia alemã* e citada acima). Assim, é possível evitar a percepção de que a Comuna seria um “novo” estado emancipado, porque “o estado é uma forma social organizativa derivada mas desprendida da sociedade. A extinção do estado não implica ‘anarquia’, mas antes outra forma organizativa, não mais ‘social’, pois ‘comunal’ ou comunitária. Está-se, portanto, diante da capacidade crítica de Marx de visualizar para além do binômio etnocêntrico estado e não-estado (há algo entre, ou melhor, para além deles)” (PAZELLO, 2021c, p. 216-219).

⁶³⁰ Essa argumentação exposta nos *Grundrisse* foi citada diretamente por García Linera em seu *Forma valor y forma comunidad* e sua relevância justifica nossa citação em maiores detalhes a seguir: “A afeição por dinheiro e a mania de enriquecimento são necessariamente o ocaso das antigas comunidades. Daí a oposição ao dinheiro. O próprio dinheiro é a comunidade, e não pode tolerar nenhuma outra superior a ele. Mas isso pressupõe o pleno desenvolvimento dos valores de troca e, por conseguinte, uma organização da sociedade [correspondente] a tal desenvolvimento. Entre os antigos, o valor de troca não era o *nexus rerum*; só se manifesta assim entre os povos

Traduzindo, enfim, para o tema do direito, podemos dizer que o direito insurgente mostra-se afinado com o marxismo criativo latino-americano ao contrapor a subjetividade plurívoca do “eu comunitariamente constituído” à subjetividade abstrata das relações jurídicas, que, no limite, sempre busca reduzir a experiência humana concreta ao rigor das relações matemáticas, de modo a estabelecer direitos subjetivos conversíveis em preços compensatórios ou “quantidades de dinheiro parametrizadas”⁶³¹ (UCHIMURA, 2023, p. 278-288).

Perceba-se aqui que a contribuição de Uchimura para nosso argumento e para o direito insurgente em geral está atrelada à sua capacidade de conjugar alguns temas que se interseccionam justamente neste problema do cálculo. No caso, referimo-nos à sua crítica marxista em relação à teoria econômica do direito (UCHIMURA, 2018) e a seus estudos de antropologia jurídica militante desde o contato com comunidades populares atingidas pelo rompimento da Barragem de Fundão (UCHIMURA, 2023). Nesse sentido, sua pesquisa consegue demonstrar com precisão a conexão entre essa lógica quantitativo-calculatória e a reprodução da forma-jurídica. Por isso, o sistema judiciário e a cosmovisão jurídica como um todo aparecem como engrenagens exímias em triturar comunidades. Aqui, toda relação que não é calculável desde a lógica mercantil (rememoremos Godelier e a percepção de que o que distingue o dom “não é a ausência de obrigações, é a ausência de ‘cálculo’” [GODELIER, 2001, p. 13]) aparece como passível de um processo de acumulação originária do capital e de assujeitamento jurídico.

Diante dessa inspiração, podemos adendar que, de fato, mesmo nas sociedades burguesas contemporâneas subsiste a presença de elementos não estreitamente capitalistas, como dom, se o entendermos como manifestação de solidariedade entre pessoas concretas, ou resquícios de uma economia moral, isto é, produção e circulação de bens e produtos sem a lógica da busca máxima pelo lucro, expressa em uma precificação puramente abstrata atrelada a elementos como oferta e demanda, que derrocam, portanto, a tradição ou vínculos comunitários concretos (Cf. THOMPSON, 1966, p. 55-76, ROGAN, 2017). Da mesma forma, subsiste a produção de valores de uso pensados como meios para satisfazer necessidades concretas ou de pessoas que despendem sua energia vital em atividades lúdico-festivo-artísticas

comerciantes, que, no entanto, tinham apenas comércio itinerante e não produziam para si mesmos” (MARX, 2011a, p. 247). Para além da fundamental contraposição entre as formas sociais do capital e a comunidade, note-se também a percepção de que é quando ocorre a generalização da troca de mercadorias (e o valor de troca deixa de ser accidental, tornando-se expressão do valor que guia o processo de produção das mercadorias, sendo o critério máximo de conexão das coisas entre si) que esse ocaso torna-se disseminado. A analogia com o direito fica nitidamente entreaberta: a forma jurídica emerge quando a forma sujeito de direito torna-se o nexo de conexão principal entre as pessoas.

631

não voltadas para a produção de mais-valor e nem para a regeneração do corpo e da mente para retornar ao trabalho produtivo, mas isso não nega a conclusão lógica de que o funcionamento do modo de produção capitalista busca como máxima impossível empiricamente, mas desejável valorativamente (um autêntico postulado), o completo desaparecimento desses momentos, suplantados pela lógica produtivista do capital e pelos mecanismos matemático-quantitativos de cálculo da produção, da circulação e do consumo. Por isso, enfim, a forma jurídica em geral é dependente da forma jurídica da dissolução comunitária como uma de suas principais manifestações particulares, como aquele gerenciamento das fagulhas de valor de uso e trabalho-vivo que ainda subsistem na fria noite da sociabilidade capitalista.

Assim, forma-valor, forma-dinheiro e forma-jurídica são, em essência, a negação de toda comunidade e toda individualidade concreta. Aqui, a noção de concretude expressa uma reprodução do “eu” que se vincula estreitamente e é impensável sem se associar à terra ou à comunidade, à existência por meio de um trabalho ou ao desfrute de bens materiais ou imateriais e à produção festivo-simbólica de sua participação nas assembleias e espaços coletivos de decisão. O direito, como generalização de relações jurídicas entre sujeitos abstratos e iguais que trocam equivalências, é a não-comunidade por excelência. Apenas com sua extinção (a *denúncia* que exige torná-lo uma *não-forma*), operacionalizada a partir da revolta vitoriosa de movimentos populares concretos (a *insurgência* como dobradiça entre *denúncia* e *anúncio*), desatamos o *anúncio* das plurívocas formas e possibilidades de viver em *comunidades* organizadas em torno do trabalho vivo e do desfrute de valores de uso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente el saqueo y el abandono
nuestra respuesta es la vida.
Ni las pestes, ni las hambrunas,
ni diluvios, ni cataclismos,
ni siquiera las guerras eternas
a través de los siglos y los siglos
han conseguido reducir la ventaja tenaz
de la vida sobre la muerte
en mi América Latina.

(*Nuestra respuesta es la vida*, Isabel Parra e Tita Parra⁶³²)

Diante da dificuldade para tecer as palavras finais de um projeto tão envolvente como uma tese de doutorado e da ênfase tão recorrente que colocamos na perspectiva da ontonegatividade que perpassa o marxismo, optamos por começar nossas considerações com o que *não* pretendemos fazer nesse fechamento textual. Rechaçamos, particularmente, a tradição de escrita acadêmica que conduz a um paralelismo completo entre introdução e conclusão, cuja única diferenciação consiste na mudança do tempo verbal empregado: na primeira, fala-se o que será feito; na segunda, repete-se exatamente o mesmo trajeto, mas dizendo o que foi feito. Reconhecemos, de fato, a utilidade didática de fazê-lo, mas acreditamos que essa tarefa já está suficientemente desenvolvida em nossa introdução. Por isso, não pretendemos recompilar aqui todos os argumentos já levantados durante o nosso trabalho.

O que nos interessa, no presente momento, é elaborar uma tentativa de capturar o elo central de nossa tese. Tencionamos rascunhar minimamente a ideia-força que emergiu do ato de vasculhar o marxismo criativo latino-americano procurando encontrar nele uma fundamentação para o não-valor na crítica marxista ao direito e, conseqüentemente, os elementos para uma superação da dualidade entre hipertrofia-atrofia categorial que assola o não-valor latino-americano ainda afastado do decifrar da forma jurídica e a crítica da forma jurídica soviética que se distanciou da problemática do não-valor.

Foi dessa maneira que pretendemos apresentar, em suas múltiplas determinações, a proposta da não-forma da insurgência comunitária. Com ela, reivindicamos o rechaço à proposição de um âmbito propriamente jurídico de garantia da reprodução das relações comunitárias, uma vez que isso implicaria reconhecer a necessidade de cindir a existência coletiva em seus âmbitos econômicos, políticos, jurídicos, morais ou religiosos. A descrição do

⁶³² No caso, a música em questão consiste em uma versão musicada do discurso proferido por Gabriel García Márquez na cerimônia de recepção do Prêmio Nobel de Literatura. Para acessá-lo na íntegra, Cf. GARCÍA MÁRQUEZ, 2014.

horizonte comunitário (e é ele que aparece mais recorrentemente e unifica o argumento do marxismo latino-americano) nos três autores não permite o reconhecer dessa cisão que diferencia o não-valor do não-direito: eles irão se entrelaçar tão intimamente a ponto de não serem discerníveis entre si.

Ademais, o central desse processo é o movimento de *romper* com essas barreiras anteriores e recriar inventivamente o novo. Identificamos essa sugestividade, por exemplo, na ênfase da transcendência ética à moralidade vigente do cara-a-cara dusseliano, na percepção da capacidade de mudar politicamente a forma de existência da comunidade (como autêntico sujeito social) em Echeverría e no chamado estratégico de uma comunitariedade insurgente como princípio para reconstruir radicalmente a nação e as bases mesmas de reprodução da socialidade capitalista (em especial por meio da reunificação entre o trabalhador e os meios necessários para a reprodução de sua vida) em García Linera.

Por isso, lançamos mão deste estranho chiste: em vez de falar da forma do não-direito, postulamos que seria mais fecundo mencionar uma *não-forma*. Com isso, obviamente, não queremos transtornar a matéria ou a metafísica aristotélica (afinal, desde essa perspectiva seria impossível pensar em qualquer existência que não tivesse uma forma), mas sim realizar uma mudança de ênfase: em vez dos critérios estabilizadores associados à noção de forma, sublinhamos o caráter insurgente, transformador, ontonegativo e profundamente contingente que marcará uma comunidade desacompanhada da pesada, parasitária e assustadora sombra das exigências de valorização incessante da forma-valor.

Por isso, podemos dizer que, até aqui, o não-valor latino-americano despontou como o surgimento de um inequivocamente outro que seria irresponsável traduzir imediatamente com a nossa noção moderna de direito. Por isso, exige-se enfocar o processo de transformação do velho no novo por meio da ação dos movimentos populares cuja direção da mudança não está dada de antemão. Permitimo-nos, então, trocar as palavras de Belchior e proclamar: “E a única regra que pode ser norma/ é nenhuma forma ter;/ é nunca fazer nada que o mestre mandar./ Sempre desobedecer./ Nunca reverenciar”.

No entanto, não interpretamos esses versos como o anarquismo antinormativista que rechaça qualquer hierarquia: o que renegamos, em verdade, é o poder que não seja profundamente obediencial e voltado à expansão dos espaços comunitários nos quais as pessoas poderão construir coletiva e culturalmente um novo senso de individualidade e de pertencimento comum. Renegamos o jurídico como uma forma social específica que pretende se separar dos outros elementos da existência humana em sua totalidade, constituindo, ao fim e ao cabo, uma autêntica expressão do ocaso da comunidade ou uma *não-comunidade*. Não é à

toa, portanto, que a tônica de nosso texto nos remete incessantemente ao tema da não-cisão: não cindir a forma social-natural de uma suposta nova forma do direito; não cindir a existência política entre os que mandam e os que obedecem; não cindir a economia como produção e distribuição de bens e produtos da reprodução político-simbólica da comunidade; não cindir a pessoa humana concreta das condições materiais e simbólicas que lhe permitem, em um primeiro momento, reproduzir a existência de sua própria corporalidade e, posteriormente, florescer como ser dotado de individualidade; ou não cindir o tempo produtivo do tempo improdutivo do lúdico, festivo e artístico.

Todos esses momentos são, por certo, vislumbres de um horizonte de transformação ainda pouco delineado. A ênfase que colocamos na questão da não-forma como objetivo final -- porque, no fundo, o central para o não-valor é como fazer desaparecer a forma-valor e a forma jurídica que lhe é contígua --, no entanto, não deve ser lida a partir de um receituário atrelado rigidamente à adesão ou não do nome específico que escolhemos para ilustrar a postura que emerge do encontro da crítica jurídica marxista com o marxismo latino-americano. Ao nosso ver, a proposta da não-forma opera como um critério para ilustrar o horizonte de extinção das formas sociais particulares do capitalismo, mas ainda se mostra carente das mediações político-categoriais necessárias para se materializar na realidade. Nesse sentido, poderíamos pensar a insurgência comunitária como uma aposta estratégica mais ampla na qual, em pesquisas futuras, essas mediações podem começar a se amparar. Aqui, a ontonegatividade desnuda da não-forma pode começar a dar lugar a noções dobradiças. Algumas, inclusive, apareceram ao longo de nosso texto, como a de *forma flexível* e a de uma semi-máquina destinada a demolir a máquina original, mas poderíamos agregar outras, como as de trans-forma (inspirados, por exemplo, na transmodernidade que nos indica Dussel), meta-forma (amparando-nos na meta-física dusseliana como um para além ou “*más allá*” do plano físico, ou na dimensão meta-linguística de quando há uma ruptura com o código semiótico pré-estabelecido em Echeverría) ou tres-forma, um prefixo cuja polissemia é especialmente benfazeja para o nosso trabalho, porque nos remete, ao mesmo tempo, à superação transversal de algo e a uma natureza tríplice, tal como as três bases do não-valor latino-americano que selecionamos. Aqui, a questão é como tornar realidade o horizonte de extinção da civilização do valor e da forma jurídica, isto é, como transtornar a lógica do tempo-espaco mercantil e trespassar os limites da cosmovisão burguesa de mundo.

