

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GERSON LUCAS PADILHA DE LIMA

ILUSÃO CONCRETA:

**A FUNÇÃO ESTRUTURANTE DO FETICHISMO NA SUSTENTAÇÃO
IDEOLÓGICA E MATERIAL DA SOCIEDADE CAPITALISTA, SEGUNDO
KARL MARX**

TOLEDO
2022

GERSON LUCAS PADILHA DE LIMA

ILUSÃO CONCRETA:

A FUNÇÃO ESTRUTURANTE DO FETICHISMO NA SUSTENTAÇÃO
IDEOLÓGICA E MATERIAL DA SOCIEDADE CAPITALISTA, SEGUNDO
KARL MARX

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para Defesa Final.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz.

TOLEDO
2022

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da
Unioeste.

Lima, Gerson Lucas Padilha de

Ilusão concreta: a função estruturante do fetichismo na
sustentação ideológica e material da sociedade capitalista,
segundo Karl Marx. / Gerson Lucas Padilha de Lima;
orientador Rosalvo Schütz. -- Toledo, 2022.
200 p.

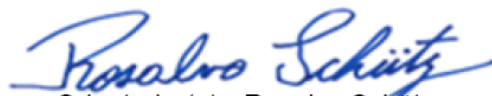
Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade
Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Fetichismo. 2. Valor. 3. Tempo livre. I. Schütz,
Rosalvo, orient. II. Título.

GERSON LUCAS PADILHA DE LIMA

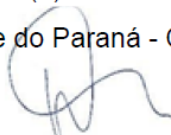
Ilusão concreta: a função estruturante do fetichismo na sustentação ideológica e material da sociedade capitalista, segundo Karl Marx

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



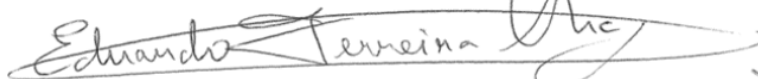
Orientador(a) - Rosalvo Schütz

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



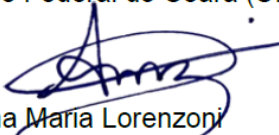
Tiago Anderson Brutti

Universidade de Cruz Alta (UNICRUZ)



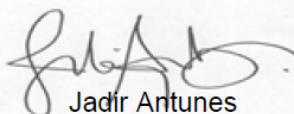
Eduardo Ferreira Chagas

Universidade Federal do Ceará (UFC)



Anna Maria Lorenzoni

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Jadir Antunes

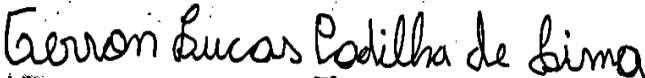
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 5 de dezembro de 2022

**DECLARAÇÃO DE AUTORIA DE PROJETO E DE
INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO**

Eu, Gerson Lucas Padilha de Lima, aluno do Curso de Doutorado do PPGFil da Unioeste/ *Campus* de Toledo, declaro que esta tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nela contidas. Estou ciente de que o envio de dissertação/tese elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 14/03/2023



Assinatura do aluno

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, agradeço a toda minha família (irmãos, irmãs, sobrinhos (as), etc.) capitaneada por minha mãe, Clair Padilha de Lima, um ser genérico, de grande determinação, sabedoria e solidariedade para a comunidade humana em geral. Agradeço a todos (as) professores (as), colegas e amigos (as) do curso de doutorado da Unioeste e da comunidade externa, pela convivência, solidariedade e aprendizado que marcaram este processo formativo.

Agradeço também ao PEE (Programa institucional de Ações Relativas às pessoas com necessidades especiais) pelo auxílio no que se refere à digitação de textos, ampliação de materiais e outros. Este apoio foi fundamental para a realização da tese, bem como a efetivação das disciplinas do curso e demais atividades acadêmicas. Agradeço em especial à coordenadora Francly e às docentes Isabel, Luana, Luiz, Maira, Márcia e Vanderlize, pelo auxílio disponibilizado nesta trajetória.

Deixo, igualmente, meu reconhecimento pelo trabalho qualificado prestado pela psicóloga Danielle Barreto, o qual foi essencial para que pudesse chegar à realização desta tarefa, bem como ter força e potência na produção de desejos e afetos ativos e alegres.

Deixo minha homenagem aos diversos movimentos sociais progressistas revolucionários do Brasil, que me proporcionaram grande aprendizado e sensibilidade para lutar pela causa dos explorados, dominados e oprimidos concernentes à sociedade capitalista.

Para finalizar, agradeço ao professor orientador e amigo Rosalvo Schutz pelas qualificadas contribuições filosóficas sobre Marx e extensivo a toda tradição da Teoria Crítica. Igualmente, agradeço às contribuições da professora e dos professores Anna Maria Lorenzoni (Unioeste – Toledo), Jadir Antunes (Unioeste - Toledo), Eduardo Chagas (UFC) e Tiago Anderson Brutti (Unicruz) pelo exame acurado de minha tese.

RESUMO

LIMA, Gerson Lucas Padilha de. *Ilusão concreta: a função estruturante do fetichismo na sustentação ideológica e material da sociedade capitalista, segundo Karl Marx*. 2022. 198 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

O objetivo central desta tese é apresentar os pressupostos e determinações estruturantes do fetichismo – ilusão concreta – na sustentação do sistema das categorias da economia política burguesa, de modo a tornar possível uma crítica imanente ao mesmo, a partir do pensamento de Karl Marx. Nesse sentido, esta investigação pretende mostrar a função social que o fetichismo exerce na legitimação ideológica e material concernentes à dinâmica do capital e, igualmente, evidenciar quais as implicações/consequências disso para a práxis revolucionária, que visa à superação do capital. Para tematizar, responder a essas questões, mostramos como o fetichismo está presente em todo o transcurso teórico-formativo da obra de Marx, ainda que por vezes de forma implícita. Simultaneamente, evidenciamos que o fetichismo perpassa todos os campos de produção e reprodução da vida social no capitalismo. Demonstramos que, embora essa hipótese possa ser comprovada de modo mais explícito no transcurso da argumentação marxiana em *O Capital*, a sua intuição teórica conceitual percorre, de certa forma, a totalidade de sua obra. Para realizar essa tarefa, inicialmente, realizamos uma discussão referente à ideia geral do fetichismo e como ela transitou e se desenvolveu na obra marxiana; posteriormente, mostramos o desenvolvimento da ideia de fetichismo mediante a explicitação das contradições inerentes à mercadoria (a forma valor) que se põe como algo ineliminável à reprodução do capital, porque é inerente à célula elementar da riqueza na sociedade capitalista; no terceiro movimento argumentativo, mostramos as implicações do fetichismo para a legitimação da exploração capitalista mediante a formação do mais-valor e, através do tempo livre (que se apresenta como contrafático do tempo de trabalho socialmente necessário à produção da riqueza burguesa) se estabelece como uma forma possível imanente de superação do fetichismo. O fetichismo se estabelece como a maneira invertida em que o pensamento da economia política e a experiência dos indivíduos em geral apreendem a realidade contraditória, invertida da práxis social, em que são tecidas e reconhecidas as relações sociais na lógica da sociedade burguesa. Na concepção fetichista da realidade, os produtos do engenho humano aparecem dotados de vida própria, poder autônomo, independentemente de sua consecução real, funcionando, assim, como forma de naturalização, de legitimação ideológica e concreta da sociedade capitalista. Dessa forma, o ato revolucionário é, no fundo, uma luta que visa à superação do caráter fetichista, seus pressupostos e suas consequências para todas as instâncias da ordem burguesa, rumo ao reino da liberdade onde a instauração da igualdade é condição necessária para o exercício das diferentes capacidades humanas. Diferente da sociedade burguesa que se orienta por uma igualdade formal/abstrata, uma sociedade emancipada se estabelece pela vigência da liberdade e igualdade concretas, onde cada indivíduo trabalhará para a comunidade a partir das suas potencialidades específicas, e receber da sociedade um conjunto de riqueza correspondente às suas necessidades e carências integrais em devir.

Palavras-chave: Emancipação humana. Fetichismo. Legitimação. Práxis revolucionária. Marx.

ABSTRACT

LIMA, Gerson Lucas Padilha de. *Concrete ilusion: Concrete illusion: the structuring function of fetishism in the ideological and material support of capitalist society, according to Karl Marx.* 2022. 198 p. *Thesis (PhD in Philosophy)* – State University of Western Paraná, Toledo, 2022.

The central objective of this thesis is to present the presuppositions and structuring determinations of fetishism - concrete illusion - in supporting the category system of bourgeois political economy, in such a way as to make possible an immanent critique of the same, from the thought of Karl Marx. In this sense, this investigation intends to show the social function that fetishism plays in the ideological and material legitimation concerning the dynamics of capital, and, also, highlight the implications/consequences of this for the revolutionary praxis, which aims to overcome capital. To thematize, answer these questions, we show how fetishism is present throughout the formative theoretical course of Marx's work, even if sometimes implicitly. Simultaneously, we evidence that fetishism permeates all fields of production and reproduction of social life in capitalism. We demonstrate that, although this hypothesis can be proven more explicitly during the Marxian argumentation in *Capital*, his theoretical and conceptual intuition runs through the entirety of his work in a certain way. To accomplish this task, initially, we carried out a discussion regarding the general idea of fetishism and how it transited and developed in Marx's work; later, we show the development of the idea of fetishism through the explicitness of the contradictions inherent to the commodity (the value form) that appears as something ineliminable to the reproduction of capital, because it is inherent to the elementary cell of wealth in capitalist society; in the third argumentative movement, we show the implications of fetishism for the legitimation of capitalist exploitation through the formation of surplus value, and, through free time (which presents itself as a counterfactual to the socially necessary working time for the production of bourgeois wealth) it establishes itself as a possible immanent form of overcoming fetishism. Fetishism is established as the inverted way in which the thought of political economy and the experience of individuals in general apprehend the contradictory, inverted reality of the social praxis in which they are woven and recognized as social relations in the logic of bourgeois society. In the fetishist conception of reality, the products of human ingenuity appear endowed with a life of their own, autonomous power, regardless of its actual achievement, thus functioning as a form of naturalization, of ideological and concrete legitimation of capitalist society. In this way, the revolutionary act is basically a struggle that aims to overcome the fetishistic character, its presuppositions and its consequences for all instances of the bourgeois order, towards the realm of freedom where the establishment of equality is a necessary condition for the exercise of different human capabilities. Unlike the bourgeois society that is guided by formal/abstract equality, an emancipated society is established by the validity of freedom and concrete equality, where each individual will work for the community based on their specific potential and receive from society a set of wealth corresponding to its integral needs and deficiencies in becoming.

Keywords: Human emancipation. Fetishism. Legitimation. Revolutionary praxis. Marx.

Sumário

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1 – PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DO FETICHISMO	29
1.1. A ideia de fetichismo como poder aparentemente transcendental: a criatura domina o criador	29
1.2. A ideia de fetichismo na produção teórica de Marx	38
1.2.1. A subjetivação mística do Estado e os limites da emancipação política	40
1.2.2. A caminho da desmistificação econômico-filosófica do capitalismo	52
1.3 - As determinações materiais do método: do abstrato ao concreto. Sua importância para a exposição crítica do fetichismo	74
CAPÍTULO 2 – VALOR E FETICHISMO	87
2.1. Premissas sistemáticas do valor enquanto pressuposto do fetichismo da mercadoria: encobrimento do valor de uso	87
2.2. O duplo trabalho objetivado na mercadoria: subordinação e apagamento do trabalho concreto em relação ao trabalho abstrato	101
2.3. A forma do valor ou valor de troca: a forma relativa e equivalente de manifestação do valor e a edificação do fetichismo	112
2.3.1. Forma do valor relativo	115
2.3.2. Forma do valor equivalente	119
2.3.3. Da forma simples à forma-dinheiro de representação do valor: o desenvolvimento do fetichismo	124
2.4. O fetichismo como algo estruturalmente constitutivo da forma-mercadoria	129
CAPÍTULO 3 – PARA ALÉM DO FETICHISMO	151
3.1. A formação do mais-valor e as implicações do fetichismo para a legitimação da exploração capitalista	151
3.2. O tempo livre como horizonte da crítica social	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS	195

INTRODUÇÃO

O propósito desta tese é explicitar e refletir sobre: Qual papel que o fetichismo (ilusão concreta) exerce na sustentação/legitimação ideológica e material na dinâmica do capital no pensamento de Karl Marx? E, igualmente, mostrar quais as implicações disso para a práxis revolucionária. Hipótese: no escopo dessa questão, julgamos que o fetichismo está estruturalmente presente (mesmo que de forma implícita) em todas as esferas de reprodução social do capitalismo. Isso pode ser demonstrado pela própria argumentação de Marx em *O Capital* (1867), mas, também, é importante perceber como Marx chegou a esse conceito. Nesse escopo crítico, o fetichismo se estabelece como a forma invertida em que a experiência dos indivíduos e o pensamento da economia política concebem a realidade contraditória, invertida da práxis social com que são gestadas as relações sociais no interior da sociedade capitalista. Na visão fetichista da realidade as coisas aparecem dotadas de vida própria, poder autônomo, portanto, independente de um tipo determinado de práxis social dos indivíduos na sociedade burguesa, servindo, assim, como sua forma de legitimação ideológica e real. Nessa perspectiva, a luta revolucionária é, no fundo, uma luta contra o caráter fetichista e suas implicações, envolvida em todas as instâncias da ordem burguesa, rumo a um reino da liberdade livre dos pressupostos e consequências do caráter fetichista, ou seja, a práxis revolucionária intenciona a superação dos complexos fetichizados concernentes à teoria e à prática social. Nessa perspectiva, o tempo livre se põe como o horizonte da crítica social, o contra fático ao tempo socialmente necessário da produção do mundo das mercadorias, o qual fundamenta a possibilidade do livre desenvolvimento das potências humanas, haja vista a superação das travas sociais que bloqueiam o seu desenvolvimento.