Nessa esteira, começa a desabrochar uma proposta de crítica da sociabilidade capitalista e da forma jurídica que tem algo a agregar às outras experiências históricas que tentaram empreender uma extinção do direito. Em especial, parece-nos quase como que um contraponto

necessário para nos esquivarmos daquela ilusão compartilhada pela tradição soviética pós-derrocada de Pachukanis e de Stutchka: a de que haveria uma coincidência imediata entre o partido comunista e a classe proletária como autêntica herdeira de um futuro luminoso que lhe esperaria. Operamos, portanto, com a ideia-força de que a crítica latino-americana pode enriquecer essa base estabelecendo critérios que permitem medir o grau de aproximação ao comum, ao comunitário e, enfim, ao comunismo para além da adequação postuladas pelos congressos partidários, pela busca incessante pelo aumento das forças produtivas ou pela mera modificação jurídica do título de propriedade dos meios de produção criados, pensados e aperfeiçoados para triturar a carne do trabalhador. Ou seja, entre o marxismo criativo latino-americano que apresentamos, há sinais de aprendizado capazes de direcionar a prática política “para que día a día más actividades económicas entren a la lógica comunitaria en vez de la lógica del lucro” (GARCÍA LINERA, 2020, p. 156). Essa orientação, portanto, pode funcionar como a pedra de toque por meio da qual colocamos à prova o grau de proximidade deste ou daquele jurista à vertente do marxismo que procuramos delinear no presente trabalho.

Com isso, cumpre dizer, não aderimos a uma leitura demonológica da experiência soviética ou a uma romantização latino-americanista que rebaixa os processos de transformação social a uma rasteira competição de virtudes pessoais. Evocamos, na realidade, um esforço de releitura do soviético, quiçá uma escova a contrapelo de suas tentativas, avanços e erros, buscando encontrar, ali, as narrativas dissidentes que foram esmagadas pelo normativismo de um Vychinsky. Nesse sentido, esforços de tradutibilidade em aberto não faltam: nossa ênfase na ontonegatividade e na não-forma inspira-se radicalmente na invectiva da extinção/definhamento [*otmiranie*, отмирание] do estado e do direito. Nesse processo, para além das normas técnicas, exige-se o poder obediencial e a democracia comunitária que podem se traduzir, por exemplo, na reivindicação da criatividade das massas [*tvortchestvo mass*, творчество масс] contra o burocratismo dos funcionários. A insurgência comunitária, por sua vez, pode-se associar intimamente à centralidade da revolta [*vosstanie*, восстание] em Pachukanis e em suas menções breves mas sugestivas à economia natural-doméstica [*khozyaistvo*, хозяйство] como contraponto à economia política mercantil-capitalista.

Nesse sentido, está certo um arguto comentador que identificou, nos rascunhos da presente tese, uma tendência a recair em um “soviamericanismo”⁶³³. Esse fascínio pelo encontro entre União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e América Latina, no entanto, não é

⁶³³ Trata-se de um neologismo, por certo, inspirado no seminal texto de Lélia Gonzalez (1984) no qual, em uma aproximação entre África e América Latina, ela lança mão do termo Améfrica Ladina para ilustrar sua categoria de amefricanidade.

peculiaridade de nosso texto, visto que essas duas territorialidades compartilharam, por um bom tempo, condições de subdesenvolvimento e de subsistência de experiências comunitárias e comunitárias de gestão da terra bastante semelhantes. Essa obsessão, portanto, aparece em uma disposição teórica compartilhada, que nos permite ver no *mir* [мир], na *obshchina* [община] e no *khozyaistvo* [хозяйство] camponês os nossos *ayllus*, quilombos e faxinais. Esse reencontro e essa releitura, mais antecipados do que concretizados na presente tese, abrem as portas para um resgate da experiência soviética em uma tentativa de a redimir de seus elementos que implicaram, no fim das contas, um sufocamento do comum e do comunitário.

Reconhecemos, de todo modo, que a descrição até agora realizada das tarefas do marxismo latino-americano parece indicar que elas são imensas, remontando àquele heroísmo clamado como necessário por Mariátegui. Há, também, os riscos de cair em um discurso ingênuo que atribui ao território latino-americano as propriedades de um espaço mágico onde o marxismo poderá superar o emparedamento entre exoterismo-praticismo e esoterismo-teoricismo, permitindo enfim o desabrochar da práxis como unidade radical entre teoria e prática. Por mais que seja tentador cair em um essencialismo dessa dimensão, os ensinamentos do marxismo exigem que reconheçamos que as propriedades “mágicas” de nosso continente não são uma característica mística, mas sim a cristalização de uma imensidão de relações reiteradas e generalizadas; contradições de pessoas com pessoas e não propriedades místicas de nosso solo, do ar que respiramos ou da água que tomamos.

Ou seja, se há algo dentro do território latino-americano que nos brinda com a riqueza de um não-valor profundamente descritível e captável, não podemos falar de outra coisa que não a insurgência de um povo que resiste contra os saques e espoliações, abandonos e indiferenças, pestes e fome, dilúvios e rompimentos de barragens, cataclismas e guerras eternas. Um povo cuja resistência ressoa nas experiências ancestrais de contato com a terra, na solidariedade comunitária que constrói uma escola de bairro, na distração de uma criança que brinca e devaneia pelas ruas ou nas pessoas que festejam o carnaval como uma redenção festiva de escape do tempo produtivista que nos esmaga. Todos esses momentos são pequenas fagulhas pontuais e localizadas que indicam a luta por constituir aquela vantagem tenaz da vida sobre a morte em nossas terras. Apenas com a universalização e densificação desses momentos, dentro de um horizonte organizativo coletivo cujo principal protagonista, atualmente, é o conjunto de movimentos populares latino-americanos, é que será possível realizar praticamente a ontonegatividade radical que se insurge contra as formas sociais do capital. Dentro desse cenário, por tudo e apesar de tudo, agarramo-nos provisoriamente a apenas uma resposta: a vida

comunitária capaz de potencializar o trabalho vivo e o valor de uso enquanto faz definir a forma-valor e a forma jurídica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHA, Omar; D'ANTONIO, Débora. Cartografía y perspectivas del "marxismo latinoamericano". *A Contracorriente: una revista de historia social y literatura de América Latina*, Buenos Aires, v. 7, n. 2, p. 210-256, 2010.

AKAMINE JR., Oswaldo. Luta de classes e forma jurídica: apontamentos. Em: KASHIURA JR., Celso Naoto (org.); AKAMINE JR., Oswaldo (org.); MELO, Tarso de (org.). *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Outras Expressões/Dobra Editorial, 2015, p. 197-232.

AKAMINE JÚNIOR, Oswaldo. Fetichismo Jurídico. Em: AKAMINE JÚNIOR, Oswaldo, et. al. *Léxico Pachukaniano*. Marília: Lutas Anticapital, 2019, p. 109-124.

ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo. Introduction. Em: ALLEN, Amy (ed.); MENDIETA, Eduardo (ed.). *Decolonizing Ethics: The Critical Theory of Enrique Dussel*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2021, p. 1-21.

ALMEIDA, Ana Lia Vanderlei de. *Um estalo nas faculdades de direito: perspectivas ideológicas da assessoria jurídica universitária popular*. João Pessoa: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, 2015.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Sartre: direito e política*. São Paulo: Boitempo, 2016.

ALTHUSSER, Louis. *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*. Londres: Verso, 2003.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

ALTVATER, Elmar; HOFFMANN, Jürgen. The West German State Derivation Debate: The Relation between Economy and Politics as a Problem of Marxist State Theory. *Social Text*, [s. l.], n. 24, p. 134-155, 1990.

ANDERSON, Kevin. The "Unknown" Marx's Capital, Volume I: The French Edition of 1872-1875, 100 Years Later. *Review of Radical Political Economics*, [s. l.], v. 15:4, p. 71-80, 1983.

ANDERSON, Kevin B. *Marx nas Margens: nacionalismo, etnias e sociedades não ocidentais*. São Paulo: Boitempo, 2019.

ANDERSON, Kevin B. *Lenin, Hegel, and Western Marxism: a critical study*. 2. ed. Leiden, Boston: Brill, 2022.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*. Porto: Edições Afrontamento, 1976.

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. Em: SADER, Emir (org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 9-23.

ANDRADE, Lédio Rosa de. *Introdução ao direito alternativo brasileiro*. Porto Alegre: Do Advogado, 1996.

ANTUNES, Ricardo. Sindicatos, lutas sociais e esquerda no Brasil recente: entre a ruptura e a conciliação. Em: ANTUNES, Ricardo. *O continente do labor*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ARATO, Andrew; BREINES, Paul. *The young Lukács and the Origins of Western Marxism*. Nova York: Seabury Press, 1979.

ARDILES, Osvaldo; ASSMANN, Hugo; DUSSEL, Enrique, et. al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1973.

ARICÓ, José. Introducción. Em: ARICÓ, José (comp.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1978.

ARICÓ, José. O marxismo latino-americano nos anos da Terceira Internacional. Em: HOUBSBAM, Eric J. (org.). *História do Marxismo*. v. 8. O marxismo na época da Terceira Internacional: o novo capitalismo, o imperialismo, o Terceiro Mundo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

ARICÓ, José. *Marx y América Latina*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2009.

ARRUDA JR., Edmundo Lima de (org.) *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1991.

ARRUDA JR., Edmundo Lima de. *Direito moderno e mudança social: ensaios de sociologia jurídica*. Belo Horizonte: Del Rey, 1997.

ARRUDA JR., Edmundo Lima de. *Direito alternativo e contingência: história e ciência*. Florianópolis: CESUSC; IDA, 2007.

ARTHUR, Christopher J. Towards an Unknown Marx: A Commentary on the Manuscripts of 1861-3 [Resenha da obra]. *Historical Materialism*, Leiden, v. 11, n. 2, p. 247-263, 2003.

BACKHAUS, Hans Georg. La dialéctica de la forma de valor. *Revista Dialéctica*, Puebla, v. 4, p. 9-34, 1978.

BAGU, Sergio. *Economía de la sociedad colonial: ensayo de historia comparada de América Latina*. Buenos Aires: El Ateneo Editorial, 1949.

BALDÉZ, Miguel Lanzellotti. Anotações sobre o direito insurgente. *Captura Criptica: direito, política, atualidade*. Florianópolis, n.3, v.1., jul./dez. 2010, p. 195-205.

BALDÉZ, Miguel Lanzellotti. *Sobre o papel do direito na sociedade capitalista – Ocupações coletivas: direito insurgente*. Petrópolis: Centro de Defesa dos Direitos Humanos, 1989.

BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

BAMBIRRA, Vânia. *La Revolución Cubana: una reinterpretación*. México, D. F.: Editorial Nuestro Tiempo, 1974.

BAMBIRRA, Vânia. *O capitalismo dependente latino-americano*. 2 ed. Florianópolis: Insular, 2013.

BARREIRA, César Mortari. A "Nova Leitura de Marx": um mapeamento de suas premissas e desenvolvimentos. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, [s. l.], n. 63, p. 10-40, 2022.

BARREDA, Andrés. En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría. Em: ECHEVERRÍA, Bolívar. *Antología Bolívar Echeverría: Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 19-64.

BARROS, Douglas Rodrigues. Trabalho intelectual e trabalho material: a propósito de Alfred Sohn-Rethel. Em: *Blog da Boitempo*. Publicado em 01 de março de 2023. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2023/03/01/trabalho-intelectual-e-trabalho-material-a-proposito-de-alfred-sohn-rethel/>>. Acesso em: 13 abr. 2023.

BARTRA, Armando. La explotación del trabajo campesino por el capital. México, D. F.: Editorial Macehual, 1979.

BARTRA, Armando. Campesindios: ethos, clase, predadores, paradigma. Aproximaciones a una quimera. Em: HIDALGO F., Francisco (ed.); HOUTART, François (ed.); LIZÁRRAGA A., Pilar (ed.). *Agriculturas campesinas en Latinoamérica: propuestas y desafíos*. Quito: Editorial IAEN, 2014, p. 269-276.

BARTRA, Armando. Pensar la comunidad. Navegaciones en torno al marxismo indianismo de García Linera. Em: GARCÍA LINERA, Álvaro; ZÁRATE HUAYTA, Álvaro (comp.). *Hacia el Gran Ayllu Universal: Pensar el mundo desde los Andes*. Antología. 1. reed. México, D. F.: Altepétl Editores, Biblioteca Indígena, 2015, p. 9-18.