Nesse contexto, esta pesquisa se insere no campo da filosofia da economia política, fundado no materialismo histórico-dialético de Marx, tendo como fio condutor o caráter fetichista da sociedade capitalista, isto é, as representações invertidas que correspondem a um tipo determinado de práxis social invertida operante na ordem burguesa. Deste modo, constata-se que a

economia, como qualquer âmbito do saber, possui uma perspectiva que lhe é específica e pressupõe uma concepção de mundo que a sustenta, ou, dito de outra forma, possui uma concepção filosófica que a fundamenta. Enquanto a economia clássica de Smith (1723-1790), de Ricardo (1772-1823), e outros, parte do pressuposto de indivíduos constituídos por uma natureza humana vocacionada à propriedade privada, à divisão social do trabalho e ao intercâmbio mercantil, para Marx, os seres humanos, mediante suas relações estabelecidas com a natureza e entre si, são os produtores da história, tendo possibilidade efetiva de no curso de suas ações conscientes na sociedade superarem os complexos fetichistas que os aprisionam, sem que, no entanto, isso seja algo necessário.

Dentro desse escopo teórico, este estudo parte de problemas político-econômicos reais, que possibilitam estabelecer vínculos com a filosofia, perpassando questões relativas à antropologia, à política, à ética, à natureza, à ciência, etc. Assim, ao refletirmos sobre a obra de Marx desde o prisma do fetichismo, não será tematizado apenas este conceito enquanto tal, mas, também, os seus desdobramentos, a partir da realidade alienada do capital que se generaliza na sociedade capitalista.

Com isso, pretendemos expor o processo genético constitutivo do arsenal categorial marxiano para explicitar a teoria do fetichismo mediante a crítica ao sistema das categorias da economia política burguesa. Assim, constatar-se-ão duas formas distintas de se compreender o capital. Por um lado, a economia política burguesa busca compreender como se produz no capital, pois está interessada com a taxa de lucro dos capitalistas, e por outro lado, Marx busca compreender como se produz no capital e como se produz o capital, para explicitar a taxa de exploração da força do trabalho.

A economia política burguesa apenas constata, portanto, sem investigar a gênese, as três formas em que a riqueza se coloca na sociedade capitalista, a saber: a propriedade fundiária que se põe como a propriedade da terra, o trabalho que enseja o salário, e o capital que implica no lucro. Contudo, a economia política burguesa não questiona como a riqueza se reproduz reiteradamente produzindo o lucro. Não se questiona como o dinheiro que passa pela esfera da circulação volta incrementado para o bolso do capitalista.

Para evidenciar esses aspectos, Marx parte do pressuposto da economia política que o trabalho é a força criadora do valor. No entanto, diferente da concepção econômica clássica, que ao não se atentar para os condicionamentos históricos que engendram o processo de trabalho na sociedade capitalista, acabam por naturalizar sua existência fetichizada. Já na ótica marxiana, o trabalho, nas condições do capital, se estabelece como o fundamento do valor que está em contradição com os produtos e/ou conjunto das relações sociais objetivadas na criação da riqueza burguesa. As duas formas de compreensão do capital estão coerentes com seus objetivos e expressam posições de classes dicotômicas e antagônicas na sociedade capitalista: a economia política clássica representa a legitimação dos interesses da classe expropriadora - os capitalistas; enquanto a crítica marxiana representa as aspirações da classe trabalhadora. Este fato remete à determinação de que as formas com que se estruturam as ciências e a filosofia não são neutras, apontando para os condicionamentos sociais em que estão inseridos os corpos teóricos.

Nesse contexto de investigação, a teoria do fetichismo adquire centralidade na obra de Marx no desenvolvimento de sua crítica ao pensamento da economia política. Ao tomarmos o projeto de Marx em sua totalidade, observa-se que a perspicácia/contundência de seu gesto teórico está em, partindo dos pressupostos da economia política e de aspectos não tematizados nesses argumentos, chegar a conclusões opostas aos seus resultados aparentes. Para a economia política burguesa, os indivíduos, por natureza egoístas, ao produzirem a riqueza para enriquecimento pessoal, regulados pela “mão invisível” do mercado, transformariam fins privados/individualistas em bem comum para a sociedade. Assim, Marx parte da concepção da economia política de que no mercado ocorre a equivalência na troca das mercadorias, dado que as mesmas estão constituídas pelo mesmo valor: objetivação de trabalho abstrato, medido pelo tempo socialmente necessário à sua produção. No entanto, a investigação marxiana realizada na esfera da produção explicita o conjunto das relações sociais alienadas que estão objetivadas na fabricação das mercadorias, que, por sua vez, se ocultam de forma fetichizada para os seres humanos no âmbito fenomênico do

mercado. Desse modo, Marx, ao desenvolver os argumentos da economia política, a partir de suas insuficiências teóricas, aponta que, no caso em que os indivíduos estão buscando satisfazer apenas seus interesses individuais, ao se submeterem às leis do mercado, reguladas pela “mão invisível”, não chegam ao bem comum ou à bonança, mas, sim, ao estabelecimento da fetichização generalizada na sociedade capitalista.

Desse modo, a teoria do valor e do fetichismo se estabelecem como o fundamento da crítica à economia política burguesa. Isso porque é diante do processo fetichizado em que as pessoas vivem, a partir da possibilidade organizativa/política da passagem da classe em si para a classe para si, é que poderiam as levar a se indignarem com a situação histórica, o que resultaria numa crítica às relações sociais fetichizadas. A maneira com que se opera essa crítica demonstra o que está escondido por detrás das relações objetivadas na riqueza capitalista. Ao proceder dessa forma, a teoria crítica de Marx demonstra o custo social/humano e ambiental motivado pelo caráter fetichista do capitalismo, bem como sinaliza para os complexos fetichistas a serem rompidos, e para os potenciais emancipatórios imanentes que estão bloqueados na forma de organização societária vigente.

Assim, a teoria do valor e do fetichismo está vinculada diretamente com o horizonte do comunismo, tendo no processo revolucionário a possibilidade concreta de superação dos construtos sociais fetichizados. Dessa maneira, a possibilidade da revolução carece do entendimento e da crítica às contradições fetichizadas da sociedade capitalista; potencial este que entendemos não apenas estar de forma suficiente na obra de Marx, mas que a partir dela julgamos poder contribuir de forma substantiva e indispensável à crítica ao sistema do capital.

Nesta perspectiva, em consonância com o caráter imanente de nossa investigação, afirmamos, junto com Dussel (2012), que Marx formula sua crítica da economia política a partir da exterioridade da totalidade do capital. Ou seja, a perspectiva da crítica se estabelece a partir do não-ser do capital, daquilo que o capital, pela sua estrutura fetichista pressuposta, deixa oculto, não tematizado ou mesmo reprimido; aquilo que só pode ser percebido do ponto de vista do trabalho vivo, qualitativo, e que uma vez subsumido ao capital,

apresenta-se apenas como trabalho fetichizado/reificado, mas que, como um "todo-parte", não se encontra completamente aprisionado ao ser do capital, encontrando em suas entranhas algumas lacunas para se desenvolver e postular a possibilidade da construção de um novo horizonte de vida possível. Assim, constata-se a necessidade de uma mudança não apenas nas estruturas fetichistas da sociedade capitalista, em suas determinações diretamente econômicas, mas, igualmente, a superação nas formas de ser, pensar e agir dos indivíduos no sentido de postular um salto qualitativo para o gênero humano a partir daquilo que já está sendo imanentemente desenvolvido, gestado ou pressuposto (embora ocultado/bloqueado) nas estruturas de fetichização do capital.

Para desenvolvermos este estudo, precisamos mencionar duas questões que são de fundamental importância para a presente tese. A primeira se refere ao fato de que embora o tema do fetichismo seja tematizado explicitamente por Marx apenas no quarto subitem d'*O Capital* (1867), intitulado "O caráter fetichista da mercadoria", as determinações desse conceito aparecem em toda obra marxiana e, em particular, desde o início de *O Capital*. A segunda questão se refere ao estatuto dos textos de Marx, que, no nosso ponto de vista, devem ser lidos a partir do entendimento de que eles podem ser organizados em quatro grupos: 1) os textos que Marx publicou (p. ex., *A Miséria da Filosofia*, *O Capital*, *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – introdução*, *Para a questão judaica*, *Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social". De um prussiano.*); 2) os que Marx escreveu para publicar e decidiu não fazê-lo (p. ex., *A Ideologia alemã* e os *Manuscritos de 1861-1863*, *Contribuição à crítica da Economia Política*); 3) os que Marx não escreveu para publicar, mas que serviram de base para a fundamentação de sua concepção de mundo (p. ex., os *Manuscritos de 1844* e os *Grundrisse*); e 4) as cartas que Marx escreveu ao longo de sua vida e que fazem alusões à teoria e nos permitem entender seu laboratório mental.

No que se refere ao estatuto dos textos, devemos observar que os *Grundrisse* são conhecidos como o primeiro esboço de *O Capital*, pois ali Marx não só expõe as bases metodológicas da crítica da economia política como também descobre o mais-valor. Todavia, não foram escritos para serem

publicados, o que nos impõe uma leitura que deve sempre se perguntar se Marx publicaria um trecho que estamos analisando, se determinada passagem complementa, difere ou entra em contradição com o horizonte teórico de Marx.

Já a *Contribuição à Crítica da Economia Política* foi publicada por Marx e, segundo o autor, ela complementaria a leitura do primeiro capítulo do Livro I de *O Capital*.

Quanto aos *Manuscritos de 1861-1863*, os seus primeiros cinco cadernos foram escritos para serem publicados como sendo o segundo volume da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, todavia, Marx decidiu não publicar. Pelo fato de terem sido escritos para serem publicados, os *Manuscritos de 1861-1863* apresentam maior sistematicidade e precisão expositiva do que os *Grundrisse*, o que não significa que devemos lê-los com menos cuidado, já que precisamos sempre nos perguntar sobre os motivos que levaram Marx a não os publicar.

Por fim, *O Capital*, obra que balizará toda pesquisa sobre o tema proposto, já que sempre que lermos os demais textos devemos confrontá-los com a mesma para sabermos se complementam, diferem ou entram em contradição. Caso complementem, devemos incorporá-los à nossa interpretação. Caso difiram, necessitamos nos perguntar se são coerentes com a totalidade da obra marxiana para decidirmos se incorporamos ou não em nossa interpretação. Caso entrem em contradição, excluiremos de nossa interpretação.

Partindo dessas formulações organizamos a tese dividida formalmente em três capítulos. No primeiro momento, a fim de estabelecermos os termos de uma ambientação teórica à nossa temática, apresentamos a ideia geral do fetichismo, portanto, sem determinarmos sua conceitualização específica, a fim de delinear a força motriz do caminho a ser percorrido. O fetichismo se determina essencialmente pela consciência invertida do mundo invertido, pondo-se nestes termos como fundamento legitimador, justificador da realidade capitalista, o qual implica na personificação das coisas e, por conseguinte, a reificação das relações sociais.

Os argumentos centrais marxianos para fazer a crítica ao caráter fetichista da sociedade capitalista se configurou no bojo da denúncia do idealismo/ inversão da filosofia hegeliana. Utilizando-se do conceito de mundo invertido, elaborado por Ludwig Feuerbach (1804-1872) para fazer a crítica à alienação religiosa, Marx opera a inversão materialista em relação ao fundamento da dialética hegeliana, bem como a contradição entre Estado e sociedade civil, do homem abstrato esvaziado de sua subjetividade e o ser humano real. Assim, se deu de maneira mais clara a crítica ao idealismo hegeliano e seu tratamento ideológico legitimador do Estado moderno, da sociedade liberal. Nestes desdobramentos teóricos e metodológicos que se encontram na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e sua *Introdução*, fica explícita a analogia com que Marx se utiliza da crítica feuerbachiana da religião para desmistificar as contradições seculares da sociedade burguesa. Feuerbach transformou a crítica da teologia em antropologia, e Marx tomou a crítica da religião como pressuposto para a crítica das formas invertidas da consciência humana, bem como da forma invertida que se configuram as relações sociais da sociedade moderna, cujos condicionamentos se refletem no âmbito do pensamento dos próprios seres humanos.

Em correspondência à *Introdução*, em *Para a Questão Judaica* e no *Glosas Críticas*, no âmbito da discussão sobre a emancipação política e emancipação humana, é desmitificado o caráter fetichista, supostamente autônomo do Estado moderno, que se põe como uma organização externa frente à sociedade civil, na qual reside seu fundamento real e espiritual. Neste contexto, Marx identifica a dualidade, ou seja, a contradição existente na condição humana: entre o burguês e o cidadão, o homem em sua vida política comparada com a alienação religiosa analisada por Feuerbach, a contradição existente entre o homem e Deus: o reflexo invertido do próprio homem. E, finalmente, o caráter invertido do qual estão revestidos os direitos humanos e a democracia política, que são universais apenas pelo seu caráter formal, mas não se efetivam na dinâmica social. Marx apresenta, assim, ao evidenciar o caráter fetichista constitutivo do Estado moderno, a contradição entre as promessas e a realidade não efetivada da sociedade moderna, e indica,

simultaneamente, para os potenciais humanos bloqueados, mas que estão passíveis de liberação no horizonte da emancipação humana.

Nos *Manuscritos*, um ano após ter escrito *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx expõe pela primeira vez de forma sistemática sua concepção de mundo em estado nascente, e mediante o reencontro (agora de forma mais ampla) com a filosofia hegeliana, com o pensamento da economia política e com o materialismo contemplativo de Feuerbach, ratificando e desenvolvendo a crítica ao caráter fetichista do capitalismo, fundado na ideia motriz do trabalho alienado. Embora o pensamento dialético hegeliano apreenda, mesmo que de forma mistificada, o engendramento do processo histórico e da criação do próprio ser humano como produto da atividade humana, Marx promove sua inversão materialista mediante o aprendizado com Feuerbach. Também, com a posse da estrutura feuerbachiana da concepção de mundo invertido extraído da crítica à religião, Marx desmistifica as formas de ser estranhada à característica do trabalho humano, dos complexos ideológicos a ele correspondentes e, por fim, ao dinheiro: “prostituto universal” dos modos de vida no capitalismo.