BARTRA, Armando. *Hacia un marxismo mundano: la clave está en los bordes*. México, D. F.: Itaca; Universidad Autónoma Metropolitana, 2016.

BAYLE, Mariana. México como escenario latinoamericano: Dictadura, revolución y democracia en la revista Cuadernos Políticos (1974-1999). *Cuadernos del CEL*, [s. l.], v. II, n. 3, p. 300-314, 2017.

BAYLE, Mariana. Abordajes latinoamericanas de la crisis del marxismo. La revista mexicana Cuadernos Políticos (1974-1989). Em: CHÁVEZ, Juan Miguel (coord.); GARCÍA, Gonzalo (coord.). *Para una sociología de la emancipación mental*. Santiago: Ariadna Ediciones, 2020, p. 217-240.

BEIRNE, Piers (ed.). *Revolution in Law: Contributions to the Development of Soviet Legal Theory, 1917-1938*. Londres, Nova York: Routledge, 2015.

BEIRNE, Piers; SHARLET, Robert. Toward a General Theory of Law and Marxism: E. B. Pashukanis. Em: BEIRNE, Piers (ed.). *Revolution in Law: Contributions to the Development of Soviet Legal Theory, 1917-1938*. Londres, Nova York: Routledge, 2015, p. 17-44.

BELLOFIORE, Riccardo. A ghost turning into a vampire: The concept of capital and living labour. Em: BELLOFIORE, Riccardo (ed.); FINESCHI, Roberto (ed.). *Re-reading Marx: New perspectives after the critical edition*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

BELLOFIORE, Riccardo; RIVA, Tommaso Redolfi. The Neue Marx-Lektüre: Putting the critique of political economy back into the critique of society. *Radical Philosophy*, [s. l.], n. 189, p. 24-36, jan./fev., 2015.

BELLOFIORE, Riccardo; RIVA, Tommaso Redolfi. Hans-Georg Backhaus: The Critique of Premonetary Theories of Value and the Perverted Forms of Economic Reality. Em: BEST, Beverley (ed.); BONEFELD, Werner (ed.); O'KANE, Chris (ed.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Londres: SAGE, 2018, p. 386-401.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BENJAMIN, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* [Urtext]. México, D. F.: Editorial Itaca, 2003.

BENJAMIN, Walter; ECHEVERRÍA, Bolívar (ed.). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, D. F.: UACM; Editorial Itaca, 2008.

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

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*: edição crítica. São Paulo: Alameda, 2020.

BICHIR, Máira Machado. *A questão do Estado na teoria marxista da dependência*. 2017. 205 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) -- Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas, Campinas 2017.

BITTENCOURT, Naiara Andreoli. *A superexploração da força de trabalho no neodesenvolvimentismo brasileiro: uma crítica teórico-jurídica*. 2017. 217 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

BOBKA, Nico; BRAUNSTEIN, Dirk. Theodor W. Adorno and Negative Dialectics. Em: BEST, Beverley (ed.); BONEFELD, Werner (ed.); O'KANE, Chris (ed.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Londres: SAGE, 2018, p. 161-178.

BOITO JUNIOR, Armando. *Estado, política e classes sociais*: ensaios teóricos e históricos. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

BONDY, Augusto Salazar. *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* México, D. F.: Siglo XXI, 1968.

BOOSTELS, Bruno. *El marxismo en América Latina*: nuevos caminos al comunismo. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013.

BRAGA, Ruy. *A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista*. São Paulo: Boitempo, 2012.

BRAY, John F. *Labour's Wrongs and Labour's Remedy or The Age of Might and The Age of Right*. Londres: Frank Cass & Co Ltd, 1968.

BROWN, Wendy. *Undoing the Demos: neoliberalism's stealth revolution*. Nova York: Zone Books, 2015.

BUCCI-GLUCKSMANN, Christine. *Baroque reason: the aesthetics of Modernity*. Londres: SAGE, 1994.

BUCK-MORSS, Susan. The Flaneur, the Sandwichman and the Whore: The Politics of Loitering. *New German Critique*, [s. l.], n. 39, p. 99-140, 1986.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor, 1995.

CABALUZ, J. Fábian; TORRES LÓPEZ, Tomás. El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera. *Izquierdas*, [s. l.], n. 49, p. 1397-1423, out. 2020.

CALDAS, Camilo Onoda Luiz. *A teoria da derivação do Estado e do direito*. 2013. 214 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

CAMACHO, Daniel. Movimentos sociais: algumas discussões conceituais. In: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (orgs.) *Uma revolução no cotidiano?: os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 214-245.

CAMARGO NETO, Rubens Bordinhão de. *O lugar do direito do trabalho na periferia do capitalismo*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2015.

CAPELLA, Juan Ramón. Prefácio à edição espanhola. Em: STUTCHKA, Piotr. *O papel revolucionário do direito e do estado: teoria geral do direito*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2023.

CARBONARI, Paulo César. Breve apresentação de Enrique Dussel. Em: CARBONARI, Paulo César (org.); COSTA, José André da (org.); MACHADO, Lucas (org.). *Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel*. Passo Fundo: IFIBE, 2015.

CARCANHOLO, Marcelo Dias. Dialética do desenvolvimento periférico: dependência, superexploração da força de trabalho e política econômica. *Revista de Economia Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 247-272, maio/ago. 2008.

CARCANHOLO, Marcelo Dias. Apresentação: sobre o caráter necessário do Livro III d'O Capital. Em: MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro III. O processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.

CARCANHOLO, Reinaldo Alves. *Desarrollo del capitalismo en Costa Rica*. San José: Editorial Universitaria Centroamericana, 1981.

CARCANHOLO, Reinaldo Alves. *Dialéctica de la mercancía y teoría del valor*. San José: Editorial Universitaria Centroamericana, 1982.

CARCANHOLO, Reinaldo Alves. A transferência de valor e o desenvolvimento do capitalismo. *Raízes: revista de ciências sociais e econômicas*, Campina Grande-PB, ano X, n. 8, p. 69-88, 1991.

CARCANHOLO, Reinaldo A. Sobre a ilusória origem da mais-valia. *Crítica Marxista*, Campinas, v. 1, n. 16, p. 76-95, 2003.

CARCANHOLO, Reinaldo (org.). *Capital: essência e aparência*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

CARCANHOLO, Reinaldo A. *Capital: essência e aparência*. Volume II. São Paulo: Expressão Popular, 2013a.

CARCANHOLO, Reinaldo A. *Marx, Ricardo e Smith: sobre a teoria do valor trabalho*. Vitória-ES: EDUFES, 2013b.

CÁRDENAS CASTRO, Juan Cristóbal. Surgimiento y sistematización de la teoría marxista de la dependencia: el Centro de Estudios Socio-Económicos (CESO) de la Universidad de Chile (1964-1973). México, D. F.: Programa de Posgrado (Maestría) en Estudios Latinoamericanos de Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

CARVALHO, Amilton Bueno de. A lei, o juiz, o justo. *Revista AJURIS*, Porto Alegre, n. 39, p. 133- 152, 1987.

CARVALHO, Amilton Bueno de. *Direito Alternativo: teoria e prática*. 5. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2004.

CASALINO, Vinicius. Troca, circulação e produção em Teoria geral do direito e marxismo: sobre a crítica “circulacionista” à teoria de Pachukanis. *Verinotio*, Belo Horizonte, n. 19, ano X, p. 106-125, 2015.

CATINI, Carolina de Roig. Forma Jurídica. Em: AKAMINE JÚNIOR, Oswaldo, et. al. *Léxico Pachukaniano*. Marília: Lutas Anticapital, 2019, p. 125-138.

CERQUEIRA, Hugo da Gama. Breve história da edição crítica das obras de Karl Marx. *Revista de Economia Política*, [s. l.], v. 35, n. 4 (141), p. 825-844, 2015.

CERQUEIRA, Hugo Eduardo da Gama. David Riazanov e a edição das obras de Marx e Engels. *Revista EconomiaA*, Brasília, v. 11, n. 1, p. 199-215, 2010.

CERUTTI, Horacio. *Filosofia de la liberación latinoamericana*. 3. ed. corr. aum. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.

CHASIN, José Maria. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. *Verinotio*: revista on-line de filosofia e ciências humanas, Rio das Ostras, n. 15, ano VIII, p. 42-59, 2013.

CHATTOPADHYAY, Paresh. *Socialism and Commodity Production*: Essays in Marx Revival. Leiden, Boston: Brill, 2018.

CHATTOPADHYAY, Paresh. *Socialism in Marx's Capital*: Towards a Dealienated World. Londres: Palgrave Macmillan, 2021.

CONCHEIRO, Elvira; ORTEGA, Jaime. Debater los diversos marxismos latinoamericanos. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, [s. l.], n. 48, p. 1-3, 2017.

COZERO, Paula Talita. *Capitalismo dependente e sindicalismo expropriado*: relações coletivas de trabalho sob o acirramento do neoliberalismo jurídico no Brasil (2015-2020). Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2021.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. Los pobres y el uso del derecho. Em: DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio; RECH, Daniel; PRESSBURGER, Miguel; ROCHA, Osvaldo Alencar. *Direito Insurgente*: o direito dos oprimidos. Rio de Janeiro: IAJUP/FASE, 1990, p. 28-35.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *El derecho como arma de liberación en América Latina*: sociología jurídica y uso alternativo del derecho. 3. ed. Aguascalientes: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho, 2006.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. Sociologia jurídica militante hoje: o direito como arma de libertação na América Latina, 30 anos depois. 2016. *InSURgência*: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, v. 1, n. 1, p. 137-164, 2015

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997.

DEBRAY, Régis. *Revolution in the revolution?* Armed Struggle and Political Struggle in Latin America. Nova York: Grove Press, 1967.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). Buenos Aires: Biblos, 2003.

DUNAYEVSKAYA, Raya. *Rosa Luxemburg, women's liberation and Marx's philosophy of revolution*. Londres: Harvester Press, 1981.

DUNAYEVSKAYA, Raya. *Marxism and Freedom*: from 1776 until today. Nova York: Humanity Books, 2000.

DUSSEL, Enrique. El método analéctico y la filosofía latinoamericana. Em: ARDILES, Osvaldo; ASSMANN, Hugo; DUSSEL, Enrique, et. al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1973, p. 112-137.

DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.

DUSSEL, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México, D. F.: Extemporáneos, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

DUSSEL, Enrique. *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; Iztapalapa, 1988.

DUSSEL, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, D. F.: Siglo XXI, 1990.

DUSSEL, Enrique. 1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. Madrid: Nueva Utopía, 1992.

DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993.

DUSSEL, Enrique. Una década argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación. Em: DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía y la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994a, p. 55-96.

DUSSEL, Enrique. Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio. Em: DUSSEL, Enrique. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994b, p. 100-116.

DUSSEL, Enrique. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, Barcelona, n. 180, p.13-36, 1998.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. The four drafts of Capital: Toward a new interpretation of the dialectical thought of Marx. *Rethinking Marxism*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 10-26, 2001.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*. México, D. F.: Siglo XXI, 2006.

DUSSEL, Enrique. *20 teses sobre política*. São Paulo: CLACSO, 2007.

DUSSEL, Enrique. The discovery of the category of surplus value. Em: MUSTO, Marcello (ed.). *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the critique of political economy 150 years later*. Londres, Nova York: Routledge, 2008, p. 67-78.

DUSSEL, Enrique. El trabajo vivo fuente creadora del plusvalor (Dialogando con Christopher Arthur). *Revista Herramienta*, Buenos Aires, 2009. Disponível em: <<https://www.herramienta.com.ar/el-trabajo-vivo-fuente-creadora-del-plusvalor-dialogando-con-christopher-arthur>>. Acesso em 03 jul. 2023.

DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx*. Un comentario a los Grundrisse. Caracas: El Perro y la Rana, 2010.

DUSSEL, Enrique. *16 tesis de economía política*: interpretación filosófica. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 2014.

DUSSEL, Enrique. Modernidad y ethos barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría. Em: MORAÑA, Mabel (ed.). *Para una crítica de la modernidad capitalista*: Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría. Quito: Corporación Editora Nacional, 2014b, p. 173-192.

DUSSEL, Enrique. Direitos humanos e ética da libertação: pretensão política de justiça e a luta pelo reconhecimento dos novos direitos. *InSURgência*: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, ano 1, v. 1, n. 1, p. 121-136, 2015.

DUSSEL, Enrique. *Las tres constelaciones del proceso político*. Reflexiones sobre el estado en V. I. Lenin. Disponível em: <enriquedussel.com/txt/Cursos/Las_tres_constelaciones.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2023. 2017.

DUSSEL, Enrique. El Marx del segundo siglo. Em: DUSSEL, Enrique. *Siete ensayos sobre la filosofía y política de la liberación*: hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Editorial Trotta, 2020a, [livro eletrônico em formato .epub].

DUSSEL, Enrique. *Siete ensayos sobre la filosofía y política de la liberación*: hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Editorial Trotta, 2020b, [livro eletrônico em formato .epub].

DUSSEL, Enrique. ¿Qué Marx para el siglo XXI? Em: DUSSEL, Enrique, et. al. *Marx 200*: presente, pasado y futuro. Buenos Aires: CLACSO, 2020c, p. 37-60.

DUSSEL, Enrique. *Política de la Liberación*: Volumen III. Crítica creadora. Madrid: Editorial Trotta, 2022.

EAGLETON, Terry. *Why Marx was Right*. New Haven, Londres: Yale University Press, 2011.

ECHEVERRÍA, Bolívar. El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario. *Revista Dialéctica*, Puebla, n. 4, jan. 1978.

ECHEVERRÍA, Bolívar. En este número. *Cuadernos Políticos*, México, D. F., n. 37, p. 2-3, 1983.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México, D. F.: Ediciones Era, 1986.

ECHEVERRÍA, Bolívar. Quince tesis sobre modernidad y capitalismo. *Cuadernos Políticos*, México D.F., n. 58, p. 41-62, out.-dez. 1989.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*. Cidade do México: Editorial Itaca, 1998a.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. Cidade do México: Siglo Veintiuno Editores, 1998b.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. 2. ed. México, D. F.: Ediciones Era, 2000.

ECHEVERRÍA, Bolívar. Introducción: Arte y Utopía. Em: BENJAMIN, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* [Urtex]. México, D. F.: Editorial Itaca, 2003, p. 9-29.

ECHEVERRÍA, Bolívar. De la academia a la bohemia y más allá. *Theoría*: Revista del Colegio de Filosofía, México, D. F., n. 19, p. 47-60, jun. 2009.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *Definición de la cultura*. 2. ed. México, D. F.: Editorial Itaca, 2010.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *Antología Bolívar Echeverría*: Crítica de la modernidad capitalista. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011a.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *El materialismo de Marx*: discurso crítico y revolución. En torno a las Tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx. México, D. F.: Editorial Itaca, 2011b.

ECHEVERRÍA, Bolívar. Una lección sobre Walter Benjamin. *Contrahistorias*: la otra mirada de Clío, [s. l.], n. 15, p. 51-62, 2011c.

ECHEVERRÍA, Bolívar. Los fusiles (comentario a una película de Ruy Guerra). Em: ECHEVERRÍA, Bolívar. *Antología Bolívar Echeverría*: Crítica de la modernidad capitalista. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011c, p. 293-298.

ECHEVERRÍA, Bolívar. Bolívar Echeverría: El filósofo escéptico de la resistencia. Em: ECHEVERRÍA, Bolívar. *Antología Bolívar Echeverría*: Crítica de la modernidad capitalista. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011d, p. 795-800.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *Vuelta de siglo (ensayos)*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2018.

ELBE, Ingo. Between Marx, marxism and marxisms: ways of reading Marx's theory. *Viewpoint Magazine*, [s. l.], 21 out. 2013. Disponível em: <bit.ly/2OXMRea>. Acesso em: 16 mar. 2021.

ELBE, Ingo. Pachukanis versus Lenin: dois paradigmas da crítica marxista do Estado. *Margem Esquerda*, São Paulo, n. 30, p. 25-34, 2018a.

ELBE, Ingo. Helmut Reichelt and the New Reading of Marx. Em: BEST, Beverley (ed.); BONEFELD, Werner (ed.); O'KANE, Chris (ed.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Londres: SAGE, 2018b, p. 367-385.

ENDNOTES. Communitisation and Value-form Theory. *Endnotes*, Londres, n. 2, abr. 2010. Disponível em: <endnotes.org.uk/articles/communitisation-and-value-form-theory>. Acesso em: 16 fev. 2023.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora-MG: UFJF, 2005.

FERNANDES, Florestan. Introdução à Contribuição à Crítica da Economia Política. Em: FERNANDES, Florestan. *Em busca do socialismo: últimos escritos & outros textos*. São Paulo: Xamã, 1995a, p. 75-94.

FERNANDES, Florestan. *Da guerrilha ao socialismo: a Revolução Cubana*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

FERREIRA, Pedro Pompeo Pistelli. Lenin e o direito. *InSURgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais*, Brasília, ano 2, v. 2, n. 1, p. 489-502, 2016.

FERREIRA, Pedro Pompeo Pistelli. A práxis instituinte do comum em oposição à racionalidade neoliberal. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, n. 11, v. 2, p. 1455-1466, 2020.

FERREIRA, Pedro Pompeo Pistelli. Relação jurídica dependente, transferência de valor e questão agrária: contribuições para uma agenda de pesquisa dos momentos do direito na América Latina. *Revista Culturas Jurídicas*, Niterói, v. 10, n. 25, p. 79-118, 2023.

FINESCHI, Roberto. Karl Marx após a edição histórico-crítica (MEGA 2): um novo objeto de investigação. Em: DEL ROIO, Marcos (org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Oficina Universitária, 2014, p. 15-46.

FLECK, Amaro. O anticapitalismo de Adorno. Entre o marxismo e as novas leituras de Marx. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, Campinas, v. 3, p. 1-25, 2019.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. *Despatriarcalizar e decolonizar o estado brasileiro: um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas*. 2016. 206 f., il. Tese (Doutorado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FONTANA, Josep. Para una historia de la historia marxista. *Sin Permiso: república y socialismo, también para el siglo xxi* [edição virtual], Madrid, 2015, Disponível em: <ow.ly/ToSwb>. Acesso em: 14 de out. de 2015.

FOSTER, John Bellamy; CLARK, Brett. *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ecological Rift*. Nova York: Monthly Review Press, 2020.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

FREIRE, Paulo. Denúncia, anúncio, profecia, utopia e sonho. Em: BRASIL, Senado Federal. *O livro da profecia: o Brasil no terceiro milênio*. Brasília: Coleção Senado, 1997, p. 671-686.

FULLER, Lon L. Pashukanis and Vyshinsky: a study in the development of Marxian legal theory. *Michigan Law Review*, Michigan, v. 47, n. 8, p. 1157-1166, 1949.

GALLEGOS, Enrique G. Bolívar Echeverría: Benjamin y vida cotidiana desde una filosofía de la historia. Em: OLIVA MENDOZA, Carlos (comp.); LAGOS, Omar Anguiano (comp.).

Modernidad barroca y capitalismo: debates sobre la obra de Bolívar Echeverría. v. 1. México, D. F.: UNAM, 2023.

GANDARILLA SALGADO, José Guadalupe. Un destello leninista-guevarista en el Bolívar Echeverría temprano. *Memória: Revista de Crítica Militante*, México, D. F., n. 276, p. 78-83, 2020.

GANDLER, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2015, [edição eletrônica].

GANDLER, Stefan. Adolfo Sánchez Vázquez: Philosophy of Praxis as Critical Theory. Em: BEST, Beverley (ed.); BONEFELD, Werner (ed.); O'KANE, Chris (ed.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Londres: SAGE, 2018, p. 448-464.

GARCÍA CORONA, Omar. *Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt*. Beccar: Polieadro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2021.

GARCÍA LINERA, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad: aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009a.

GARCÍA LINERA, Álvaro. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2009b.

GARCÍA LINERA, Álvaro. *Las tensiones creativas de la revolución: la quinta fase del proceso de cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.

GARCÍA LINERA, Álvaro. *¿Qué es una revolución? y otros ensayos reunidos*. Buenos Aires: CLACSO; Prometeo, 2020.

GARCÍA LINERA, Álvaro. Hacia el Gran Ayllu Universal. Em: GARCÍA LINERA, Álvaro; ZÁRATE HUAYTA, Álvaro (comp.). *Hacia el Gran Ayllu Universal: Pensar el mundo desde los Andes*. Antología. 1. reed. México, D. F.: Altepétl Editores, Biblioteca Indígena, 2015, p. 389-393.

GARCÍA LINERA, Álvaro. Presentación de los libros Forma Valor y Forma Comunidad, de Álvaro García Linera, y El poder constituyente, de Antonio Negri. Em: GARCÍA LINERA, Álvaro. *Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI*. Selección de conferencias, artículos y entrevistas, 2010-2021. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2022a, p. 177-182.

GARCÍA LINERA, Álvaro. Presentación del libro 'Karl Marx. Escritos sobre la comunidad ancestral'. Em: GARCÍA LINERA, Álvaro. *Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI*. Selección de conferencias, artículos y entrevistas, 2010-2021. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2022b, p. 131-141.

GARCÍA LINERA, Álvaro. Marx, las comunidades y la aleatoriedad en la historia. *Antrópica: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, [s. l.], ano 8, v. 8, n. 16, p. 219-240, 2022c.

GARCÍA LINERA, Álvaro; GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. A manera de introducción. Em: GARCÍA LINERA, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad: aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009, p. 15-29.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. La soledad de America Latina. *RevIU*, Foz do Iguaçu, v. 2, n. 1, p. 9-11, 2014.

GARSON, Marcelo; LEÃO, Andréa Borges; CZAJKA, Rodrigo; PINHEIRO, Fernando. Apresentação: autonomia e heteronomia no estudo das trajetórias artísticas e intelectuais. *Tempo Social: revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 1-20, 2020.

GELMAN, Juan. *Poesía reunida*. Tomo I. 1956-1980. Buenos Aires: Seix Barral, 2012.

GILLER, Diego Martín. Las revistas en las izquierdas. Las izquierdas en las revistas. Una historia sobre la relación entre intelectuales y política en México. Em: CADENA-ROA, Jorge (coord.); LEYVA, Miguel Armando López (coord.). *Las izquierdas mexicanas hoy*. Las vertientes de la izquierda. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, p. 111-150.

GLUCK, Mary. The Flâneur and the Aesthetic: Appropriation of Urban Culture in Mid-19th-Century Paris. *Theory, Culture & Society*, [s. l.], v. 20, n. 53, 2003.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Rio de Janeiro, p. 223-234, 1984.

GOULART, Débora Cristina. *O anticapitalismo do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto - MTST*. 2012. 276 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2012.

GOUVÊA, Marina Machado; NASCIMENTO, Adriano; CASTELO, Rodrigo. Dependência e marxismo: história, teoria e práxis revolucionária. *Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v. 14, n. 1, p. 1-17, abr. 2022.

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

GUEVARA, Ernesto Che. Cuba: Excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista? Em: MARINI, Ruy Mauro (comp.); MILLÁN, Mária (comp.). *La Teoría Social Latinoamericana*. Tomo III. La Centralidad del Marxismo. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

GUEVARA, Ernesto Che. Mensagem aos povos do mundo através da Tricontinental. Em: GUEVARA, Ernesto Che. *Che*. São Paulo: Expressão Popular, 2020, p. 26-45.

GUNDER FRANK, Andre. The development of underdevelopment. *Monthly Review*, [s. l.], v. 18, n. 4, p. 17-31, set. 1966.

GUNDER FRANK, André. *Acumulação dependente e subdesenvolvimento*: repensando a teoria da dependência. São Paulo: Brasiliense, 1980.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel; TRUJILLO, Mina Lorena Navarro; LINSALATA, Lucía. Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. Em: INCLÁN, Daniel (coord.); LINSALATA, Lucía (coord.); MILLÁN, Mária (coord.). *Modernidades alternativas*. México, D. F.: UNAM, 2017, p. 377-418.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel; LOHMAN, Huáscar Salazar. Reproducción comunitaria de la vida: pensando la trans-formación social en el presente. *El Apantle*: revista de estudios comunitarios. Puebla, n. 1, p. 15-50, out. 2015.

HARNECKER, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 1969.

HARVEY, David. *The new imperialism*. Oxford; Nova York: Oxford University Press, 2003.

HARVEY, David. The ‘new’ imperialism: accumulation by dispossession. *Socialist Register*, [s. l.], v. 40, p. 63-87, 2004.

HARVEY, David. Os limites do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

HARVEY, David. Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo. Quito: Editorial IAEN, 2014.

HAZARD, John N. *Soviet Legal Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1951.

HEINRICH, Michael. Reconstruction or Deconstruction? Methodological Controversies about Value and Capital, and New Insights from the Critical Edition. Em: BELLOFIORE, Riccardo (ed.); FINESCHI, Roberto (ed.). *Re-reading Marx*: New Perspectives after the Critical Edition. Nova York: Palgrave MacMillan, 2009, p. 71-98.

HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*. São Paulo: Boitempo, 2018.

HERRERA, María Elena Rojas; ORTEGA, Jaime. La crítica de la economía política como columna de la disciplina económica: un ejemplo de normalización del marxismo. México, 1976-1994. *Universidad de La Habana*, La Habana, n. 293, 2022.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984.

HINKELAMMERT, Franz. *Hacia una economía para la vida*: prelude a una segunda crítica de la economía política. La Habana: Editorial filosofi@.cu; Editorial Caminos, 2014.

HIRSCH, Joachim. ¿Qué significa Estado?: reflexiones acerca de la teoría del Estado capitalista. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 24, p. 165-175, 2005.

HIRSCH, Joachim. *Teoria Materialista do Estado*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2010.

HOBBSBAWM, Eric. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. Londres: Abacus, 1994.

HOLLOWAY, John; PICCIOTTO, Sol. Introduction: Towards a Materialist Theory of the State. Em: HOLLOWAY, John (ed.); PICCIOTTO, Sol (ed.). *State and Capital: a Marxist Debate*. Londres: Edward Arnold Publishers, 1978, p. 1-31.