Em *A Ideologia Alemã*, com a crítica ao caráter fetichista, Marx torna mais precisa a postura crítica à sociedade burguesa. Assim, estrutura-se uma crítica de todas as formas de representação ideal que não tenham como referência a base material e as contradições presentes na vida social. Nesta obra, afirma-se com grande alcance uma concepção materialista do processo sócio-histórico e das próprias representações dos seres humanos que se estabelecem como a expressão da totalidade das relações sociais de produção sob a égide do capitalismo. Por isso, torna-se compreensível a emblemática assertiva marxiana de que as ideias dominantes de uma época são as ideias da classe dominante que reproduzem relações sociais de dominação.

Por sua vez, na *Miséria da Filosofia*, na crítica voraz que Marx direcionou à Pierre-Joseph Proudhon, são especificadas as razões pelas quais este desliza nos equívocos ideológicos fetichistas de uma visão legitimadora do capital. Nas setes considerações observadas por Marx contra o caráter invertido da metodologia proudhoniana se estabelece a forma materialista adequada para aprender as contradições da sociedade capitalista, bem como

operar a sua crítica. Nesta obra, Marx atinge a compreensão da importância do primado da totalidade para fazer a desmistificação das categorias da economia política da sociedade capitalista. Assim, pode-se pensar a origem da ordem burguesa, a dialética de suas determinações específicas, contradições antagônicas, no horizonte da totalidade social, a fim de capturar a lógica interna das relações burguesas de produção e reprodução do capital para além de sua aparência enganadora.

Já em seu artigo denominado *Trabalho Assalariado e Capital*, em consonância com *A Miséria da Filosofia*, Marx apresenta um lineamento teórico metodológico que nos permite escapar de uma abordagem fetichista; desse modo, toda a formulação teórica não deve ser vista em si mesma, mas circunscrita a uma totalidade histórica concreta, que constitui a sua origem e o desenvolvimento social.

Já no que diz respeito à explicitação do fetichismo inerente às categorias econômicas da sociedade capitalista, a obra mais significativa de Marx, antes de *O Capital*, foram os *Grundrisse*. Nesse conjunto de manuscritos se explicita o poder objetivo que o mundo das mercadorias, do dinheiro, do mercado, do valor de troca das coisas se impõe frente aos indivíduos, os quais lhe concedem um poder aparentemente transcendental, portanto, não produto do trabalho humano, o que de fato são.

Por fim, nesse capítulo vamos mostrar como o método dialético de Marx, assim como Feuerbach explicitou, parte do ser, da realidade empiricamente percebida, portanto, parte do abstrato. Da realidade abstrata em geral, indeterminada, o pensamento busca elevar-se a fim de apreender a totalidade concreta, efetiva do real, para desmistificar a aparência fenomênica dos fatos, que, embora constituam o primeiro nível da realidade, encobrem relações sociais fundamentais para a sua compreensão em totalidade. Assim, uma compreensão antifetichista da sociedade pensa a relação de determinação recíproca entre os fenômenos sociais, onde a parte só é compreendida na relação com a totalidade sócio-histórica, e esta, por sua vez, é determinada pela interação múltipla entre as partes.

No segundo capítulo buscaremos compreender como se desenvolve e se explicita a dinâmica do valor que forja e, simultaneamente, é retroalimentado pelo fetichismo, mediante a análise da mercadoria: forma aparente de expressão da riqueza na sociedade capitalista. Assim, a análise crítica da produção e comercialização de mercadorias se estabelece como o fundamento estruturante da ordem burguesa e das formas de vida que se processam no seu interior. O valor emerge da unidade dialética contraditória fenomênica/sensível e externa entre valor de uso e valor de troca, que se desdobra na contradição essencial entre sua forma natural – o valor de uso, e sua forma social – o valor. Assim, o valor de troca funciona como a forma de manifestação de um conteúdo que o difere: o valor. Nesta perspectiva, o valor se estabelece como a lei tendencial reguladora da produção e comercialização das mercadorias. O valor, fundado pelo tempo de trabalho socialmente necessário à produção das mercadorias, embora tenha sua realidade ocultada, se põe objetivamente como o critério operante na troca de equivalente das mercadorias. O valor se constitui pela abstração do trabalho concreto das mercadorias e, portanto, é fundado no trabalho abstrato que esconde ou mascara um conjunto de atributos sensíveis e sociais objetivados nos produtos.

Desse modo, torna-se fundamental explicitar a relação contraditória entre trabalho concreto, trabalho abstrato e valor, a fim de apreender o caráter fetichista do capitalismo. Marx executa esta tarefa mediante o confronto com o pensamento da economia política burguesa. Esse pensamento não apreendeu suficientemente a distinção entre trabalho concreto e trabalho abstrato que constitui o valor das mercadorias, implicando em sua naturalização fetichista. Igualmente, a economia política não apreendeu a distinção entre valor e valor de troca, operante na equação de troca; toma o trabalho alienado, a divisão social do trabalho e a propriedade privada como fenômenos naturais correlatos à natureza humana egoísta e concorrencial. Enfim, a discussão que Marx estabelece com a economia política em *O Capital* é ampla e complexa, mas vamos nos ater aos elementos fundamentais que implicam na discussão do valor e do fetichismo.

Num segundo movimento argumentativo mostraremos como a exposição marxiana, ao analisar a forma de valor que se expressa na equação

de troca, explícita de maneira detalhada como a relação entre as mercadorias determina a relação indireta entre as pessoas. Para isso, procederemos a análise da forma relativa e equivalente de valor constituidoras da equação de troca; e como ocorre a passagem da forma simples até a forma dinheiro de expressão do valor. Assim, o desenvolvimento da forma de valor simples da mercadoria à forma dinheiro mostra que quanto mais se complexificam as trocas mercantis mais se intensificam a dependência das relações sociais a essas formas de valor fetichizadas.

Esse processo de autonomização do valor representado pelo dinheiro está na base do fetichismo da mercadoria. Esse fenômeno é pensado em analogia com a estrutura da crítica feuerbachiana da alienação religiosa. Assim como na crítica religiosa Feuerbach mostrou que Deus é a objetivação alienada dos atributos genéricos do homem, Marx mostra que no capitalismo o valor se põe como uma força autônoma e reguladora das relações sociais vigentes. O fenômeno do fetichismo se correlaciona com o fenômeno da alienação e da reificação das relações humanas que se sujeitam às relações sociais entre coisas. Por fim, neste capítulo vamos analisar as diferentes formas históricas de produção a fim de mostrar que, diferente do pensamento da economia política burguesa, para quem o valor é algo natural, para Marx ele se torna hegemônico na sociedade capitalista e, portanto, sujeito a sua superação, pois nele está objetivado, mesmo que às avessas, os predicados humanos genéricos responsáveis pela sua fabricação, e, por conseguinte, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho inseridas na produção e na reprodução da riqueza burguesa.

No terceiro capítulo, num primeiro momento, vamos fazer a análise da exploração capitalista e mostrar o caráter fetichista de ocultação e domínio do capital sobre o trabalho; bem como, mostrar as implicações do caráter fetichista do capital para a subjetividade humana e as relações sociais estabelecidas na sociedade burguesa. Igualmente, vamos demonstrar como o fetichismo se estabelece como uma aparência necessária para a naturalização, legitimação das estruturas sociais burguesas.

Para desenvolver esta tarefa vamos mostrar como o dinheiro de meio de circulação (M-D-M) se transforma em capital (D-M-D'). Neste movimento,

embora ocorra o respeito à lei da troca de equivalência das mercadorias, o capitalista retira um dinheiro maior do que investiu. Isso ocorre porque o capitalista, que tem a posse do dinheiro, vai ao mercado e compra os meios de produção (capital constante) e a força de trabalho (capital variável). Ao colocá-los em movimento no processo produtivo, a fim de produzir mais mercadorias, que, posteriormente, serão trocadas por mais dinheiro ou capital – valorização do valor na esfera da circulação, ocorre o processo de extração do mais-valor, isto é, o tempo de vida dos trabalhadores objetivado na produção da riqueza burguesa. Nesse processo fetichista de imposição da lei do valor como fundamento regulador da exploração da força de trabalho vivo, evidencia-se, como veremos, que a circulação apenas efetiva e, ao mesmo tempo, esconde a desigualdade na distribuição de valor entre capitalista e trabalhador no âmbito da produção da riqueza burguesa. Neste momento, constata-se a presença do Estado com seu aparato jurídico/institucional/policial para salvaguardar o direito da propriedade privada dos meios de produção, a relação hierárquica de assalariamento entre patrão e empregado, a expropriação da mais-valia, entre outros complexos sociais alienados e fetichizados na sociedade vigente. Nessa perspectiva, vamos mostrar, a partir do tempo livre como referência contra fática imanente do tempo de trabalho socialmente necessário, a possibilidade de constituir um horizonte para a crítica social. Ao demonstrar que o tempo livre aponta para uma dimensão de superação do caráter fetichista da mercadoria, do dinheiro e do capital, pretendemos indicar, de maneira materialista, que, apesar da sua enorme força estruturante e legitimadora, o fetichismo não é onipotente e onipresente, podendo ser superado a partir dos potenciais humanos subversivos, ainda que muitas vezes eles se encontrem instrumentalizados e manietados no interior das estruturas fetichizadas.

CAPÍTULO 1 – PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DO FETICHISMO

1.1. A ideia de fetichismo como poder aparentemente transcendental: a criatura domina o criador

Na sociedade atual, nos defrontamos cotidianamente com distintos avanços científicos e tecnológicos, com possibilidades alvissareiras de progresso para o gênero humano. Todavia, concomitante a isso, constata-se cada vez mais o avanço do pauperismo e da desigualdade social¹. Nesse contexto, miséria e riqueza se põem em paralelo na sociedade, tanto em âmbito local, como em âmbito global, gerando um caos social de dimensões incalculáveis. Além disso, há o fato gravíssimo de que o modo como produzimos e consumimos os bens materiais é, em grande medida, predatório, pois sua lógica faz com que todos os valores de uso produzidos e levados ao mercado estejam subordinados ao valor de troca², de modo a possibilitar tão somente a simples reprodução do capital, independentemente das consequências ambientais daí derivadas, fazendo com que a própria continuidade da vida na Terra (pelo menos a vida humana) possa se tornar inviável.

Mesmo considerando a amplitude dos problemas que vivemos local e globalmente, as relações sociais que estabelecemos, e suas nefastas consequências, nos aparecem como se fossem a manifestação de uma necessidade natural, portanto, inevitável; uma fatalidade. Isso faz com que a

¹ No dia 29/09/2021, o jornal *Extra* estampou, em sua capa, uma imagem chocante, capturada no bairro Glória, na Zona Sul do Rio de Janeiro. Ela retratava o avanço da fome no Brasil, ao mostrar a triste situação em que havia um caminhão distribuindo restos de carne e osso às pessoas necessitadas. Por óbvio que os problemas sociais vinculados à pandemia do novo coronavírus acentuaram as desigualdades sociais no Brasil e no mundo, porém, o avanço da miséria há muito tempo vem ocorrendo, como muito bem demonstra Mike Davis, em *Planeta favela*, expondo o brutal processo de favelização global, com cerca de 1 bilhão de pessoas vivendo em condições degradantes, insalubres, sujeitas às intempéries climáticas, pois moram em encostas com perigos de deslizamentos, em meio aos lixões, em barracas nas áreas urbanas, etc. (DAVIS, 2007).

² Preferimos utilizar a expressão “valor de troca”, ainda que o adequado fosse utilizar “valor”. Essa opção deveu-se apenas ao intuito de acentuar a subordinação à dinâmica das trocas. Utilizada desse modo, a expressão não traz prejuízo ao entendimento da questão. No capítulo 2, explicitaremos a imaterialidade do valor e sua manifestação fenomênica no corpo valor de uso da mercadoria posta na forma de valor de troca.

realidade social em que estamos imersos nos apareça como algo um tanto mágico, misterioso, pois não há como sacar seus fundamentos a partir de um simples olhar ou experienciar. Partindo desse entendimento, convém não apenas mostrar que os fundamentos da realidade social diferem de sua aparência manifesta, mas também problematizar as raízes dessa aparência, que é, sobretudo, enganadora.

Nesse sentido, cabe à crítica radical da realidade existente as seguintes questões: se a totalidade social e as relações que a fundamentam e condicionam aparecem para os indivíduos como se tivessem vida própria, como se fossem autônomas, incondicionadas, em função de quê e de quem está subordinada a ação dos seres humanos na sociedade, uma vez que não está a serviço de si mesmos? Como explicar a exploração humana e ambiental sem recorrer a um campo de ideias fatalistas, preso a um entendimento de destino trágico? As ideias de processo histórico e de liberdade seriam puras ilusões? Ou será que o próprio ser humano está determinado por algo fantasmagórico, em função de um delírio seu? Existiria alguma entidade superior (uma espécie de Deus, de mão invisível) que nos possibilitaria compreender o nosso destino histórico e, portanto, nos ajudaria a entender por que vivemos da maneira como vivemos e como chegaremos a viver?

Tendo essas questões em mente, é adequado fazer um resgate da ideia geral de fetichismo (não sua conceitualização específica, mas apenas alguns de seus traços mais abrangentes) e mostrar por que ela é importante no estudo da crítica da economia política. Assim, convém explicitar como o fenômeno do fetichismo se põe como o mundo invertido da consciência e da realidade burguesa e, simultaneamente, como o fundamento legitimador da sociedade capitalista.