HONKANEN, Pertti. The Transformation Problem and Value-Form: Methodological Comments. Em: SILVER, Marc (ed.). *Confronting Capitalism in the 21st Century: Lessons from Marx's Capital*. [s. l.]: Palgrave MacMillan, 2020, p. 91-124.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. Em: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter; HABERMAS, Jurgen. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

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

HUDIS, Peter. *Marx's concept of the alternative to capitalism*. Leiden, Boston: Brill, 2013.

ILLADES, Carlos. *El marxismo en México: una historia intelectual*. México, D. F.: Taurus, 2018.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussant L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona: 2006.

JAPPE, Anselm. The Spetacle and the Culture Industry, the Transcendence of Art and the Autonomy of Art: Some Parallels between Theodor Adorno's and Guy Debord's Critical Concepts. Em: BEST, Beverley (ed.); BONEFELD, Werner (ed.); O'KANE, Chris (ed.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Londres: SAGE, 2018, p. 1285-1301.

JARA, Victor. Lo único que tengo. Intérprete: Isabel Parra. Em: JARA, Victor. *La población*. Santiago: Dicap, 1972. LP. Faixa 1.

JAWORSKYJ, Michael (ed.). *Soviet Political Thought: An Anthology*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1967.

JESSOP, Bob. *The capitalist state: marxist theories and methods*. Oxford: Martin Robertson & Company Ltd., 1982.

JESSOP, Bob. Capital as a social relation: form analysis and class struggle. Em: MUSTO, Marcello (ed.). *Rethinking Alternatives with Marx: Economy, Ecology and Migration*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2021, p. 53-76.

JESSOP, Bob; SUM, Ngai-Ling. Language and critique: some anticipations of critical discourse studies in Marx. *Critical Discourse Studies*, [s. l.], v. 15, n. 4, p. 325-337, 2018.

JUNQUEIRA, Eliane Botelho. *A sociologia do direito no Brasil*: introdução ao debate atual. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1993.

KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. Dialética e forma jurídica: considerações acerca do método de Pachukanis. *Direito & Realidade*, Monte Carmelo-MG, v.1, n.1, p. 41-60, 2011.

KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. 2012. 177 f. Tese (Doutorado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) – Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito, Programa de Pós-graduação em Direito. São Paulo, 2012.

KASHIURA JR., Celso Naoto; NAVES, Márcio Bilharinho. Subsunção real do trabalho ao capital e subjetividade jurídica. Em: GAXIOLA, Napoleón Conde (comp.). *Teoría crítica y derecho contemporáneo*. México, D. F.: Editorial Horizontes, 2015, p. 89-114.

KLIMAN, Andrew. *Reclaiming Marx's Capital: a Refutation of the Myth of Inconsistency*. Nova York: Lexington Books, 2007.

KOCYBA, Hermann. Alfred Schmidt: On The Critique of Social Nature. Em: BEST, Beverley (ed.); BONEFELD, Werner (ed.); O'KANE, Chris (ed.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Londres: SAGE, 2018, p. 302-316.

KOHAN, Néstor. *Marx en su (tercer) mundo*: hacia un socialismo no colonizado. 2. ed. corr. aum. Havana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003.

KOHAN, Néstor, *Che Guevara*: un marxismo para el Siglo XXI. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 2009.

KONDER, Leandro. *O futuro da filosofia da práxis*: o pensamento de Marx no Século XXI. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

KONDER, Leandro. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1980.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin*: o marxismo da melancolia. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KORSCH, Karl. *Marxismo y filosofía*. México, D. F.: Ediciones Era, 1971.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KOWARICK, Lucio. *A espoliação urbana*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

KNOX, Robert. Marxism, International Law and Political Strategy. *Leiden Journal of International Law*, Leiden, v 22, n. 3, p. 413-436, 2009.

KRISIS. *Mamfesto contra o trabalho*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2003.

KUNTZ FICKER, Sandra. *Presupuestos metodológicos de la cuestión de la dependencia en Marx (en los Grundrisse y El capital)*. México, D.F.: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Tesis de licenciatura) de UNAM, 1985.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2017.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2008.

LEITE, Leonardo; ALVES, Matheus. Troca desigual, deterioração dos termos de troca e superexploração: quais os nexos causais? In: *Anais do XXVII Encontro Nacional de Economia Política 2022*. Uberlândia, Sociedade Brasileira de Economia Política, 2022.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. Sobre a Dualidade de Poderes. Em: Marxists Internet Archive: seção em português. Disponível em: <ow.ly/UowAh>. Acesso em: 31 de nov. de 2023, [1917].

LÊNIN, Vladimir Ilitch. Удержат ли большевики государственную власть?. Em: LÊNIN, Vladimir Ilitch. Полное собрание сочинений в 55-ти томах. т. 34. 5. ed. Moscou: Издательство Политической Литературы, 1969.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *O estado e a revolução*. Campinas-SP: FE/UNICAMP, 2011.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2021 [livro eletrônico em formato .epub].

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. Um enfoque marxista da formação social e econômica na Bolívia: a importância dos Grundrisse e da forma comunidade. *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, [s. l.], v. 4, n. 16, p. 47-57, 2019.

LESSA, Sérgio. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Cortez, 2007.

LESSA, Sérgio. Lukács: direito e política. Em: LESSA, Sérgio; PINASSI, Maria Orlanda (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LIEJA, Javier. Lenin y Rosa Luxemburg [Primera Parte]. BAYLE, Mariana (org.). El ejercicio del pensar : Bolívar Echeverría antes de Bolívar Echeverría : textos en solidaridad. Buenos Aires: CLACSO, 2023, p. 30-36.

LOHMAN, Huáscar Salazar. Revisiting Bolivian “Progressivism”: the anticommunalism of the Plurinational State. *Latin American Perspectives*, [s. l.], issue 234, v. 47, n. 5, p. 148-162, set. 2020.

LOSURDO, Domenico. *O marxismo ocidental: como nasceu, como morreu, como pode renascer*. São Paulo: Boitempo, 2018.

LÖWY, Michael. *Georg Lukács: from Romanticism to Bolshevism*. Londres: New Left Books, 1979.

LÖWY, Michael. *Nacionalismos e internacionalismos: da época de Marx até nossos dias*. São Paulo: Xamã, 2000.

LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012a.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. 1a ed. ampl. e atual. São Paulo: Boitempo, 2012b.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUCE, Mathias Seibel. *Teoria marxista da dependência: problemas e categorias. Uma visão histórica*. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. 2. ed. São Paulo: Conceito, 2011.

LUDWIG, Celso Luiz. Por Marx e além de Marx: crítica do capitalismo em Dussel. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 1840-1870, 2018.

LUDWIG, Celso Luiz. Direitos humanos: exterioridade e libertação. Em: COSTA, César Augusto (org.); FAGUNDES, Lucas Machado (org.); LEAL, Jackson da Silva (org.) *Direitos humanos desde a América Latina*, vol. 2: Práxis, Insurgência e Libertação. Porto Alegre: Editora Fi, 2022, p. 106-145.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. Para uma ontologia do ser social, 2. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, György. Lukács fala: entrevista inédita de 1968. *Revista Novos Rumos*, Marília, v. 58, n. 2, p. 27-50, 2021.

LUKÁCS, György; ANDERSON, Perry. Perry Anderson entrevista Lukács. *Zona Erógena*, [s. l.], n. 5, p. 1-7, 1991.

LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

LUXEMBURGO, Rosa. Reforma social ou revolução? (1899). Em: LUXEMBURGO, Rosa; LOUREIRO, Isabel (org.). *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 11-36.

LUXEMBURGO, Rosa. O segundo e o terceiro volumes d'O Capital. Em: MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política. Livro III. O processo global da produção capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2017.

LYRA, Carlos; MORAES, Vinícius de. *Marcha da quarta-feira de cinzas*. Intérprete: Nara Leão. Rio de Janeiro: Elenco, 1964. 1 disco sonoro.

LYRA FILHO, Roberto. *O direito que se ensina errado*. Brasília: Centro Acadêmico de Direito da UNB, 1980.

LYRA FILHO, Roberto. *Razões de defesa do direito*. Brasília: Editora Obreira, 1981.

LYRA FILHO, Roberto. *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor; Instituto dos Advogados do RS, 1983.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. 17a ed., 14a reimp. São Paulo: Brasiliense, 2006.

MACHADO ARÁOZ, Horacio. Ecología política de los regímenes extractivistas: de reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en Nuestra América. *Bajo el Volcán*, [s. l.], ano 15, n. 23, p. 11-51, set. 2015/fev. 2016.

MAGALHÃES, Juliana Paula. *Marxismo, humanismo e direito*: Althusser e Garaudy. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2018.

MANCIE, Euclides. Filosofar a libertação desde a exterioridade do oprimido. Em: CARBONARI, Paulo César (org.); COSTA, José André da (org.); MACHADO, Lucas (org.). *Filosofia e libertação*: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 41-58.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Linkgua, 2009.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Aniversário e balanço (1928). Em: REARTES, Lucía (ed.); ARDILES, Yael (ed.). *Mariátegui*. São Paulo, Buenos Aires, Nova Delhi: Expressão Popular, Batalla de Ideas, Leftword Books, Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, 2020, p. 39-44.

MARINI, Ruy Mauro. Memória de Ruy Mauro Marini. Em: *Archivo Chile*: Historia Político Social - Movimiento Popular. Disponível em: <http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/maurinirm/01sobre/marini_sobre00002.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2023, [s. d.].

MARINI, Ruy Mauro. Plusvalía extraordinaria y acumulación de capital. *Cuadernos Políticos*, Cidade do México, n. 20, p. 18-39, 1979.

MARINI, Ruy Mauro. Dialéctica de la dependencia. Em: MARINI, Ruy Mauro; MARTINS, Carlos Eduardo (comp.). *América Latina, dependencia y globalización*. Bogotá: CLACSO y Siglo del Hombre Editores, 2008a, p. 107-150.

MARINI, Ruy Mauro. Proceso y tendencias de la globalización capitalista. Em: MARINI, Ruy Mauro; MARTINS, Carlos Eduardo (comp.). *América Latina, dependencia y globalización*. Bogotá: CLACSO y Siglo del Hombre Editores, 2008b, p. 247-271.

MARINI, Ruy Mauro. Las razones del neodesarrollismo (respuesta a F. H. Cardoso y J. Serra). Em: MARINI, Ruy Mauro; MARTINS, Carlos Eduardo (comp.). *América Latina, dependencia y globalización*. Bogotá: CLACSO y Siglo del Hombre Editores, 2008c.

MARINI, Ruy Mauro. O ciclo do capital na economia dependente. Em: OSORIO, Jaime (org.); LUCE, Mathias Seibel (org.); FERREIRA, Carla (org.). *Padrão de reprodução do capital: Contribuições da teoria marxista da dependência*. São Paulo: Boitempo, 2012 [edição eletrônica em formato .epub].

MARINI, Ruy Mauro; ARTEAGA GARCÍA, Arnulfo; SOTELO, Adrián. Proceso de trabajo, jornada laboral y condiciones técnicas de producción: estudio de caso. *Teoría y política*, México, D.F., n. 4, abril-junio 1981.

MARINI, Ruy Mauro; ARTEAGA GARCÍA, Arnulfo; SOTELO, Adrián. *Análisis de los mecanismos de protección al salario en la esfera de la producción*. México, D.F.: Secretaría del Trabajo y Previsión Social; Fondo Nacional de Estudios y Proyectos, 1983.

MARINI, Ruy Mauro (comp.); MILLÁN, Márgara (comp.). *La Teoría Social Latinoamericana*. Tomo I. De los orígenes a la CEPAL. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

MARTÍN, Patricia González San. La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Genealogía de un ejercicio teórico en/para América Latina. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Mendoza, v. 21, n. 1, 2019.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 721-749, 2016.

MARTINS, Carlos Eduardo. Dependência e desenvolvimento no moderno sistema mundial. Em: MARTINS, Carlos Eduardo. *Globalização, dependência e neoliberalismo na América Latina*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARTINS, Carlos Eduardo. A teoria social latino-americana no labirinto da história. *Revista Desenvolvimento e Civilização*, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 74-117, 2021.

MARTINS, Maurício Vieira. Sobre a nova edição da obra de Marx e Engels: só a filologia salva? Em: DEL ROIO, Marcos (org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Oficina Universitária, 2014, p. 47-60.

MARTUSCELLI, Danilo Enrico. O anti-humanismo teórico na obra de Louis Althusser: problemas de teoria e efeitos políticos. Em: PINHEIRO, Jair (org.). *Ler Althusser*. Marília: Oficina Universitária, 2016, p. 213-234.

MARX, Karl. *O Capital. Livro I. Capítulo VI (inérito)*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Global, 1985.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, Karl. *Grundrisse*: Manuscritos Econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011a, [livro eletrônico em formato .pdf].
- MARX, Karl. Glosas críticas marginais ao artigo "o rei da Prússia e a reforma social". De um prussiano. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Londrina, v. 3, n. 1, p. 142-155; fev. 2011b.
- MARX, Karl. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011c
- MARX, Karl. *O Capital*: crítica da economia política. Livro I. O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013, [livro eletrônico em formato .pdf].
- MARX, Karl. *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2015.
- MARX, Karl. *O Capital*: crítica da economia política. Livro III. O processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. *Comunidad, nacionalismos y capital*: textos inéditos. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018.
- MARX, Karl. *Últimos escritos econômicos*: anotações de 1879-1882. São Paulo: Boitempo, 2022.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Escritos sobre Rusia*. II. El porvenir de la comuna rusa. México, D. F.: Ediciones Pasado y Presente, 1980.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B.Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. 1845-1846. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; KRADER, Lawrence (ed.). *The ethnological notebooks of Karl Marx*: studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock. 2. ed. Assen: Van Gorcum & Comp. B. V., 1974.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e Forma Política*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MATOS, Hugo Allan. *Uma introdução à Filosofia da Libertação latino-americana de Enrique Dussel*. Livro eletrônico gerado a partir do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação de Daniel Pansarelli. São Paulo, 2008.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEILLASSOUX, Claude. *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*. México, D. F.: siglo veintiuno, 1977.

MEMORIAL Международное историко-просветительское, правозащитное и благотворительное общество. Пашуканис Евгений Брониславович [Pachukanis Evguiéni Bronislavovitch]. Em: MEMORIAL Международное историко-просветительское, правозащитное и благотворительное общество. *Жертвы политического террора в СССР* [Vítimas do terror político na URSS]. Disponível em: <lists.memo.ru/d26/f38.htm#n157>. Acesso em: 16/09/2015.

MENDIETA, Eduardo. Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel. Em: DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 15-42.

MENDIETA, Eduardo. Introduction. Em: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo (ed.). *Beyond philosophy: ethics, history, Marxism, and liberation theology*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 1-20.

MERQUIOR, José Guilherme. *O marxismo ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

MIÉVILLE, China. *Between equal rights: a Marxist theory of international law*. Leiden: Brill, 2005.

MILLÁN, Mária. Lo común, desde la crítica de Bolívar Echeverría: centralidad del proceso de reproducción social. *El Apantle*: Revista de Estudios Comunitarios, Puebla, n. 1, p. 187-192, out. 2015.

MILLÁN, Mária. Re/centrando al sujeto social: valor de uso, metabolismo social y estrategias anticapitalistas. *Nómadas*, [s. l.], n. 48, p. 167-180, 2018.

MILLS, Frederick B. *Enrique Dussel's Ethics of Liberation: An Introduction*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2018.

MORENO, Iago; GARCÍA LINERA, Álvaro. Libros subversivos: entrevista com Álvaro García Linera. *Minerva*: Revista del Círculo de Bellas Artes, Madrid, n. 39, p. 88-90, 2022.

MOSELEY, Fred. Marx's Logic in Capital and the 'Transformation Problem'. Em: BELLOFIORE, Riccardo (ed.). *Marxian Economics: A Reappraisal. Essays on Volume III of Capital. Volume 2: Profits, Prices and Dynamics*. Londres: Macmillan Press, 1998.

MOURA, Clóvis. *A sociologia posta em questão*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1978.

MOURA, Clóvis. *Dialética Radical do Brasil Negro*. São Paulo: Editora Anita, 1994.

MÜLLER, Wolfgang; NEUSÜSS, Christel. The "Welfare-State Illusion" and the Contradiction between Wage Labour and Capital. Em: HOLLOWAY, John (ed.); PICCIOTTO, Sol (ed.). *State and Capital: a Marxist Debate*. Londres: Edward Arnold Publishers, 1978, p. 32-39.

MUSTO, Marcello. Karl Marx: o charme indiscreto da incompletude. *Revista Outubro*, São Paulo, n. 19, p. 55-60, 2011.

MUSTO, Marcello (org.). *Trabalhadores, uni-vos!* Antologia política da I Internacional. São Paulo: Boitempo, 2014.

MUSTO, Marcello. *O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)*. São Paulo: Boitempo, 2018a.

MUSTO, Marcello. *Another Marx: Early Manuscripts to the International*. [s. l.]: Bloomsbury Academic, 2018b.

MUSTO, Marcello. Las investigaciones tardías de Marx sobre los países no europeos. Em: DUSSEL, Enrique, et. al. *Marx 200: presente, pasado y futuro*. Buenos Aires: CLACSO, 2020, p. 105-156.

NASCIMENTO, Adriano; CACIATORI, Emanuela Gava. Estado dependente, sistema punitivo e contrainsurgência/segurança com coro eleitoral na América Latina. Em: MARTINS, Carla Benitez (org.); TEIXEIRA, Leonardo Evaristo (org.); SERRA, Marco Alexandre Souza (org.); MEDRADO, Nayara Rodrigues (org.). *Economia política da pena e capitalismo dependente brasileiro*. São Paulo: Editora Dialética, 2021, p. 153-179.

NASCIMENTO, Adriano (org.); FIDELIS, Thays (org.). *Economia, política e dependência: contribuições para análise do Estado e da superexploração da força de trabalho no capitalismo dependente*. Maceió: Edufal, 2020.

NASCIMENTO, Joelton. Anticapitalismo para o século XXI: um breve panorama da nova crítica do valor. *Sinal de menos*, [s. l.], ano 7, n. 11, v. 1, p. 23-50, 2015.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. Campinas: Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Doutorado), 1996.

NAVES, Márcio Bilharinho. Stalinismo e capitalismo: a disciplina do açoite. *Outubro*, São Paulo, n. 1, v. 2, p. 75-87, 1998.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marx: ciência e revolução*. São Paulo/ Campinas: Moderna/ Editora da Universidade de Campinas, 2000.

NAVES, Márcio. A “ilusão da jurisprudência”. *Lutas sociais*, [s. l.], n. 7, p. 67-72, 2001.

NAVES, Márcio Bilharinho. Entrevista com Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves. *Disenso: Revista de graduação do PET-Direito-UFSC*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 19-24, 2009.

NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões/Dobra Universitária, 2014.

NAVES, Márcio Bilharinho. Prefácio à edição brasileira. Em: PACHUKANIS, Evgeni. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 7-22.

NEGRI, Antonio. Pachukanis, 44 anos depois. Em: PACHUKANIS, Evguiéni B. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017 [edição digital em formato .epub].

NETTO, José Paulo. *Georg Lukács: um guerreiro sem repouso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

NUN, José. *Marginalidad y exclusión social*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

OLIVEIRA, Luciano. Pluralismo jurídico y derecho alternativo en Brasil: notas para un balance Em: GARCÍA VILLEGAS, Mauricio (ed.); RODRÍGUEZ, César A. (ed.). *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos*. Bogotá: ILSA, 2003.

OLIVEIRA, Luciano. Não fale do Código de Hamurábi. Em: OLIVEIRA, Luciano. *Sua excelência, o comissário e outros ensaios de sociologia jurídica*. Rio de Janeiro: Letra Legal 2004, p. 137-167.

OLIVEIRA, Nathalia Cristina. ‘Somos Sem-Teto e é essa a privação que nos une’: análise da base social dos movimentos dos sem-teto de São Paulo. *Desigualdade & Diversidade: revista de ciências sociais da PUC-Rio*. Rio de Janeiro, n. 9, ago./dez. 2011, p. 71-94.

ORTEGA, Jaime. “El cerebro de la pasión”: Althusser en tres revistas mexicanas. *Revista Izquierdas*, [s. l.], n. 25, p. 143-164, 2015.

ORTEGA, Jaime. Descolonizar la crítica de la economía política. *Revista CoPaLa: Construyendo Paz Latinoamericana*, [s. l.], ano 2, n. 4, p. 45-57, 2017.

ORTEGA, Jaime. *Leer El Capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018a.

ORTEGA, Jaime. La importancia del comienzo: Louis Althusser, la crítica de la ideología y el zapatismo. *Kamchatka: Revista de Análisis Cultural*, [s. l.], n. 12, p. 39-57, 2018b.

ORTEGA, Jaime. Foucault + Althusser. Apuntes sobre su recepción en México. *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, [s. l.], n. 9, p. 103-122, 2020.

ORTEGA, Jaime. Forma valor y forma jurídica. El Capital desde del derecho: una aproximación a la obra de Óscar Correias. *Polis*, México, D. F., v. 18, n. 1, p. 61-82, 2022.

ORTEGA, Jaime; JIMÉNEZ, Fernando Alejandro González. La crítica de la economía política en Bolivia: Álvaro García Linera lector de Marx. *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Quito, v. 4, n. 16, p. 23-35, jun. 2019.

ORTEGA, Jaime; TORRES, Tomás. El rechazo de lo inerte: Álvaro García Linera y sus primeras lecturas de Marx. *Revista Kavilando*, [s. l.], v. 9, n. 2, p. 457-470, 2017.

OSÓRIO, Luiz Felipe Brandão. Hirsch, Estado, imperialismo e relações internacionais. *Revista Crítica Marxista*, Campinas, n. 46, p. 153-161, 2018.

OSORIO, Jaime. Superexploración y clase obrera: el caso mexicano. *Cuadernos Políticos*, México, D. F., n. 6, p. 5-23, out.-dez. 1975.

OSORIO, Jaime. Fundamentos da superexploração. Em: ALMEIDA FILHO, Niemeyer (org.). *Desenvolvimento e dependência*: cátedra Ruy Mauro Marini. Brasília: IPEA, 2013, p. 49-70.

OSORIO, Jaime. Padrão de reprodução do capital. Em: OSORIO, Jaime (org.); LUCE, Mathias Seibel (org.); FERREIRA, Carla (org.). *Padrão de reprodução do capital*: Contribuições da teoria marxista da dependência. São Paulo: Boitempo, 2012a [edição eletrônica em formato .epub].

OSORIO, Jaime. América Latina: o novo padrão exportador de especialização produtiva - estudo de cinco economias da região. Em: OSORIO, Jaime (org.); LUCE, Mathias Seibel (org.); FERREIRA, Carla (org.). *Padrão de reprodução do capital*: Contribuições da teoria marxista da dependência. São Paulo: Boitempo, 2012b [edição eletrônica em formato .epub].

OSORIO, Jaime. *O estado no centro da mundialização*: a sociedade civil e o tema do poder. Tradução de Fernando Correa Prado. São Paulo: Outras Expressões, 2014.

OSORIO, Jaime. *Sistema mundial, intercambio desigual y renta de la tierra*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco, 2017.

OURIQUES, Nildo. *O colapso do figurino francês*: crítica às ciências sociais no Brasil. 3. ed. Florianópolis: Insular, 2015.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. *Советский государственный аппарат и борьба с бюрократизмом* [O aparato estatal soviético e a luta contra o burocratismo], [extratos]. Disponível em: <ow.ly/Y1i69>. Acesso em: 6 de fev. de 2016, [1929].

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. *Из Ленинского Наследства*: К ленинской теории государства и пролетарской революции. Сборник статей [Do legado leninista: para uma teoria leninista do estado e da revolução proletária. Coletânea de artigos]. Moscou: Госиздат РСФСР Московский рабочий [Editora Estatal da RSFSR Trabalhador Moscovita], 1930a.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. Ленин и вопросы права [Lênin e as questões do direito]. Em: PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. *Из Ленинского Наследства*: К ленинской теории государства и пролетарской революции. Сборник статей [Do legado leninista: para uma teoria leninista do estado e da revolução proletária. Coletânea de artigos]. Moscou: Госиздат РСФСР Московский рабочий [Editora Estatal da RSFSR Trabalhador Moscovita], 1930b, p. 66-94.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. The General Theory of Law and Marxism. Em: BEIRNE, Piers; SHARLET, Robert (ed.). *Pashukanis: selected writings on marxism and law*. London: Academic Press, 1980a.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. Общая теория права и марксизм. Em: PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. *Избранные Произведения по Общей Теории Права и Государства*. Moscou: Nauka, 1980b.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. Lenin and problems of law. Em: BEIRNE, Piers; SHARLET, Robert (ed.). *Pashukanis: selected writings on marxism and law*. London: Academic Press, 1980c.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. Economics and Legal Regulation. Em: BEIRNE, Piers; SHARLET, Robert (ed.). *Pashukanis: selected writings on marxism and law*. London: Academic Press, 1980d, p. 235-272.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. Revolutionary Elements in the History of the English State and Law. Em: BEIRNE, Piers; SHARLET, Robert (ed.). *Pashukanis: selected writings on marxism and law*. London: Academic Press, 1980e, p. 200-234.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Acadêmica, 1988.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Coimbra: Centelha, 1977.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. A teoria marxista do direito e a construção do socialismo. Em: NAVES, Márcio Bilharinho (org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Campinas-SP: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017a.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)*. São Paulo: Editora Sundermann/Ideias Baratas, 2017b.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. Lênin e os problemas do direito. Tradução de Ricardo Prestes Pazello. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 1897-1931, 2018.

PACHUKANIS, Evguiéni Bronislavovitch. *Fascismo*. São Paulo: Boitempo, 2020.