Na tentativa de apreender as raízes fetichistas do aparecer místico/religioso da sociedade, não há dúvida que se faz necessário resgatar a crítica realizada por Marx, que deu significativa envergadura crítica à ideia de fetichismo ao generalizar a noção de inversão mística, colocando-a como fundamento da totalidade das relações sociais capitalistas. Porém, antes mesmo de abordar as contribuições de Marx, é interessante observar quais

traços gerais dessa ideia de fetichismo possibilitaram, posteriormente, torná-la um mote da crítica social.

De forma geral, o termo *fetiche* é originário de interações multiculturais em zonas de contato exploratório na Costa Ocidental da África. Ele surge como uma forma de os europeus referirem-se àquilo que entendiam ser comum aos cultos religiosos africanos, ou seja, a adoração e a reverência a objetos feitos de barro ou madeira, os quais os cultuadores acreditavam possuir poderes mágicos, sobrenaturais. A partir daí é que se torna possível entender a raiz etimológica de *fetiche*, que vem de *feitico*, que vem de *factitius*, que vem de *factus*, que vem de *facere*. Em linhas gerais, a palavra *fetiche* é uma acomodação que os franceses fizeram da expressão portuguesa *feitico*, que designa uma coisa feita, preparada artificialmente e que teria poderes mágicos, associados a encantamentos e bruxarias, derivada do termo latino *factitius*, que se remete a “objeto a que se dá o poder de fazer coisas sobrenaturais” (MOURA, 2007, p. 341), que tem sua raiz em *factus* (port. feito) - participio passado do verbo *facere* (port. fazer).

Ressaltar a etimologia de *fetiche* nos ajuda a entender que sempre estamos nos referindo a algo que foi produzido, ao qual se atribuem poderes sobrenaturais, motivo pelo qual essa expressão sempre esteve estreitamente ligada a cultos religiosos. Além disso, é preciso compreender que a própria noção de fetiche se alterou com o tempo, pois o filósofo francês Charles De Brosses a levou para além do universo da religiosidade africana, dando ênfase maior aos aspectos gerais do fenômeno e criando uma “teoria geral do fetichismo”. Laranjeira apresenta a ideia de fetichismo na obra de De Brosses da seguinte forma:

De Brosses fez a primeira menção do termo na obra *Do culto aos deuses fetichistas ou paralelo da antiga religião egípcia com a atual religião negroide*³, de 1760. A partir de interpretações das “mentalidades primitivas”, a sua teoria dizia respeito à crença em poderes mágicos presentes em certos objetos materiais. Entretanto, Charles de Brosses (1760, p. 10-11) não restringia o fetichismo à população africana. O filósofo

³ A autora cita o título original da obra, que é *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*.

definia o fetichismo, exemplo de Teologia Pagã, como uma crença da população da África ou de qualquer outra nação cujos objetos de culto seriam animais ou seres inanimados divinizados. O fetichismo também poderia se referir a objetos não considerados como Deuses propriamente ditos, mas como coisas dotadas de uma força imanente, a exemplo dos oráculos, amuletos e talismãs protetores (LARANJEIRA, 2010, p. 74-75).

Esses breves relatos acerca da etimologia e da contribuição teórica realizada por De Brosses não estão postos como pura curiosidade, mas porque nos ajudam a captar os aspectos gerais do fenômeno e nos permitem compreender melhor o processo formativo de Marx. Quanto aos aspectos gerais do fenômeno, já expusemos alguns pontos e problematizaremos outros posteriormente. Já em relação ao processo formativo de Marx, é importante ter em mente que ele foi um membro ativo da intelectualidade *jovem hegeliana* entre fins dos anos 1830 e princípios dos anos 1840, a qual se destacava por duras críticas filosóficas à religião. Em meio a esse ambiente, em março de 1842, Marx, que era apenas um filósofo recém-formado e desempregado⁴, envia uma carta a Arnold Ruge informando-o de que o seu ensaio *Sobre a Arte Cristã*, que pretendia ver publicado nos *Anais Alemães*, havia se transformado num estudo “sobre a religião e a arte, com especial referência à arte cristã” (MARX, 1982, p. 672). A respeito desse estudo, é interessante observar que, entre os *Cadernos Bonn* (1843), há um conjunto de livros dos quais Marx extratou temas relacionados à história da arte e da religião com o intuito de escrever o novo ensaio planejado e que, entre os livros extratados, está o de Charles de Brosses, *Do Culto aos Deuses Fetichistas...* (MARX, 1976). Ainda que esses extratos não estejam comentados, não permitindo fazer uma análise mais detalhada do impacto que lhe causou, nos ajudam a entender o campo semântico que o rodeava. Nesse sentido, é interessante saber que o Marx que leu *Do culto aos Deuses fetichistas...*, entre março e setembro de 1842,

⁴ Haja vista que pareciam estar sendo fechadas as portas da universidade para sua entrada e ele ainda não conseguira colocar-se como articulista de algum jornal.

escreveu o seguinte em sua tese de doutorado ⁵, apresentada em março de 1841:

As provas da existência de Deus constituem *tautologias ocas*. Consideremos, por exemplo, a prova ontológica, que poderá se reduzir a: “O que eu me represento realmente é para mim uma representação real”, age sobre mim no sentido de que todos os Deuses, tanto os pagãos como o Deus cristão, possuíram uma existência real. O antigo Moloch não foi um rei? O Apolo de Delfos não teve um poder real na vida dos Gregos? (MARX, 1972, p. 2019).

Como é possível notar, Marx considerava uma *tautologia oca* tentar provar a existência de Deus a partir da representação que as pessoas faziam para si mesmas, pois o que interessava é que no seu comportar-se elas faziam com que essas representações tivessem poderes reais sobre suas vidas, ideia que ele exemplifica com a seguinte pergunta irônica: “O Apolo de Delfos não teve um poder real na vida dos Gregos?”.

A partir do que foi dito, não parece ser implausível que o Marx leitor de *De Bosses* tenha ficado muito interessado em entender o comportamento dos indivíduos, o que conferia poder real na vida dos povos a certos objetos por eles criados. Tendo isso em vista, é muito possível que Marx também considerasse uma *tautologia oca* tentar provar a existência do fetiche a partir das representações que os indivíduos compartilhavam entre si e do poder real que elas exerciam na comunidade.

Em resumo, o que parece sempre ter norteado as formulações de Marx, seja no início de sua formação, seja no livro *O capital* (1867), em que a discussão sobre o fetichismo está mais explicitada e adensada, é o entendimento de que há um comportar-se real dos humanos que constitui poderes na vida social a certos tipos de relações que emergem como fenômenos que se expressam em objetos “palpáveis”. Além disso, esses próprios objetos parecem possuir poderes misteriosos, pois o conjunto de relações que os envolvem e que fazem com que eles resultem em simples

⁵ Essa tese era similar ao atual trabalho de conclusão de curso; todavia, não era obrigatória. Escreviam teses os estudantes que tinham pretensões de se tornarem professores universitários.

expressão fenomênica são, por vezes, tão intrincados, tão complexos, a ponto de parecer que eles têm poderes em si mesmos.

Tendo esse quadro em mente, convém sempre resgatar o fato de que Feuerbach, apesar de quaisquer limitações que possam lhe ser atribuídas, foi um dos autores que mais impactou Marx em seu processo formativo, pois com ele aprendeu a buscar o fundamento humano do aparecer místico/religioso da sociedade e a vislumbrar possibilidades de sua superação. Ou seja, Feuerbach havia delineado uma estrutura crítica adequada ao mostrar, em sua crítica à religião, que Deus resulta ser a objetivação alienada dos atributos genéricos humanos, uma vez que esses não se reconhecem como fundamento daquele, mas como meras criaturas. Além disso, a postura filosófica de Feuerbach indicava a importância de se travar uma batalha cultural que permitisse que os indivíduos se reconhecessem como fundamento do mundo em que viviam, já que esse mundo fora por eles criados.

Ao apropriar-se produtivamente dessa estrutura crítica, Marx buscou desmistificar o mundo das relações capitalistas e das categorias que a sustentam, pois, com a ideia do *aparecer enganador*, concernente ao mundo invertido – onde o criador é posto na figura do dependente e a criatura na figura do autossustentado –, ele pôde compreender com profundidade a estrutura social burguesa, o Estado burguês, a filosofia hegeliana, o pensamento econômico em geral, a coisificação do ser humano, a instrumentalização da natureza, e outros. Contudo, assim como Feuerbach não se restringiu a criticar a religião, mostrando que nela estão manifestos, mesmo que de forma invertida, desejos e aspirações humanas profundas, Marx, igualmente, não se limitou a mostrar a produção destrutiva do capitalismo, mas buscou revelar o caráter histórico das categorias da sociedade burguesa, retirando-lhe o véu de misteriosidade fetichista e demonstrando seu caráter classista, onde, na constante luta entre capital e trabalho, o ser-para-si do trabalho⁶, ou seja, o trabalhador, é posto como o fundamento da produção de todos os valores de

⁶ Nos *Grundrisse* (1857-1858), Marx aborda o tema do trabalhador como o ser-para-si do trabalho nos seguintes termos: “Por conseguinte, o capital é decerto separável de um capitalista singular, mas não do capitalista que, enquanto tal, se defronta com o trabalhador. Da mesma maneira, o trabalhador singular também pode deixar de ser o ser-por-si [*Fürsichsein*] do trabalho; pode herdar, roubar dinheiro etc. Mas deixa então de ser *trabalhador*. Como trabalhador, ele é somente o trabalho existente para si” (MARX, 2011, p. 236).

uso materiais e de todo o sistema de relações existentes para administrar a circulação e o consumo destes.

Assim, explicitar a processualidade do real permite a desmistificação da suposta autodeterminação em que ele estaria posto, bem como a visualização de potencialidades humanas produtivas que estão latentes, emergindo ou bloqueadas no seu interior.

Nesse cenário de poder mágico/misterioso das relações sociais capitalistas, que emergem como fenômeno através de sua manifestação em determinados objetos, a ideia geral de fetichismo é pensada em consonância com as noções de alienação⁷ e de coisificação. Em geral, a ideia da alienação implica em que algo que é produzido pelos indivíduos se autonomiza e se volta contra eles, enquanto que a ideia de fetichismo diz respeito ao modo como eles tomam consciência das relações que estabelecem com os objetos de adoração e como comportam-se coletivamente, de modo a fazer com que esses, que emergem como expressão fenomênica de um conjunto de relações sociais, possuam poder efetivo em suas vidas, de modo a parecer que são os verdadeiros sujeitos, enquanto os indivíduos parecem apenas coisas de uma dinâmica que lhes é alheia.

Desse modo, quando pensamos no modo de produção capitalista, podemos dizer que a alienação implica uma dinâmica em que a coletividade perde controle sobre o processo de tecimento das relações sociais, pois os

⁷ “Nos últimos anos as edições da obra de Marx no Brasil têm apresentado uma novidade na tradução de dois conceitos-chaves da sua produção teórica, ou seja, tem traduzido *Entäuserung* por alienação e *Entfremdung* por estranhamento. No que se refere à tradução desses conceitos, é preciso sinalizar que já é um grande avanço estabelecer a distinção entre *Entäuserung* e *Entfremdung*, já que alguns anos atrás as traduções não estabeleciam a distinção entre estes conceitos e os traduziam simplesmente por alienação. Todavia, compreendemos que esta tradução não é mais adequada, já que traz confusão no que já estava consolidada, isto é, ao traduzir *Entäuserung* por alienação, deveríamos compreender a alienação não como algo negativo, como desumanização, mas como algo inerente à atividade objetiva dos homens em que eles externam suas potencias em contato com o mundo e com os outros homens. Já por *Entfremdung* deveríamos compreender a atividade humana em sua negatividade, como algo que se descola dos indivíduos e se volta contra eles. Desse modo, compreendemos ser mais adequado traduzir *Entäuserung* por exteriorização e *Entfremdung* por alienação ou estranhamento, pois como diz Meszáros, “quando a ênfase recai sobre a exteriorização ou objetivação, Marx usa o termo *Entäuserung* [...], ao passo que *Entfremdung* é usada quando há a intenção do autor é ressaltar o fato de que o Homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito” (MESZÁROS, 2006, p.19-20). Portanto, toda vez que utilizamos o termo alienação e estranhamento estaremos nos remetendo a *Entfremdung* e quando utilizamos exteriorização nos remetendo a *Entäuserung* (LIMA, 2016, p. 14).

indivíduos não estão diretamente articulados como totalidade social e humana, uma vez que toda e qualquer inserção “bem-sucedida” na totalidade social deve, necessariamente, passar pela “correta interação” com determinadas formas de aparição fenomênica dessa totalidade (mercadoria, dinheiro, juro), fazendo com que as formas de aparição fenomênica das relações sociais capitalistas pareçam ter vida própria, já que parece não haver qualquer possibilidade de controle social sobre elas, enquanto os indivíduos parecem meras peças de um jogo que lhes é alheio.

Como é perceptível, não é possível separar, de forma absoluta, as ideias de alienação, fetichismo e coisificação, pois elas se remetem ao mesmo objeto, à totalidade social, porém, sob diferentes perspectivas. Fazer essa ressalva ajuda a entender por que as abordagens da alienação⁸ e da coisificação estão sempre presentes no estudo sobre o fetichismo.