PARODI, Ramiro. ¿Un nuevo desencuentro entre Marx y América Latina? José María Aricó y Álvaro García Linera: una discusión sobre la finitud del marxismo. *Revista Sociedad*, Buenos Aires, n. 38, p. 30-44, 2019.

PATRIGLIA, Juan Pablo; GARCÍA LINERA, Álvaro. Siempre hablo de un marxismo situacional: Entrevista a Álvaro García Linera. *Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, [s. l.], v. 5, n. 26, p. 236-251, 2020.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Descolonizar o marxismo, materializar o giro descolonial: a centralidade da crítica marxista à dependência. NASCIMENTO, Adriano (org.); RECHEMBACH, Fabiana (org.); FIDELIS, Thays (org.). *Capitalismo Dependente e Revolução Socialista na América Latina: o Legado de Vânia Bambirra*. Alagoas, São Paulo: Edufal/Expressão Popular, [s. d.], no prelo.

PAZELLO, Ricardo Prestes. *A produção da vida e o poder dual do pluralismo jurídico insurgente: ensaio para uma teoria de libertação dos movimentos populares no choro-canção*

latino-americano. Florianópolis: Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

PAZELLO, Ricardo Prestes. *Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito*. 2014. 545 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em Direito. Curitiba, 2014a.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Os momentos da forma jurídica em Pachukanis: uma releitura de Teoria geral do direito e marxismo. *Verinotio*, Belo Horizonte-MG, n. 19, ano X, p. 133-143, abr. 2014b.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Contribuições metodológicas da teoria marxista da dependência para a crítica marxista ao direito. *Revista direito e práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 540-574, 2016a.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Acumulação originária do capital e direito. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, Brasília, ano 2, v. 2, n. 1, p. 66-116, 2016b.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Direito insurgente: fundamentações marxistas desde a América Latina. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 1555-1597, 2018.

PAZELLO, Ricardo Prestes. *Direito insurgente: para uma crítica marxista ao direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021a.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Jardim suspenso entre dois céus: um ensaio sobre o estado da arte da relação entre marxismo e direito no Brasil, hoje. *Revista Culturas Jurídicas*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 20, p. 65-87, maio/ago. 2021b.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Formas rígidas e flexíveis em movimento de ascensão e queda: direito e Estado sob a leitura de Marx a propósito da Comuna de Paris. Em: MARTINS, Carla Benitez (org.); BATISTA, Flávio Roberto (org.); SEFERIAN, Gustavo (org.). *Comuna de Paris, Estado e Direito*. Belo Horizonte: Editora RTM, 2021c, p. 201-224.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Direito e marxismo em Óscar Correias: avanços e recuos da forma normativa como crítica da ideologia jurídica. *Revista Culturas Jurídicas*, Niterói, v. 7, n. 18, p. 658-675, 2022.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Teorias críticas do colonialismo. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, Brasília, v. 9, n. 1, p. 602-613, 2023a.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Apresentação: O direito insurgente nas barragens. Em: UCHIMURA, Guilherme Cavicchioli. *Gesteira, o direito e o capital: o rompimento da Barragem de Fundão, a luta popular pelo reassentamento coletivo e a moderna alquimia mineromercantil*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2023b.

PAZELLO, Ricardo Prestes; CAMARGO NETO, Rubens Bordinhão de. Teoria marxista da dependência e teoria marxista do direito: um possível diálogo entre Marini e Pachukanis. Em: GAXIOLA, Napoleón Conde (comp.). *Teoría crítica y derecho contemporáneo*. México, D. F.: Editorial Horizontes, 2015, p. 175-196.

PAZELLO, Ricardo Prestes; FERREIRA, Pedro Pompeo Pistelli. Tática e estratégia na teoria política de Lênin. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 23, n. 2, p. 26-26, 2017.

PAZELLO, Ricardo Prestes; FERREIRA, Pedro Pompeo Pistelli. No Ritmo da Contradição: entre a Forma Social-Natural e a Forma Jurídica a partir de Bolívar Echeverría. Em: CUNHA, José Ricardo (org.). *Teorias críticas e crítica ao direito*: volume I. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020, p. 187-218.

PAZELLO, Ricardo Prestes; MOTTA, Felipe Heringer Roxo da. Libertação e emancipação: uma revisão conceitual para a América Latina. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, [s. l.], v. 2, n. 3, p. 116-143, 2013.

PAZELLO, Ricardo Prestes; SOARES, Moisés Alves. Stutchka e as contribuições para a cultura jurídica soviética revolucionária. *Revista Culturas Jurídicas*, Niterói, v. 7, n. 16, 2020a.

PAZELLO, Ricardo Prestes; SOARES, Moisés Alves. Pachukanis em Caracas: o direito internacional entre a forma jurídica e a guerra (neo)colonial. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 145–187, 2020b.

PAZELLO, Ricardo Prestes; SOARES, Moisés Alves. Entre o equilíbrio catastrófico e um jardim suspenso: dez anos de direito e marxismo, em movimento. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, v. 8, n. 2, jul./dez. 2022, Brasília, p. 181-200.

PAZELLO, Ricardo Prestes; WAGNITZ, Helena de Paula. Contrarreformas estruturais e acumulação originária permanente do capital: esboço metodológico para análise da relação jurídica dependente no Brasil. *Nuestrapraxis: Revista de Investigación Interdisciplina y Crítica Jurídica*, México-D.F., año 4, n. 8, p. 81-100, jan.-jun. 2021.

PEREIRA, Mozart Silvano. Trabalho, classe e capitalismo: sobre a interpretação de Marx por Postone. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 997-1028, 2020.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014.

PRADO, Rodrigo Sepúlveda. La transmisión de la antropología crítica y la praxis revolucionaria. Em: GARCÍA LINERA, Álvaro; ZÁRATE HUAYTA, Álvaro (comp.). *Hacia el Gran Ayllu Universal: Pensar el mundo desde los Andes*. Antología. 1. reed. México, D. F.: Altepelt Editores, Biblioteca Indígena, 2015, p. 19-22.

PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1949.

PRESSBURGER, Miguel. Prefácio (ou A burguesia suporta a ilegalidade?). Em: VIEIRA-GALLO, José Antonio. *O sistema jurídico e o socialismo*. Rio de Janeiro: AJUP; FASE, 1989, p. 4-15.

PRESSBURGER, Miguel. Direito insurgente: o direito dos oprimidos. Em: PRESSBURGER, Miguel; RECH, Daniel; ROCHA, Osvaldo Alencar; et. al. *Direito insurgente: o direito dos oprimidos*. Rio de Janeiro: AJUP/Fase, out. 1990.

PRINZ, Arthur M. Background and Ulterior Motive of Marx's "Preface" of 1859. *Journal of The History of Ideas*, [s. l.], v. 30, n. 3, p. 437-450, 1969.

PROTOPOPOV, E. E. Меновая теория права. *Актуальные проблемы российского права*. Сборник статей, Moscou, n. 1, v. 4, 2007, p. 21-24.

PULLEIRO, Adrián. De ideólogo guerrillero a intérprete y copiloto del proceso boliviano. Seis momentos cruciales en la trayectoria intelectual de Álvaro García Linera. *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, Córdoba, ano 3, n. 4, p. 7-22, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Dependencia y marginalidad. El concepto de polo marginal. Em: MARINI, Ruy Mauro (comp.); MILLÁN, Mária (comp.). *La teoría social latinoamericana: textos escogidos*. Tomo II. La teoría de la dependencia. México, D. F.: Universidad Autónoma de México, 1994, p. 181-211.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

RADAELLI, Samuel Mânica. *Constitucionalismo comunitário da alteridade: a experiência andina na perspectiva do pluralismo jurídico e da filosofia da libertação*. 2017. 371 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2017.

RAZUMOVSKY, Isaak Petrovitch. *Проблемы марксистской теории права* [Problemas da teoria marxista do direito]. Moscou: Издательство Коммунистической Академии [Editora da Academia Comunista], 1925.

REICHEL, Helmut. From the Frankfurt School to value-form analysis. *Thesis Eleven*, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 166-169, 1982.

REINAGA, Fausto. *La revolución india*. La Paz: Movimiento Indianista Katarista, 1970.

RETAMAR, Roberto Fernández. *Hemos construido una alegría olvidada*. Madrid: Visor, 1989.

REUTEN, Geert. The Redundant Transformation to Prices of Production: A Marx-Immanent Critique and Reconstruction. Em: LINDEN, Marcel van der (ed.); HUBMANN, Gerald (ed.). *Marx's Capital: An Unfinishable Project?* Leiden, Boston: Brill, 2018, p.157-194.

RIBAS, Luiz Otávio. *Direito insurgente e pluralismo jurídico: assessoria jurídica de movimentos populares em Porto Alegre e no Rio de Janeiro (1960-2000)*. Florianópolis: Curso de Pós Graduação (Mestrado em Direito) da Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

RIBAS, Luiz Otávio. *Direito insurgente na assessoria jurídica de movimentos populares no Brasil (1960-2010)*. 2015. 427 f. Tese (Doutorado em Direito) -- Faculdade de Direito da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2015.

RIBAS, Pedro; LEÓN, Rafael Pla. [Dissemination and reception of Grundrisse in] Cuba, Argentina, Spain and Mexico. Em: MUSTO, Marcello (ed.). Em: MUSTO, Marcello (ed.). *Karl*

Marx's *Grundrisse*: Foundations of the critique of political economy 150 years later. Londres, Nova York: Routledge, 2008, p. 236-239.

RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora Unesp, 2021, [livro eletrônico em formato .epub].

ROGAN, Tim. *The moral economists: R. H. Tawney, Karl Polanyi, E. P. Thompson, and the critique of capitalism*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

ROTH, Regina. Karl Marx's Original Manuscripts in the Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA): Another View on Capital. Em: BELLOFIORE, Riccardo (ed.); FINESCHI, Roberto (ed.). *Re-reading Marx: New Perspectives after the Critical Edition*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2009, p. 27-49.

ROTH, Regina. Editing the Legacy: Friedrich Engels and Marx's Capital. Em: LINDEN, Marcel van der (ed.); HUBMANN, Gerald (ed.). *Marx's Capital: An Unfinishable Project?* Leiden, Boston: Brill, 2018, p. 31-47.

RUBIN, Isaak Ilitch. *Очерки по теории стоимости Маркса* [Ensaio sobre a teoria do valor de Marx]. 4. ed. Moscou: Государственное Издательство, 1929.

RUBIN, Isaak Ilitch. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Editora Polis, 1987.

RUBIN, Isaak Ilitch. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Madrid: Ediciones Dos Cuadrados, 2021.

SAAD FILHO, Alfredo. *The Value of Marx: Political Economy for Contemporary Capitalism*. Londres: Routledge, 2002.

SAN MIGUEL, Clara Ramas. *Fetichismo y mistificación capitalistas*. La crítica de la economía política de Marx. Madrid: Siglo XXI, 2018.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. 2. ed. México, D. F.: Grijalbo, 1982.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. Porto Alegre: Fabris, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. The law of the oppressed: the construction and reproduction of legality in Pasargada. *Law and society review*, Amherst, n. 12, p. 5-126, 1977.

SANTOS, Theotonio dos. *Evolução histórica do Brasil: da colônia à crise da nova república*. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

SARTORI, Vitor. "Diálogos" entre Lukács e Pachukanis sobre a crítica ao Direito. *InSURgência*: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, ano 2, v. 2, n. 1, p. 203-257, 2016.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca da categoria de "pessoa" e de sua relação com o processo de reificação em O Capital de Karl Marx: um debate com Pachukanis. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [s. l.], n. 34, p. 6-37, 2019.

SARTORI, Vitor. Acerca do sujeito, da pessoa e do Direito nos Grundrisse. *Sofia*, Vitória-ES, v. 11, n. 1, p. 96–123, 2022.

SCHMIDT, Alfred. *The concept of nature in Marx*. Londres, Nova York: Verso Books, 2014 [livro eletrônico em formato .epub].

SCHLESINGER, Rudolf. *Soviet Legal Theory: Its Social Background and Development*. Nova York: Routledge, 2007 [livro eletrônico em formato .epub].

SEGRILLO, Angelo. Historiografia da Revolução Russa: antigas e novas abordagens. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, São Paulo, v. 41, 2010.

SHANIN, Theodor. *Marx tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

SICILIA, Andrés Saenz de. Bolívar Echeverría: Critical Discourse and Capitalist Modernity. Em: BEST, Beverley (ed.); BONEFELD, Werner (ed.); O'KANE, Chris (ed.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Londres: SAGE, 2018, p. 433-447.

SILES, María Eugenia del Valle de. *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2019.

SILVA, Alessandro da. O direito na periferia do mundo: apontamentos sobre o funcionamento da instância jurídica no capitalismo dependente. *Rebela: revista brasileira de estudos latino-americanos*, Florianópolis, v. 9, n. 3, p. 403-429, set.-dez. 2019.

SILVA, Lucas Trindade. Em torno da crítica de Enrique Dussel à dependência em Ruy Mauro Marini. *Realis*, Recife, n. 1, p. 125-147, 2017.

SILVA, Ludovico. *El estilo literario de Marx*. 2. ed. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores, 1975.

SILVA, Ludovico. *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Caracas: Monte Ávila Editores, 2009.

SILVA, Ludovico. *La plusvalía ideológica*. Caracas: Fundación para la Cultura y las Artes, 2017.

SINGER, André. *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SINGER, Paul. *Dominação e desigualdade: estrutura de classes e repartição de renda no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

SOARES, Moisés Alves. Pachukanis e os dilemas da transição. *Revista Discenso*, Florianópolis, n. 1, p. 61-80, 2009.

SOARES, Moisés Alves. *Direito e alienação nos Grundrisse de Karl Marx*. 2011. 230 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

SOARES, Moisés Alves. *O direito em contraponto a partir do itinerário da teoria geral da hegemonia em Antonio Gramsci*. 2017. 246 f. Tese (Doutorado em Direito) – Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

SOARES, Moisés Alves. O equilíbrio catastrófico da teoria marxista do direito no Brasil. *Margem Esquerda*, São Paulo, n. 30, p. 43-51, 2018.

SOARES, Moisés Alves. O direito entre a apropriação e a alienação nos Grundrisse de Karl Marx. *Revista Direito e Práxis*, v. 9, p. 1621-1654, 2018b.

SOARES, Moisés Alves; PAZELLO, Ricardo Prestes. Direito e marxismo: entre o antinormativo e o insurgente. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 475-500, 2014.

SOARES, Moisés Alves; PAZELLO, Ricardo Prestes. Apresentação: a práxis jurídica insurgente de Piotr Stutchka. Em: STUTCHKA, Piotr. *O papel revolucionário do direito e do estado: teoria geral do direito*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2023, p. 13-34.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Warenform und Denkform: Aufsätze*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1971.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabajo intelectual y trabajo manual: crítica de la epistemología*. Bogotá: El Viejo Topo, 1979.

SOTELO VALENCIA, Adrián. *A reestruturação do mundo do trabalho: superexploração e novos paradigmas da organização do trabalho*. Tradução de Fernando Corrêa Prado. Uberlândia: UFU, 2009.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Para uma crítica da eficácia do direito: anomia e outros aspectos fundamentais*. 1981. 160 f. Dissertação (Mestrado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de; ESCRIVÃO FILHO, Antônio. *Para um debate teórico-conceitual e político sobre os Direitos Humanos*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016.

SOUZA, Simone Maria de. MST: reafirmando a atualidade do marxismo. *Cadernos CEMARX*, Campinas, n. 2, p. 32-37, 2005.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. De como a natureza foi expulsa da modernidade. *Revista de Direitos Difusos*, [s. l.], v. 68, n. 1, p. 15-40, 2017.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Lutas de classes na América Latina. *InSURgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais*, Brasília, v. 9, n. 1, p. 77-102, jan./jun. 2023.

SALMÓN, Josefa; GARCÍA LINERA, Álvaro. *Valor y comunidad: reencuentro marxista y boliviano. Una conversación con Álvaro García Linera*. 2. ed. La Paz : Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018.

STÁLIN, Iosif. The right deviation in the Communist Party of Bolsheviks. Em: HAZARD, John N. *Soviet Legal Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1951a, p. 227-234.

STÁLIN, Iosif. Political report of the Central (Party) Committee to the XVI Congress, 1930. Em: HAZARD, John N. *Soviet Legal Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1951b, p. 235-236.

STÁLIN, Iosif. O materialismo dialético e o materialismo histórico. Em: STÁLIN, Josif; NETTO, José Paulo (org.). *Joseph Stalin: política*. São Paulo: Ática, 1982, p. 127-157.

STAROSTA, Guido. Fetichismo y revolución en la teoría marxista contemporánea: una evaluación crítica de la Neue Marx-Lektüre y el Marxismo Abierto en clave metodológica. *Izquierdas*, Buenos Aires, n. 37, p. 162-190, 2017.

STEFANONI, Pablo; RAMÍREZ, Franklin; SVAMPA, Maristella. *Las vías de la emancipación: conversaciones con Álvaro García Linera*. México, D. F.: Ocean Sur, 2008.

STEFANONI, Pablo. Prefacio. Em: GARCÍA LINERA, Álvaro. *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. [s. l.]: Clacso; Prometeo Libros, 2009, p. 9-22.

STUTCHKA, Pyotr Ivanovitch. Материалистическое или идеалистическое понимание права? [Compreensão idealista ou materialista do direito?]. *Под знаменем марксизма: ежемесячный философский и общественно-экономистический журнал* [Sob a bandeira do marxismo: revista filosófica e socioeconômica mensal], Moscou, n. 1, p. 160-178, jan. 1923.

STUTCHKA, Piotr Ivanovitch. *Курс советского гражданского права: Введение в теории гражданского права* [Curso de direito civil soviético: introdução à teoria do direito civil]. v. 1. Moscou: Издательство Коммунистической Академии [Editora da Academia Comunista], 1927.

STUTCHKA, Piotr. Материалистическое или идеалистическое понимание права [Concepção materialista ou idealista do direito?]. Em: STUTCHKA, Piotr. *13 лет борьбы за революционно-марксистскую теорию права* [13 anos de luta por uma teoria revolucionária-marxista do direito]. Moscou: Государственное Юридическое Издательство [Editora Jurídica Estatal], 1931, p. 91-95.

STUTCHKA, Piotr. Inconsistencies in the Marxist Theory of Basis and Superstructure. Em: JAWORSKYJ, Michael (ed.). *Soviet Political Thought: An Anthology*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1967, p. 99.

STUTCHKA, Piotr. *Selected Writings on Soviet Law and Marxism*. Londres, Nova York: Routledge, 2015.

STUTCHKA, Piotr. My Journey and My Mistakes (1931). Em: STUTCHKA, Piotr. *Selected Writings on Soviet Law and Marxism*. Londres, Nova York: Routledge, 2015b, p. 219-252.

STUTCHKA, Piotr. *O papel revolucionário do direito e do estado: teoria geral do direito*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2023.

TÁBOAS, Ísis Dantas Menezes Zornoff. *Mulheres, Movimentos Sociais e Direito: feminismo popular e O Direito Achado na Luta Camponesa*. 2020. 169 f. Tese (Doutorado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

TARCUS, Horacio. *La biblia del proletariado: traductores y editores de El capital en el mundo. hispanohablante*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.

TERUEL, Flavio Hernán. El Marx de Dussel: Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx. *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las ideas*, Mendoza, v. 12, n. 1, p. 77-83, 2010.

TERUEL, Flavio. *Un Marx para nuestra América: La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios*. 2016. 323 f. Tesis (Magíster en Estudios Latinoamericanos) Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2016.

THOMPSON, Edward Palmer. *The Making of the English Working Class*. Londres: Vintage Books, 1966.

TIBLE, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Annablume, 2013.

TORRES LÓPEZ, Tomás. *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera: un análisis a través de sus lugares de enunciación (1988-2017)*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2018.

TOTTI, Marcelo Augusto (org.); CZAJKA, Rodrigo (org.). *Intelectuais, cultura e pensamento social no Brasil*. Marília/São Paulo: Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2021.

TRASPADINI, Roberta Sperandio. *Questão agrária, imperialismo e dependência na América Latina: a trajetória do MST entre novas-velhas encruzilhadas*. 2016. 338 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

TRIGOSO AGUDO, José Gonzalo. Prefácio à edição boliviana (2008). Em: STUTCHKA, Piotr. *O papel revolucionário do direito e do estado: teoria geral do direito*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2023, p. 49-74.

UCHIMURA, Guilherme Cavicchioli. *A estranha forma da violação do direito*. 2018. 240 f. Dissertação (Mestrado em Estado, Economia e Políticas Públicas) - Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

UCHIMURA, Guilherme Cavicchioli. *O reassentamento da Comunidade de Gesteira em movimento (2015-2022): crítica à moderna alquimia mineromercantil e à forma jurídica da dissolução comunitária*. 2022. 381 f. Tese (Doutorado em Estado, Economia e Políticas Públicas) - Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. *Verinotio*: revista on-line de educação e ciências humanas, [s. l.], n. 12, ano VI, p. 40-64, out. 2010.

VIEIRA, Zaira. As novas leituras de Marx e um velho problema da economia política. *Sociologias*, [s. l.], v. 20, p. 276-306, 2018.

VOLLER, Christian. Alfred Sohn-Rethel: Real Abstraction and The Unity of Commodity-Form and Thought Form. Em: BEST, Beverley (ed.); BONEFELD, Werner (ed.); O'KANE, Chris (ed.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Londres: SAGE, 2018, p. 284-301.

VYSHINSKY, Andrey Y. *The Law of the Soviet State*. Nova York: The Macmillan Company, 1948.

VYSHINSKY, Andrey Y. In Defense of The New Definition of Socialist Law. Em: JAWORSKYJ, Michael (ed.). *Soviet Political Thought: An Anthology*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1967, p. 327-329.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico*: fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 4. ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2002.

WOLKMER, Antonio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. Para um novo paradigma de estado plurinacional na América Latina. *Novos Estudos Jurídicos*, [s. l.], v. 18, n. 2, p. 329-342, 2013.

ZAVALETA, René. *La autodeterminación de las masas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, D. F.: Siglo XXI, 1969.

APÊNDICE

Organização dos ensaios de Echeverría

Título do ensaio	Ano de escrita	Tema	Livro	Detalhes da publicação	Páginas
El materialismo de Marx	1974	Crítica da economia política	ECHEVERRÍA, 1986	Publicado originalmente em <i>Historia y Sociedad</i> , n. 6, 1975.	18-37
Definición del discurso crítico	1975	Crítica da economia política	ECHEVERRÍA, 1986	Primeira versão publicada em <i>Cuadernos Políticos</i> , n. 10, 1976	38-50
Apéndice: Sobre el "fetichismo"	1976	Crítica da economia política	ECHEVERRÍA, 1986		195-205
Esquema de El Capital	1977	Crítica da economia política	ECHEVERRÍA, 1986		51-63
Comentario sobre el "punto de partida" de El Capital	1977	Crítica da economia política	ECHEVERRÍA, 1986	Primeira versão publicada em <i>Investigación Económica</i> , [s. n.], 1977	64-85
Valor y plusvalor	1978	Crítica da economia política	ECHEVERRÍA, 1986		86-101
Clasificación del plusvalor	1978	Crítica da economia política	ECHEVERRÍA, 1986		102-136
La crisis estructural según Marx	1980	Crítica da economia política	ECHEVERRÍA, 1986	Intervenção no Seminário Geral do doutorado da Faculdade de Economia da UNAM, em 1980	137-148
Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria e internacionalismo	1979	Crítica política da modernidade	ECHEVERRÍA, 1986	Publicado originalmente como prefácio às <i>Obras Escogidas</i> de Luxemburgo, publicadas em 1981 e 1982.	149-178

El problema de la nación desde la "crítica de la economía política"	1980	Crítica política da modernidade	ECHEVERRÍA, 1986	Publicado originalmente em Cuadernos Políticos, n. 29, 1981.	179-195
Cuestionario sobre lo político	1980	Crítica política da modernidade	ECHEVERRÍA, 1986	Texto elaborado desde a conversa com Luis Corral e José Ron durante o Seminário "Crítica de la economía y crítica de la cultura", organizado em abril de 1980. Publicado originalmente em Palos, n. 1, 1980.	206-222
La modernidad como decadencia	1994	Crítica política da modernidade	ECHEVERRÍA, 1998b	Intervenção em um simpósio sobre o centenário de Nietzsche na Faculdade de Filosofia e Letras da UNAM, em setembro de 1994.	11-36
Marxismo e historia, hoy	1994	Crítica política da modernidade	ECHEVERRÍA, 1998b	Exposição no I Congresso Internacional Historia a Debate, em Santiago de Compostela, em julho de 1993.	37-48
Benjamin: mesianismo y utopía	1994	Crítica política da modernidade	ECHEVERRÍA, 1998b	Conferência em setembro de 1994 na UAM (Xochimilco).	119-152
Lo político en la política	1996	Crítica política da modernidade	ECHEVERRÍA, 1998b	Exposição no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, em julho de 1996.	77-93
Modernidad y revolución	1997	Crítica política da modernidade	ECHEVERRÍA, 1998b	Conferências na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), em maio de 1997.	61-76

Violencia y modernidad	1997	Crítica política da modernidade	ECHEVERRÍA, 1998b	Conferência na Faculdade de Filosofia e Letras da UNAM, em maio de 1997.	94-118
La contradicción del valor y el valor de uso en "El Capital", de Karl Marx	1983	Forma social-natural	ECHEVERRÍA, 1998a	Contribuição ao curso "El capital: objeto, teoría, estructura y método", ministrado coletivamente na Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da UNAM, em fevereiro de 1983.	
Deambular: el flaneur y el valor de uso	1996	Forma social-natural	ECHEVERRÍA, 1998b	Conferência na Universidade Andina Simón Bolívar, Quito, em fevereiro de 1996.	49-60
El valor de uso: ontológica y semiótica	1984 e 1998	Forma social-natural	ECHEVERRÍA, 1998b	Primeira versão publicada em Cuadernos Políticos, n. 41, dez. 1984.	153-197