Dito de forma direta, o fetichismo implica o processo da personificação das coisas e de coisificação das pessoas. Observado esse fenômeno a partir da perspectiva do modo de produção capitalista, é preciso sinalizar que ele promove o apagamento das relações sociais imbricadas na produção, circulação e consumo da riqueza social. Junto a esse entendimento, é fundamental dizer que o caráter fetichista das relações sociais capitalistas não

⁸ É de conhecimento comum que, desde a publicação da obra juvenil de Marx intitulada *Manuscritos de 1844*, vem se estabelecendo um intenso debate na tradição marxista no que se refere a um significado da teoria da alienação no escopo da obra marxiana. Em geral, pode-se indicar três distintas abordagens: uma aposta na abordagem do jovem Marx, filósofo humanista, revolucionário e crítico da alienação, contrapondo-se ao denominado Marx da maturidade, economista positivista e doutrinário; outra abordagem que resgata o velho Marx, como um cientista, crítico da economia política, como um autor que no percurso de sua obra foi se desligando da filosofia, compreendida como mera especulação idealista, para se aprofundar nos estudos econômicos. Temos, neste caso, uma tematização que se distancia do jovem Marx, que, apesar de sua crítica contundente à alienação capitalista, não havia formulado os alicerces teóricos e metodológicos para explicitar as escrituras do sistema do capital. E, finalmente, a abordagem à qual esta pesquisa está vinculada, isto é, a de que é adequado entender a obra marxiana como um pensamento em processo, que possui continuidades e descontinuidades, que se opõe ao possível corte teórico/epistemológico entre o jovem e o velho Marx, negando a oposição entre a teoria da alienação e a crítica da economia política, e mais, que entende que, apesar de as categorias econômicas e filosóficas não terem o mesmo estatuto teórico, possuem uma relação inexorável na abordagem marxiana. Para maiores esclarecimentos sobre a teoria da alienação desenvolvida pelo jovem Marx e sua relação com a crítica da economia política madura explicitada em *O Capital* e o caráter fetichista a ela subjacente, conferir nossa dissertação de mestrado “A relação entre os conceitos de alienação e fetichismo da mercadoria no pensamento de Karl Marx”:

<https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2085/1/Gerson%20L%20Padilha%20de%20Lima.pdf>

são meras representações falsas produzidas pela mente humana, pois dizem respeito a um conjunto de práticas reais que constituem a sociedade burguesa, as quais estão diretamente conectadas à forma de as pessoas existirem no mundo do capital, de intercambiarem, de produzirem sua subjetividade, seu modo de pensar, de agir, de sentir e de desejar aquilo que lhes acontece, sendo possível, inclusive, problematizar algumas concepções e desejos reprimidos, instrumentalizados pelo capital, a fim de justificar e retroalimentar sua lógica de acumulação intensiva e extensiva.

Para o entendimento do fenômeno do fetichismo, a ideia de *fantasia real* é tão marcante que torna possível pensá-lo em analogia com os casos de esquizofrenia. Por mais que o esquizofrênico fantasie a realidade, esta repercute como real para a sua vida. Assim é a experiência fetichista: a suposta vida própria das mercadorias ecoa como algo real para os indivíduos, pois é a forma de manifestação das práticas alienadas do mundo real. Com isso, o fetichismo se põe como uma *ilusão concreta*, que determina, em grande medida, os diferentes modos de vida existentes. Ou, conforme indicamos acima, ele é uma aparência enganadora necessária à legitimação e reprodução da sociedade capitalista.

Nessa perspectiva, o fetichismo pode ser pensado como a consciência invertida do mundo invertido, o reflexo distorcido das contradições desumanas em que o ser humano se encontra na sociedade capitalista. A forma fetichista/invertida de conceber a realidade implica uma condição de naturalização, autonomização, portanto, de ilusão necessária à justificação e legitimação do *status quo*. Por isso, para superar essas contradições, faz-se necessário inverter essa inversão e, por meio da práxis revolucionária, superar as concepções e relações sociais fetichizadas.

Desse modo, a crítica ao caráter fetichista/religioso do mundo do capital se põe como o pressuposto de toda a crítica. Ao criticar o fetichismo, opera-se uma crítica não apenas à consciência invertida da realidade, mas também à totalidade das contradições na qual as ideias têm origem, fundamentam-se e são fonte de legitimação natural/religiosa do mundo.

Feitas essas considerações, percebe-se que, quando se capta a ideia geral do fetichismo, grosso modo, da personificação das coisas e da reificação das pessoas, notamos também que ela aparece em distintos momentos, na obra de Marx, como um pressuposto presente em toda a dinâmica reprodutiva da sociedade capitalista. Para tanto, é preciso não se ater a um nominalismo ingênuo que só consegue perceber o conceito operando quando ele aparece na palavra fetiche e seus derivados, uma vez que o mais relevante é captar o engendramento das relações envolvidas no conceito e sua operacionalização. Ou seja, é preciso estar conscientemente afastado de uma abordagem nominalista⁹, pois ela não é capaz de propiciar uma leitura de Marx que nos permita captar seu intuito para escrever expondo a lógica imanente da sociedade capitalista e como esse intuito se manifestou de vários modos em diversos momentos de sua obra.

Na próxima seção deste capítulo, vamos explicitar alguns momentos em que a ideia de fetichismo aparece nos textos de Marx, mesmo em momentos em que a palavra não aparece. Não se quer, com isso, fazer uma reconstituição cronológica da teoria do fetichismo na obra dele, mas apenas mostrar o contexto em que seu sentido aparece, de modo a tornar plausível nossa hipótese de que a teoria do fetichismo marca toda a argumentação de Marx, porque o resgate do humano na coisa sempre esteve presente em seu horizonte, sendo apenas enriquecidas, teoricamente, as condições desse resgate.

Portanto, veremos os percursos da noção de fetichismo e como, pouco a pouco, ela passou a ser uma categoria teórica imprescindível para a compreensão adequada e crítica da sociedade capitalista na teoria de Karl Marx.

1.2. A ideia de fetichismo na produção teórica de Marx

⁹ A limitação da abordagem nominalista se manifesta em todos os que só conseguem perceber a presença da ideia do fetichismo em alguns pontos muito específicos de Marx, em especial na obra *O capital*, no capítulo 1 do livro I, na seção sobre o fetichismo da mercadoria, e no capítulo 24 do livro III, na discussão sobre o capital portador de juros.

Após o resgate de muitos dos seus cadernos de extratos, artigos de jornais, cartas, esboços e manuscritos em distintos graus de acabamento, a produção teórica de Marx tornou-se tão vasta que é pouco provável que alguém consiga abarcá-la integralmente. Mesmo assim, devido à grande quantidade de estudos sobre sua vida e obra, é possível abordá-la partindo de três grandes recortes temporais: 1º) 1843-1849 – período que se abre com uma crítica aos limites da filosofia hegeliana do Estado e se encerra com a primeira tentativa de expor “as *relações econômicas* que constituem os fundamentos materiais das lutas de classes” (MARX, 2010, p. 531)¹⁰; 2º) 1850-1856 – primeira fase do exílio na Inglaterra, momento em que tem acesso à biblioteca do Museu Britânico e recomeça do início seus estudos de economia política¹¹; e 3º) 1857-1875 – segunda fase do exílio na Inglaterra, época em que sistematiza e desenvolve sua crítica da economia política.

Desses momentos da obra de Marx, como é sabido, a teoria do fetichismo ganhou musculatura, com clara exposição do termo e seus derivados, em *O capital*. Mesmo assim, não é correto dizer que o termo não tenha aparecido antes nos escritos de Marx: o que acontece é que, nas poucas vezes em que ele apareceu, nem sempre foi acompanhado de uma profundidade disposta a expô-lo¹². Além disso, é claramente perceptível que a ideia de fetichismo, mesmo quando desacompanhada do termo, atravessa suas argumentações nas mais distintas áreas de seu interesse.

Ditas essas questões previamente, abordaremos a obra de Marx buscando entender como a ideia de fetichismo e sua crítica estrutura seu

¹⁰ Isso apenas do ponto de vista teórico, porque, na prática, esse período se encerra com a derrota das revoluções de 1848-1849, sua fuga da Alemanha e posterior expulsão da França.

¹¹ “A publicação da *Nova Gazeta Renana*, em 1848-1849, e os acontecimentos políticos posteriores interromperam meus estudos econômicos, os quais só pode recomeçar em Londres, em 1850. A prodigiosa quantidade de materiais para a história da economia política acumulada no *Britisch Museum*, a situação tão favorável que oferece Londres para a observação da sociedade burguesa e, por fim, o novo estágio de desenvolvimento em que esta parecia entrar com a descoberta do ouro na Califórnia e na Austrália, decidiram-me a começar tudo de novo e a submeter a exame crítico os novos materiais” (MARX, 2008, p. 50).

¹² Buscando exemplificar o que foi dito, em pelo menos sete momentos da obra de Marx, sejam em texto publicados ou não, o termo fetiche e/ou seus derivados aparecem antes d’*O Capital* sem uma clara operacionalização do conceito. Isso é possível verificar em *Debates sobre a Liberdade de Imprensa e Comunicação* (1842), em *O Editorial nº 179 da “Gazeta de Colônia”* (1842), em *Debates sobre a Lei referente ao Furto de Madeira* (1842), em *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844), em *Cadernos de Paris* (1844), em *Manuscritos Econômico Filosóficos* (1844), em *Luis Napoleão e Fould* (1850) e em *Grundrisse* (1857-58).

processo formativo a partir da noção de *inversão mística* – a qual tem seu poder sustentado no comportar-se coletivo dos indivíduos, e não meramente em uma “ideia falsa” da realidade, fazendo com que essa inversão ponha-se como uma *fantasia real* – até chegarmos às instigantes reflexões de Marx acerca da inseparabilidade entre o fenômeno do fetichismo e a produção de mercadorias, o que leva a discussão do fetichismo ao conjunto das relações capitalistas, pois ele diz respeito à categoria que sustenta todas as demais, tendo, assim, um papel que não pode ser subestimado na crítica social.

Para desenvolvermos tal abordagem, buscaremos nos ater aos 1º e 3º momentos da produção teórica de Marx, pois são os que nos permitem vislumbrar adequadamente sua obra, haja vista que o 2º foi marcado pela sua reclusão no Museu Britânico e a atividade jornalística. Tendo esse recorte em mente, a fim de refletir sobre a questão do fetichismo na obra de Marx, parece adequado tratar a forma como desenvolveu sua crítica teórica ao longo da década de 1840 e como, após anos de estudo, buscou sistematizar e fazer uma crítica da economia política, estando essa completamente vinculada à exposição do caráter fetichista das relações capitalistas. Cabe destacar que, por motivo de divisão expositiva, trataremos juntamente o 1º momento e o início do 3º, pois é mais apropriado expor separadamente as formulações de Marx n’*O Capital*, como faremos no segundo capítulo, já que isso permite maior profundidade reflexiva.

1.2.1. A subjetivação mística do Estado e os limites da emancipação política

Feitos os esclarecimentos acima, começaremos nossa abordagem pelo manuscrito inconcluso de Kreuznach, intitulado *Crítica da filosofia do direito de Hegel*¹³ (1843), que se notabilizou como a primeira tentativa de Marx explicitar

¹³ Como afirmaria Marx em o prefácio de seu escrito intitulado *Para a Crítica da Economia Política*, de 1859: “O primeiro trabalho que empreendi para resolver as dúvidas que me assaltavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do direito de Hegel*, trabalho cuja introdução apareceu nos Anais Franco alemães publicado em Paris em 1844. Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em sua totalidade, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século XVIII, compreendia sobre o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a

o caráter abstrato da filosofia hegeliana do Estado, que presumia uma misteriosa inversão, pois esse não era investigado a partir das formas de produção e reprodução da vida material, mas como uma esfera absolutamente autônoma, derivada da simples maturação do espírito humano, de modo a fazer com que os mecanismos da ordem estatal fossem postos como sujeitos da vida política, enquanto os indivíduos concretos eram postos como meros joguetes desta.

Sustentamos que esse gesto teórico de Marx implica uma postura antifetichista, embora ainda não a denomine assim, pois promove a crítica à inversão mística entre sujeito e objeto¹⁴. Para realizar sua crítica à inversão, Marx recorre ao aporte de Feuerbach, que, em sua obra na *A Essência do Cristianismo*, bem como em *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842), falava sobre inversão entre sujeito e predicado na filosofia de Hegel, já que o pensamento era tratado como sendo o ser, o verdadeiro sujeito, enquanto o ser real era mero predicado. Contra tal postura filosófica, Feuerbach dizia que só havia uma verdadeira relação entre o ser e o pensamento, qual seja, “o ser é o sujeito, o pensamento o predicado” (FEUERBACH, s/d, p. 30-31).

A partir desse aporte feuerbachiano, Marx traça sua crítica tentando demonstrar que “a essência das determinações do Estado”, na formulação de Hegel, “não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata”, ressaltando, com isso, que o verdadeiro interesse de Hegel “não é a filosofia do direito, mas a lógica” (MARX, 2006, p. 38). Assim, diferente da posição marxiana, em que o Estado se origina dos pressupostos materiais da vida social, no misticismo lógico de Hegel ele está posto *a priori* no pensamento puro¹⁵. Desse modo, há uma subjetivação mística do Estado,

anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política” (MARX, 2008, p. 46-47).

¹⁴ Ou entre ser e pensamento, ou entre sujeito e predicado, como veremos adiante.

¹⁵ “A Ideia é subjetivada e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade interna e imaginária. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado, elas são os elementos propriamente ativos, mas, na especulação, isso se **inverte**. No entanto, se a Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil,

fazendo com que o desenvolvimento da liberdade esteja metafisicamente associado às suas estruturas e ordenamentos. Contrapondo-se a esse posicionamento, Marx diz:

Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. [...] A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos. A existência dos predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (*υποκειμενον*, sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito (MARX, 2006, p. 44).

Como é possível notar nessa passagem, ainda que não se utilize do termo ou de seus derivados, Marx está tratando com a ideia do fetiche ao abordar a subjetivação mística do Estado, em que esse se autonomiza frente aos sujeitos reais, etc. Tendo como pressuposto o ser humano concreto e suas relações efetivas, Marx pôde fazer a crítica ao caráter fetichista da filosofia política de Hegel, que põe a “substância mística” como um sujeito autodeterminado que engendra o real e serve como legitimação ideológica do Estado moderno.

Poucos meses após a elaboração dos *Manuscritos de Kreuznach* (1843)¹⁶, entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, Marx escreve uma *Introdução* (1844) na qual – embora reconheça que em Hegel repousa a

‘circunstâncias, arbítrios’ etc; convertendo-se em momentos objetivos da Ideia, irreais e com outro significado” (MARX, 2006, p. 30, grifo nosso).

¹⁶ Os *Manuscritos de Kreuznach* possuem extratos de livros e breves formulações de Marx, além, é claro, da conhecida *Crítica da filosofia do direito* de Hegel.

expressão máxima da filosofia alemã do direito e do Estado – continua afirmando e desenvolvendo sua crítica ao caráter especulativo, supostamente autoengendrado do Estado, que faz abstração dos indivíduos reais, ao mesmo tempo em que ratifica sua postura materialista ao tratar dos fenômenos sociais. Nessa perspectiva, escreve:

A crítica da filosofia alemã do direito e do Estado, que com Hegel alcançou sua versão mais consistente, rica e completa, consiste tanto na análise crítica do Estado moderno e da realidade com ele relacionada como na negação decidida de todo o modo de consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais distinta, mais universal, elevada ao status de ciência, é justamente a própria filosofia especulativa do direito. Se a filosofia especulativa do direito só foi possível na Alemanha – esse pensamento extravagante e abstrato do Estado moderno cuja efetividade permanece como um além, mesmo que esse além signifique tão somente o além do Reno – a imagem mental alemã do Estado moderno, que faz abstração do homem efetivo só foi possível, porque e na medida em que o próprio Estado moderno faz abstração do homem efetivo ou satisfaz o homem total de uma maneira puramente imaginária. Em política, os alemães pensaram o que as outras nações fizeram. A Alemanha foi a sua consciência teórica (MARX, 2010, p.15).

Portanto, ao criticar o caráter especulativo/abstrato, supostamente autônomo do Estado hegeliano, Marx está criticando a própria realidade historicamente determinada descrita por Hegel, na qual o ser humano aparece para o ordenamento estatal como se fosse independente de suas condições mundanas efetivas.

Nesse contexto de crítica ao caráter fetichista do Estado, isto é, algo que é produzido de tal forma pelos indivíduos e aparece como se fosse detentor de vida própria, Marx busca sua desmistificação mediante a primazia da história diante da especulação filosófica. Assim, o âmbito em que as categorias emergem deve ser buscado na história real dos humanos, que estabelecem determinadas relações sociais, e não no âmbito solipsista das concepções abstratas do real. Mediante essa análise, constata-se que o Estado e a realidade a ele correspondente não são entes desprendidos das relações sociais e materiais de existência, pois emergem, justamente, da forma como

essas relações estão postas. Assim, para explicitar os traços essenciais do Estado e sua função social, devem ser considerados os fundamentos humanos que o constituem.

Na crítica à filosofia do direito e do Estado de Hegel em analogia à crítica da religião, Marx assim explicita os fundamentos que constituem os complexos sociais:

O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas a aparência de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade [,] o homem não é um ser abstrato, ancorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida* do mundo, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu compêndio enciclopédico, a sua lógica em forma popular o seu *point de honneur* (“ponto de honra”) espiritual, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possuiu realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra *aquele mundo*, cujo *aroma* espiritual é a religião (MARX, 2010, p. 145).

Assim, a explicitação da essencialidade que fundamenta o fenômeno religioso, bem como a crítica da religião em geral, se põe como pressuposto, o modelo de toda crítica: a crítica à política, ao direito, ao Estado. A tal conclusão já havia chegado Feuerbach na sua obra *A Essência do Cristianismo*, publicada em 1841, na Alemanha. Em síntese, para Feuerbach Deus é a objetivação estranhada ou invertida das potencialidades ou qualidades humanas genéricas nele exteriorizadas. Ou seja, todas as características atribuídas a Deus (bondade, amor, justiça, infinitude) não passam de predicados humanos estranhados. Essa contradição estabelecida entre o divino e o humano implica uma oposição ilusória, ou aparente, que recobre a oposição fundamental entre o ser humano e o seu gênero. Dado que o indivíduo não se reconhece nas suas potências genéricas, ele se aliena em Deus. Desse modo, ocorre uma inversão na relação entre sujeito e predicado, pois os indivíduos deixam de verem-se como atores e autores de um

determinado desenvolvimento histórico-cultural e passam a ser meros espectadores dos desígnios divinos¹⁷ (FEUERBACH, 2007).

Após Feuerbach ter explicitado o fundamento humano da religião, ao transformar a teologia em antropologia, Marx dirige suas críticas ao âmbito do Estado onde, como vimos, o ser humano cria a religião, ou ao menos, algo correlato¹⁸.

Assim, na perspectiva que viemos traçando, uma postura antifetichista aponta para a necessidade em que o ser humano não pode compreender a

¹⁷ A fim de ilustrar a forma como Feuerbach explicita a sua crítica a estrutura da alienação religiosa constata-se o que se segue: “O homem transporta primeiramente a sua essência para fora de si antes de encontrá-la dentro de si [...] O homem objetiva-se, mas não reconhece o objeto como sua essência [...] A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: a sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência. A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, i.e., real corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele- - por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana [...] sujeito e predicado distinguem-se apenas como existência e essência [...] A religião é a contemplação da essência do mundo e do homem idêntica à essência do homem. Mas o homem não está acima da sua contemplação essencial, mas é ela que está acima dele; ela o anima, determina e domina [...] Assim endeusavam os romanos e os gregos acidentes como substâncias, virtudes, estados de espírito, afeições, como se fossem seres autônomos. O homem, em especial o religioso, é a medida de todas as coisas, é a medida da realidade [...] A religião nada sabe de antropomorfismos: os antropomorfismos não são para ela antropomorfismos. A essência da religião é exatamente que para ela essas qualidades expressam a essência de Deus [...] Para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada [...] O homem tem sua essência em Deus, como poderia então tê-la em si e para si... [...] Tudo o que o homem se priva, que ele dispensa em si mesmo, só goza ele em Deus numa intensidade incomparavelmente maior e mais rica [...] O homem - e este é o segredo da religião - objetiva e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; ele pensa, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser. Assim também é aqui. O homem é um objeto de Deus” (FEUERBACH, 2013. p. 45-59).

¹⁸ Assim percebemos que Marx utiliza-se da estrutura da crítica à alienação religiosa elaborada por Feuerbach para que, de forma análoga, pudesse analisar a forma de ser fetichizada da sociedade moderna, na qual a religião funciona apenas como a “sua lógica em forma popular” ou mesmo a “auréola” concernentes às condições sociais, políticas e ideológicas de sua estrutura e organização fetichizada. Assim como Feuerbach transformou a crítica da teologia em antropologia, dizendo que Deus é objetivação estranhada/invertida dos predicados humanos genéricos, Marx estendeu sua crítica à contradição fetichista entre o homem abstrato e o ser humano real, pois entendeu que o reflexo invertido da totalidade das condições reais advém do próprio mundo invertido, no qual os seres humanos se encontram em condição miserável/inumana. Neste contexto de fetichização da vida real, a religião expressa o protesto, a contestação indireta em relação às condições de subordinação, de humilhação, de miséria e de sofrimento ao qual os indivíduos estão cotidianamente submetidos. Todavia, a religião age como uma espécie de “ópio do povo” quando não favorece a tomada de consciência das contradições mundanas que visa a transformação prática dos grilhões radicais do mundo vigente. Assim, a religião se transforma em uma mistificação, uma ilusão necessária para o ser humano suportar a desumanização, a exploração imposta pelo capital, transferindo as aspirações de felicidade para o mundo fantasmagórico, do além, servindo assim como base de legitimação ideológica da lógica burguesa.

realidade que o cerca a partir de concepções fantásticas, imaginárias, onde apenas verdadeiramente pode perceber um reflexo invertido de si mesmo. De igual modo, o homem não é um ser atomizado, isolado, mas um complexo de condições que cria, que vive em meio a produções históricas, como determinadas organizações sociais, o Estado – que assim como o céu aparece como manifestação fantástica, “um mundo invertido” –, que seria o predicado, aparece como o sujeito, criando assim uma ilusão, uma inversão na consciência dos homens, os quais não se põem como os sujeitos reais, os demiurgos de sua própria história¹⁹.

Tendo essa perspectiva em mente, Marx aponta para os potenciais emancipatórios que estão bloqueados nos limites do Estado de direito, vislumbrando um horizonte de radical transformação dos complexos sociais vigentes. Desse modo, Marx concebe a ideia de revolução social como a possibilidade concreta de efetivação da liberdade do povo (idealizada de forma fetichizada pela filosofia hegeliana) no seio da sociedade. Assim, o ato prático da revolução social tem como pressuposto a crítica radical ao caráter fetichista do aparecer enganador da sociedade moderna e a ação humana transformadora que leve à superação da ordem social estabelecida²⁰.

¹⁹ Na esteira desta crítica ao caráter fetichista da filosofia hegeliana, enquanto “consciência teórica” do Estado moderno, que abstrai do homem efetivo, Marx formula emblematicamente sua postura crítica materialista, que tem como pressuposto o ser humano sensível: “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação positiva da religião. A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*, portanto, com o *imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. Relações que não podem ser mais bem retratadas do que pela exclamação de um francês acerca de um projeto de imposto sobre cães: “Pobres cães! Querem vos tratar como homens!” (MARX, 2010, p.151-152).

²⁰ O ato prático da revolução social tem como pressuposto a superação da ordem social estabelecida e dos complexos de alienação vigentes, o que leva, necessariamente, ao direto enfrentamento contra o sistema da propriedade privada e seus modos de legitimação. Esta tarefa de cunho material e espiritual cabe à classe que está no fundamento da produção dos bens materiais – os quais o sistema da propriedade privada organiza uma determinada administração em seus modos de distribuição, circulação e consumo –, ou seja, o proletariado. Assim, a caracterização do proletariado como a classe que poderá impulsionar a ruptura com a ordem vigente, possibilitando uma real emancipação humana, é feita por Marx nos termos que seguem: Nesse momento de sua trajetória formativa Marx caracteriza o proletariado da seguinte maneira: “[...] na formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a

Em *Para a Questão Judaica* (1844), em sintonia com as obras anteriores, a ideia operante do fetichismo aparece vinculada à temática da política, com uma clara crítica aos limites da emancipação política e um apontamento para a emancipação humana. Assim, fiel à postura crítica ao caráter fetichista dos fenômenos sociais, ou seja, ao aparecer enganador que constitui a forma mistificada de os seres humanos perceberem o mundo, o que corresponde a uma forma determinada de eles interagirem na realidade, Marx joga luz sobre o caráter supostamente naturalizado do Estado moderno e dos direitos humanos (liberdade, igualdade, propriedade e segurança), para demonstrar que esses direitos não se efetivam como universalidade concreta, pois são apenas abstrações jurídicas que, na prática, se põem como privilégio de alguns.

Portanto, da mesma maneira que em Feuerbach, em que Deus ou o fenômeno da religião (tomada enquanto crítica à teologia) se põem como a manifestação mistificada/invertida das qualidades concernentes ao gênero humano, em contraposição à vida de cada pessoa, para Marx, o Estado e seus pressupostos fetichistas aparecem como a expressão fantasiosa/ilusória da vida comunitária de cada um em oposição à vida privada e às instâncias sociais corporativas, radicadas no âmbito da sociedade capitalista²¹. Contudo, diferentemente de Feuerbach, para quem o fenômeno do fetichismo ocorre apenas no âmbito da consciência, em Marx ele ocorre em conformidade com determinados tipos de relações sociais e materiais da sociedade civil. Assim, o Estado, revestido de um suposto poder natural de vida própria, eleva abstratamente a participação dos integrantes do povo junto à soberania popular, supostamente independente de qualquer privilégio relativo à

dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado” (MARX, 2010, p. 156).

²¹ “O Estado político comporta-se precisamente para com a sociedade civil de um modo tão espiritualista como o Céu para com a Terra” (MARX, 2009a, p. 51).

consanguinidade, nascimento, ocupação, cultura e posição social que determine a sua existência na sociedade. Todavia, sinaliza Marx, “o Estado deixa *atuar* a propriedade privada, a cultura, a ocupação, à maneira *delas* (i. e., como propriedade privada, cultura, ocupação) e fazer valer a sua essência *particular*” (MARX, 2009c, p. 50).

Como é possível notar no posicionamento de Marx, o Estado, distante de suprimir essas diferenças, tem sua razão de ser alicerçada nesses elementos reais. Somente em contraposição à abolição real dessas diferenças, dessas desigualdades que constituem a sociedade civil burguesa, o Estado assegura, de forma fictícia, o exercício de seus princípios universais. Desse modo, ele não possui um conteúdo em si mesmo, pois somente expressa as contradições, os conflitos radicados no seio da sociedade civil, revestidos de uma forma universal/vazia/abstrata, sustentados em sua organização de estrutura burocrática, jurídica e política.

Além disso, Marx ressalta que, nos locais em que se constata o pleno desenvolvimento do Estado político, como os Estados Unidos, a França e a Inglaterra da época, o indivíduo leva, no âmbito do pensamento e na ação efetiva, uma vida duplicada: uma celestial, no Estado (esfera da realização dos anseios supostamente mais elevados e sagrados da vida humana), e outra terrena, na sociedade civil (âmbito do pecado, da corrupção e do aviltamento da vida humana). Desse modo, a democracia política realiza, no mundo secular, o princípio humano do cristianismo, porque eleva a condição estranhada do homem sensível à condição de cidadão ou ser supremo no Estado, no qual “é membro imaginário de uma soberania imaginária” (MARX, 2009c, p. 51).

Seguindo essa perspectiva de duplicidade da vida humana, a qual se configura num quadro de esquizofrenia social, Marx assevera que:

a contradição em que o homem religioso se encontra com o homem político é a mesma contradição em que o *bourgeois* [se encontra] com o *citoyen*, em que o homem da sociedade civil se encontra com a sua pele de leão política (MARX, 2009c, p. 52).

Ou seja, a contradição/inversão subsistente entre a universalidade abstrata do Estado e as particularidades efetivas da comunidade humana é reduzida ao conflito efetivo entre o Estado e a sociedade civil. O Estado político tem o seu estabelecimento embasado nos pressupostos materiais produzidos e retroalimentados pela práxis humana cotidiana. Ele se estabelece como a realização estranhada/externa dos anseios da vida genérica das pessoas. Por seu turno, a sociedade civil, que serve de base para a existência do Estado, põe-se como a esfera que notadamente é marcada pelo atomismo social, pelo trabalho alienado e pela busca dos interesses corporativos e privados dos indivíduos que tomam a natureza, a comunidade e a si mesmos como meio para a busca do dinheiro, o “Deus secular”. Esse é o cenário descrito por Hobbes, cujo estado de natureza é visto como a guerra de todos contra todos, caracterizado por um tecido social que corrompe e esvazia os laços genéricos, legitimados pelo sistema de direito que, paradoxalmente, diz zelar pela justiça social. Dessa maneira, percebe-se que, por um lado, tem-se a dimensão do Estado, na qual os indivíduos levam uma vida genérica/comunitária de maneira ilusória, artificial, e, por outro lado, tem-se a dimensão da sociedade civil, na qual os indivíduos levam uma vida solitária/atomizada e privada.

A partir das implicações da contradição moderna entre os âmbitos das vidas política e privada, foram elaborados os historicamente chamados direitos humanos, classificados em direitos do cidadão e do homem, respectivamente. Os direitos humanos – liberdade, igualdade, propriedade e segurança –, mesmo sendo aspirações humanas legítimas, são universais apenas pela forma fetichista, supostamente autônoma, com que se estabelecem no poder do Estado, pois seu conteúdo é reduzido ao caráter particular, que concerne aos interesses corporativos no campo privado da sociedade civil. Assim, a liberdade se configura como o direito – outorgado pela lei ao indivíduo – de fazer tudo aquilo que não interfere no direito de outrem, assim como as estacas que demarcam a fronteira entre duas propriedades privadas. A aplicação burguesa do direito humano da liberdade implica a livre iniciativa do indivíduo egoísta em ter e fruir livremente da propriedade privada seguindo os ditames de sua vontade. Já a igualdade, em seu sentido comum, é sinônimo do conceito de liberdade acima referido, pelo qual cada indivíduo é concebido

como uma mônada isolada circunscrita ao seu próprio eixo, sobre a qual a lei se aplica de forma igual, seja para punir ou para proteger. Por fim, a segurança é o conceito absoluto da sociedade burguesa, pelo qual é utilizada a força policial a fim de zelar, supostamente, pela preservação da pessoa, dos seus direitos e, sobretudo, da sua propriedade, enfim, de manutenção da legitimação da ordem fetichista inerente à sociedade do capital.

Desse modo, observamos operar nos direitos humanos a mesma contradição presente entre o Estado e a sociedade civil, como analisado acima, a saber: a contradição entre a universalidade abstrata da vida genérica, da dimensão comunitária do homem, e o conteúdo privado de sua realidade efetiva. Assim, a emancipação política, ratificada pelo Estado moderno, que assegura a garantia dos direitos humanos, afirma, por um lado, a universalidade abstrata da cidadania e da democracia política e, paralelamente, estabelece as garantias para a permanência das iniciativas egoístas da sociedade civil. Ao fazer a sua análise crítica à *Declaração dos Direitos do Homem*, de 1793, Marx ressalta que o Estado

declara o *citoyen* servidor do *homme* egoísta; [que] degrada a esfera em que ele se comporta como ser genérico à esfera em que ele se comporta como ser particular; [que], finalmente, não [é] o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* [que] é tomado por homem *verdadeiro* e *propriamente dito* (MARX, 2009c, p. 66).

Seguindo uma postura crítica e utópica de denúncia e anúncio dos potenciais de libertação dos seres humanos a fim de superar essa configuração social, fundada em pressupostos fetichistas, Marx, assim como em suas obras anteriores (no entanto, com novos elementos), propõe a emancipação humana como um contraponto aos limites da emancipação política. Nesse sentido, constata que a emancipação política significou um avanço da sociedade moderna em comparação ao antigo regime – o feudalismo –, fundado em privilégios, práticas e procedimentos arbitrários. Mediante a emancipação política, os indivíduos conquistaram, via práxis social, alguns direitos, como a liberdade de expressão, de pensamento e de culto religioso, bem como o

direito ao voto. Contudo, ela é uma emancipação parcial, pois não atingiu a radicalidade pertencente ao conteúdo substantivo da emancipação humana. Marx desenvolve sua fundamentação a partir do conceito de ser genérico, cuja matriz teórica reside em Feuerbach. O ser genérico é um critério ou medida padrão que intenciona equalizar, no âmbito da emancipação humana, a contradição do homem moderno: por um lado, a dimensão pública do cidadão do Estado e, por outro lado, a vida concreta alienada da sociedade civil. Assim, a possibilidade da emancipação humana surge na medida em que o ser humano recupera, em sua atividade sensível, no trabalho, em sua vida coletiva e social, as potencialidades sociais e políticas usurpadas pelo poder fetichista do Estado moderno.

Notemos que Marx, apesar de sua crítica contundente ao Estado moderno, erigido sobre pressupostos fetichistas, ainda assim, coerente com a perspectiva feuerbachiana – segundo a qual não se trata de abandonar os predicados humanos de Deus, mas apenas o falso sujeito ao qual são equivocadamente atribuídos –, também não abandona a substância política humana projetada no Estado moderno. E é por isso que, para poder ir para além da emancipação política, Marx sugere a emancipação humana, na qual as forças humanas, entes projetados no Estado, possam ser vivenciadas de forma efetiva na vida empírica dos indivíduos sociais. Daí ele assim advertir:

Só quando o homem individual retorna em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou as suas *forces propres* [*forças próprias*] como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – [é] só então [que] está consumada a emancipação humana (MARX, 2009c, p. 71-72).

Como é possível perceber na elaboração de Marx, as potências humanas e suas aspirações legítimas encontram-se bloqueadas numa estrutura fetichista que, enquanto “revestimento político” de uma realidade injusta, serve, igualmente, de aparência enganadora/justificadora, impedindo que a liberdade e a igualdade possam ser efetivadas na vida cotidiana. Liberar

as forças próprias do ser humano implica, portanto, a superação do caráter mistificador/fetichista no qual estão aprisionadas.

Na perspectiva de mostrar os limites do Estado político, Marx afirma em seu texto intitulado *Glosas Críticas ao Artigo “O rei da Prússia e a reforma social” por um Prussiano*, que o Estado, quanto mais desenvolvido for politicamente, menos é capaz de apreender em si mesmo a origem dos males sociais. Via de regra o Estado atribui a motivação dos problemas sociais às “leis da natureza, que nenhuma força humana pode comandar, ou na vida privada, que é independente dele, ou na ineficiência da administração que depende dele” (MARX, 2010, p. 590). A análise política é parcial, assim,

Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais (MARX, 2010, p. 62).

A “revolução social com uma alma política” se situa apenas no âmbito da particularidade da política onde se tem a possibilidade “das classes politicamente privadas de influência a superar o seu isolamento do Estado e do poder” (MARX, 2010, p. 76). Por outro lado, a perspectiva da “revolução política com uma alma social” carrega em si o ponto de vista da totalidade, onde o proletariado que encarna o sofrimento universal do ser humano não tem interesses corporativos de classe a defender, pois seus interesses incorporam os anseios comuns da humanidade. Assim, mediante a ocorrência da revolução comunista e a conseqüente instauração do socialismo, este “se desembaraça do seu revestimento político”, superando o aparato burocrático jurídico e político do Estado enquanto tal.

1.2.2. A caminho da desmistificação econômico-filosófica do capitalismo

Depois de Marx ter feito a crítica à subjetivação mística do Estado e à ideia abstrata da emancipação política, ele avança para o terreno da base econômica da sociedade civil e estabelece os fundamentos teóricos e metodológicos para a crítica do fetichismo na sociedade capitalista, tanto do

ponto de vista das relações sociais, quanto das suas formas de expressões teóricas. Assim, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) se estabelecem como a primeira tentativa de Marx esboçar uma crítica que busque expor o caráter classista da economia política e os limites da própria ordem capitalista.

Contudo, é preciso destacar que, nesse momento, ele ainda não tinha um aparato conceitual desenvolvido – uma teoria do valor, o conceito de força de trabalho, de mais-valor, entre outros tantos que começaram a emergir nos *Grundrisse* (1857-1858) e que foram sistematicamente demonstrados n’*O Capital* –, que o capacitasse a explicitar, com clareza, a teoria do fetichismo articulada ao desenvolvimento da crítica ao sistema das categorias da economia política. Apesar disso, convém ressaltar que nos *Manuscritos de 1844* Marx já tinha formulado, *in status nascendi*²², uma nova visão de mundo fundada na ideia de transcendência positiva da auto alienação do trabalho, fazendo com que a temática do fetichismo estivesse muito presente no início do tratamento do sistema do dinheiro²³ e seu mundo invertido, tratamento esse que se desenvolverá enormemente, em especificidade e clareza expositiva, n’*O capital*.

Feitos esses esclarecimentos, cabe observar que Marx dá especial atenção à forma como os indivíduos se relacionam com as mercadorias e o dinheiro, ou seja, à forma como eles interagem com essas coisas e como o mundo aparece ordenado para eles. Desse modo, temas como o trabalho alienado, a dependência coisal, a idolatria, bem como a consciência teórica de legitimação da ordem do capital, são fundamentais para mostrar a plausibilidade operante da ideia do fetichismo na argumentação marxiana, mesmo que o termo fetichismo e os seus derivados não apareçam literalmente.

Para formular seu aporte teórico, mais uma vez Marx recorre a Hegel, que funciona como uma espécie de arranque que, após uma compressão

²² Ao comentar a importância desse trabalho para a obra de Marx, Mészáros diz o seguinte: “o sistema que podemos encontrar nos *Manuscritos econômico-filosóficos* é um sistema *in statu nascendi*. Isso é perceptível, acima de tudo, no fato de que a dimensão ontológica básica da auto-alienação do trabalho não aparece em sua universalidade senão bem no final dessa obra, isto é, na seção sobre o *dinheiro*” (MÉSZÁROS, 2006, p. 94).

²³ Nesse momento de sua formação teórica, Marx ainda não tem uma teoria do capital, mas, de todo modo, muitos dos temas que comporão sua teoria futura estão condensados naquilo que ele chama de “sistema do *dinheiro*” (MARX, 2009a, p. 80).

crítica, o impulsiona para outra dimensão argumentativa. Assim, do mesmo modo como já havia criticado a filosofia hegeliana que, em seu aspecto invertido²⁴, se põe como a consciência teórica que expressa a elaboração da ideia fetichista do Estado, mais uma vez Marx critica Hegel, só que agora é por colocar-se “no ponto de vista dos modernos economistas nacionais” (Marx, 2009a, p. 124), sendo, desse modo, uma expressão teórica do fetichismo operante na sociedade capitalista.

Segundo Marx, embora Hegel explicita as determinações essenciais do trabalho²⁵, concebe a atividade humana na sua forma abstrata/fetichista, ou seja, naturalizando a própria alienação do trabalho²⁶. Isso ocorre também com o pensamento da economia política burguesa que, embora conceba o trabalho

²⁴ Marx faz a crítica ao viés especulativo fetichista da filosofia de Hegel, que promove a inversão entre ser e pensar, matéria e espírito, sujeito e predicado, a partir do aporte crítico feuerbachiano. Feuerbach, diferentemente de outros neo-hegelianos, como Strauss e Bruno Bauer, teria sido o único a ter um trato sério e crítico em relação à filosofia hegeliana, o qual pode ser condensado nas seguintes formulações: “1) A prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana; 2) A fundação do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a ‘do homem com o homem’, como princípio fundamental da teoria; 3) Na medida em que ele confronta à negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio” (MARX, 2009a, p. 117-118). Segundo Marx, Feuerbach explicitou o ponto de partida, o fundamento positivo-sensível do conhecimento ao analisar a dialética hegeliana. Para Feuerbach, Hegel começou as formulações teóricas da filosofia com o estranhamento da substância, do universal abstrato, do infinito, fixo e absoluto, isto é, com aquilo que é conhecido popularmente como religião ou teologia. Num segundo movimento, elimina o infinito pondo o real, o finito, o particular, que implica o restabelecimento da filosofia em função da superação da religião e/ou da teologia. Num terceiro momento (negação da negação), ele supera novamente o positivo, o real, restabelecendo o infinito, a abstração do real, repondo, assim, a religião e a teologia. Desse modo, Marx, de posse do instrumental teórico metodológico de Feuerbach, mostrou que a dialética hegeliana não capta o movimento concreto e sensível do homem e do movimento histórico. Assim, apresentando uma síntese aprofundada de suas críticas precedentes à filosofia hegeliana, Marx considera que, no movimento fetichizado/invertido do espírito, a lógica é o elemento que determina seu movimento.

²⁵ “A grandeza da ‘*Fenomenologia*’ hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a auto produção do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäusserung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado do seu próprio trabalho” (MARX, 2009a, p. 123).

²⁶ “Ele [Hegel] apreende o *trabalho* como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si* (*Fürsichwerden*) do *homem* no interior da *exteriorização* ou como homem *exteriorizado*. O trabalho que Hegel unicamente concebe e reconhece é o *abstratamente espiritual*” (MARX, 2009a, p. 124).

como o fundamento da riqueza, não promove a distinção entre a alienação e objetivação, pois só vê o lado produtivo do trabalho, sua objetivação em produtos, desconsiderando as relações sociais envolvidas no processo de trabalho que fazem com que o mundo dos produtos do trabalho e seus detentores se ponham com uma força negativa, de aviltamento, que atua sobre os produtores/trabalhadores.

Para demonstrar como opera a economia política burguesa, Marx decide seguir seus passos para, a partir daí, sacar consequências encobertas por ela. Assim, diz ele:

Partimos dos pressupostos da economia nacional. Aceitamos a sua linguagem e suas leis. Supusemos a propriedade privada, a separação de trabalho, capital e terra, igualmente do salário, lucro de capital e renda da terra, da mesma forma que a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca, etc. A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza (*Grösse*) da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos, portanto a mais tremenda restauração do monopólio, que no fim a diferença entre o capitalista e o rentista fundiário (*Grundrentner*) desaparece, assim como entre o agricultor e o trabalhador em manufatura, e que, no final das contas, toda a sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores* sem propriedade (MARX, 2009a, p. 79).

Antes de apontarmos os limites da economia política burguesa, é adequado sinalizar que seus teóricos consideram que o fundamento subjetivo do valor, da riqueza, reside no trabalho humano. Todavia, os limites desse campo do saber estão postos em seus próprios objetivos, pois, como diz Engels, a economia política é uma ciência do enriquecimento²⁷, o que faz com seus teóricos tenham sua atenção voltada para a classe dos proprietários dos meios de produção, negligenciando, por completo, o modo como os

²⁷ “A economia política surgiu como consequência natural da expansão do comércio e, com ela, um elaborado sistema de fraudes consentidas, uma completa ciência a favor do enriquecimento substituiu a troca simples, não-científica” (ENGELS, 1979, p. 1).

trabalhadores estão inseridos nas formas de produção²⁸, distribuição e acumulação da riqueza, já que estes são vistos como simples “custos de produção”. Desse modo, os teóricos da economia política acabam naturalizando as relações entre capital e trabalho.

Sobre essa naturalização, é interessante observar que, do ponto de vista da batalha das ideias, ela tende a levar as pessoas a aceitarem as “inevitáveis” consequências nefastas impostas pelo capital, fato que se assemelha ao universo religioso, no qual a verdade só é atingida mediante a adesão de determinados dogmas pressupostos para a compreensão da realidade.

Apontados os limites da economia política e de suas leis supostamente naturais, nas quais os indivíduos estão completamente à mercê de um conjunto de ordenamentos sociais que lhes escapam a toda possibilidade de controle e ainda os avilta, Marx se propõe a explicitar criticamente “a interconexão essencial entre [...] todo este estranhamento (*Entfremdung*) com o sistema do dinheiro” (MARX, 2009a, p. 80).

Na trilha do que vimos traçando, o caráter fetichista da produção do mundo das mercadorias advém da relação do trabalho alienado com a propriedade privada. Assim, essa relação se coloca como o fundamento da crítica às categorias da economia política. Em geral, o trabalho é a atividade vital produtiva que intermedeia a relação do homem com a natureza, pela qual o homem cria os meios de produção e subsistência, exercitando as suas faculdades físicas e espirituais. No entanto, o trabalho subsumido ao modo de produção capitalista se coloca como o fundamento da produção fetichizada do mundo da mercadoria. Isso porque o fetichismo é tanto uma ilusão do indivíduo no processo de apreensão do mundo, envolvendo uma naturalização das relações sociais associada à crença de que determinados objetos têm poderes por si mesmos (como o dinheiro, por exemplo, Deus secular), quanto um conjunto de práticas cotidianas que reforçam a apreensão invertida do mundo invertido (como a busca incessante por dinheiro, pois a sua falta acarreta negativas consequências objetivas).

²⁸ A única atenção dada às formas de produção é a que diz respeito à organização laboral que permita maior produtividade em termos de extração de mais-valia.

Nesse processo de alienação, que envolve a própria inversão da realidade, o trabalhador, ao não se reconhecer no produto de seu próprio trabalho, em sua objetivação, passa a se relacionar com esse produto como se ele tivesse uma vida própria, um poder autônomo e que, portanto, seria independente de sua criação. Desse modo, o trabalhador se vê dominado por sua própria criação. Assim como na religião, em que o objeto cultuado submete o cultuador a seu poder, na produção dos produtos (das mercadorias e do dinheiro) a criatura volta-se contra seu criador, escravizando, subjugando e dominando os trabalhadores. Em analogia à crítica feuerbachiana da religião, Marx se pronuncia, no que se refere à alienação prática dos trabalhadores, do seguinte modo:

Na determinação de que o trabalhador se relaciona como *produto do seu* trabalho como [com] um objeto *estranho* estão todas estas consequências. Com efeito, segundo este pressuposto, está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*), que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto do seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele é. A *exteriorização* (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (*äussern*), mas, bem além disso [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, 2009a, p. 81).

Dado que o trabalhador, em sua práxis social, está alienado do produto do seu trabalho, está alienado, por conseguinte, do processo do trabalho, no qual sua atividade não lhe traz satisfação em si mesma, mas apenas como uma possibilidade abstrata: a necessidade de vendê-la a outrem para garantir sua sobrevivência. Assim como Marx mostrou que a alienação do ser humano para com o objeto possui um sentido mais profundo que uma simples

subjetivação na interação com a natureza externa ao homem (pois se aliena em relação à exteriorização física e espiritual de sua natureza subjetiva), também o processo produtivo implica uma alienação da atividade, fato que passa ao largo longo da análise feita pelos economistas clássicos, que naturalizam o mundo de trabalho alienado na sociedade burguesa. Esse processo complexo de alienação tem como consequência que “não basta distribuir os produtos do trabalho alienado, pois é o próprio processo de trabalho enquanto processo ativo de alienação que precisa ser superado” (SCHÜTZ, 2008, p. 3). Isso porque o trabalho não é voluntário, não traz satisfação ao trabalhador, é imposto por outro; na atividade, o trabalhador se depaupera física e espiritualmente, pois ele não decide sobre a finalidade e a forma de proceder, dado que algo lhe é imposto de fora.

Nesse contexto de discussão, constata-se que, assim como no duplicado mundo cristão, a vida sensível, prática, se encontra dividida/duplicada, pois, na sociedade capitalista, a atividade do trabalhador não pertence a si. Como diz Marx:

Assim como na religião, a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (MARX, 2009a, p.44).

Nesse processo de alienação, no qual o fetichismo emerge na relação que os indivíduos estabelecem entre si e com a objetualidade por eles criada, Marx critica o caráter infeliz, desefetivador e empobrecedor do ser humano no processo de trabalho. Além disso, nos *Manuscritos de 1844*, no capítulo sobre “O dinheiro”, Marx ressalta muitos traços do poder místico, inversional, do dinheiro, uma vez que ele funciona como um Deus encarnado, detentor de propriedades sagradas. Dito de outro modo, Marx ressalta os traços do fetichismo do dinheiro, pois, na medida em que o ser humano adora o dinheiro, em que o vê e age como se ele tivesse poderes em si mesmo – haja vista que as formas como se estabelecem as relações com ele podem afetar diretamente a subjetividade humana, seja por sua posse ou pela sua falta, sendo impossível

ser-lhe indiferente –, ocorre uma inversão prática entre sujeito e objeto e os papéis se trocam, com o dinheiro assumindo feições e poderes humanos e com os indivíduos sendo postos na forma da passividade coisal.

Ao buscar retratar o caráter inversional das relações sociais coaguladas no dinheiro, o qual tem o poder de transformar tudo em seu contrário, Marx diz o seguinte:

Sou *feio*, mas posso comprar para mim a *mais bela* mulher. Portanto, não sou *feio*, pois o efeito da *fealdade*, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro. Eu sou – segundo minha individualidade – *coxo*, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; não sou, portanto, *coxo*; sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom também o seu possuidor, o dinheiro se isenta do trabalho de ser desonesto. Sou, portanto, presumido honesto; sou *tedioso*, mas se o dinheiro é o *espírito real* de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser tedioso? Além disso, ele pode comprar para si as pessoas ricas de espírito, e quem tem o poder sobre os ricos de espírito não é ele mais rico de espírito do que o rico de espírito? Eu, que, por intermédio do dinheiro, consigo *tudo* o que o coração humano deseja, não possuo, eu, todas as capacidades humanas? Meu dinheiro não transforma, portanto, todas as minhas incapacidades (*Unvermögen*) no seu contrário? [...] Enquanto tal poder *inversor*, o dinheiro se apresenta também contra o indivíduo e contra os vínculos sociais, etc., que pretendem ser, para si, *essência*. [...] Como o dinheiro, enquanto conceito existente e atuante do valor, confunde e troca todas as coisas, ele é então a *confusão* e a *troca* universal de todas as coisas, portanto, o mundo invertido, a confusão e a troca de todas as qualidades naturais e humanas (MARX, 2009a, 159-160).

Percebemos, portanto, que a estrutura crítica de herança feuerbachiana agora é aplicada, por Marx, também à esfera da economia capitalista emergente na época. Ao afirmar que também na economia “a criatura passa a dominar o criador”, está dada a senha para diagnosticar o caráter fetichista presente na economia, chamando atenção tanto para o seu caráter enganador, que corresponde a um tipo determinado de práxis da sociedade burguesa, quanto para o seu poder real sobre a vida dos indivíduos e seu caráter

legitimador. Esse elemento fetichista, constitutivo da economia capitalista, doravante estará pressuposto em toda a análise crítica de Marx.

Como procedera em suas obras anteriores, Marx, na tentativa de buscar a emancipação humana no terreno das relações socioeconômicas, tendo como ponto de partida a negação das formas abstratas e ilusórias da liberdade na comunidade política, chega a propor uma teoria do comunismo, pensada enquanto uma “supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*” (MARX, 2009a, p. 105), que implica a transcendência da autoalienação do trabalho e de sua expressão no mundo das mercadorias e do dinheiro e, por conseguinte, dos complexos ideológicos correspondentes que sustentam a propriedade privada. Nessa perspectiva, Marx chega a formular o esboço de uma “nova ciência” humana, revolucionária, que vise superar a universalidade alienada e fetichizada da filosofia abstrata, de um lado, e a “fragmentação reificada” das “ciências naturais”, de outro (MÉSZÁROS, 2006, p. 21).

Vinculado a esse caráter de “nova ciência” humana, revolucionária, é interessante destacar que, durante o período em que residiu em Paris²⁹, Marx escreveu um conjunto de textos que ele acreditava que pudessem, após algumas reelaborações e acréscimos, constituir um livro de crítica à política e à economia³⁰. Como sabemos, por uma série de razões, esse livro nunca foi publicado nem restou qualquer evidência material de que realmente tenha sido escrito. Apesar disso, há algo que chama a atenção para a história dele, que é o fato de Marx ter assinado um contrato com o editor Karl Leske, em 01/02/1845 (MARX; ENGELS, 1963), para publicar um livro intitulado *Crítica da política e da economia*, e que um ano e meio depois, em 01/08/1846, após ter sido fortemente cobrado pelo editor, ele escreveu uma carta dizendo o seguinte:

²⁹ Em outubro de 1843, Marx foi para Paris com o intuito de lançar um projeto editorial com Arnold Ruge, a revista *Anais franco-alemães*. Porém, esse projeto naufragou, pois houve a publicação de apenas um volume, em fevereiro de 1844. Mesmo assim, Marx permaneceu em Paris se inteirando da vida política e cultural da capital e aprofundando seus estudos econômicos, somente deixando a cidade em fevereiro de 1845, após ter recebido uma ordem de expulsão do governo local.

³⁰ Entre esses textos, podemos destacar a *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* e os *Manuscritos econômico-filosóficos*.

Quanto às causas do atraso em responder-lhe, ei-las: alguns capitalistas alemães haviam concordado na edição de vários escritos de Engels, de Hess e meus. [...] Por meio de um amigo desses senhores, praticamente me garantiram a publicação da minha *Crítica da economia*. Este amigo permaneceu em Bruxelas até maio com a finalidade de passar, com toda a segurança, para o outro lado da fronteira, o manuscrito do primeiro volume da publicação de cuja redação me ocupo e na qual **colabora Engels** etc. [...] Por causa desta edição, dado o acordo com aqueles capitalistas alemães, interrompi momentaneamente meu trabalho na *Economia*. Parecia-me, com efeito, importante *publicar primeiro* um escrito polêmico contra a filosofia alemã e contra o *socialismo alemão*, que é sua consequência, antes de abordarmos desenvolvimentos *positivos*. **Isso é necessário para preparar o público para compreender o ponto de vista da minha Economia Política**, que se opõe diametralmente à ciência alemã dominante até hoje (MARX, 2020, p. 47-49. Grifo nosso).

Apesar da tentativa de justificar um atraso tão grande, o que fica evidente na carta é que Marx se refere a um texto que estava escrevendo, em colaboração com Engels, o qual pretendia ser uma polêmica contra a filosofia alemã e o socialismo alemão e que seria, ao mesmo tempo, uma preparação para o público compreender o ponto de vista do livro que esperava ver publicado por Leske. Obviamente, essa polêmica preparatória é um conjunto de textos que hoje conhecemos como *A ideologia alemã* (1845-1846).

Apesar desse trabalho não ter sido publicado, ele serviu para o autoesclarecimento deles³¹, pois conseguiram formular uma crítica que demonstrava que o equívoco dos ideólogos alemães era tomarem as ideias como autônomas, abstratas, o que os faziam propor uma transformação radical da realidade mediante uma transformação radical das ideias, já que elas modelariam a realidade. Além disso, Marx e Engels também entendiam que não bastava apontar a falsidade das formulações dos ideólogos alemães: era preciso compreender que suas ideias místicas expressavam circunstâncias e

³¹ “Quando, na primavera de 1845, ele [Engels] veio domiciliar-se em Bruxelas, resolvemos trabalhar em comum para salientar o contraste de nossa maneira de ver com a ideologia da filosofia alemã, visando, de fato, acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. O propósito se realizou sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. O manuscrito [*A ideologia alemã*], dois grossos volumes em oitavo, já se encontrava há muito tempo em mãos do editor de Westphalia, quando nos advertiram que uma mudança de circunstâncias criava obstáculos à impressão. Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos alcançado nosso fim principal, que era nos esclarecer” (MARX, 2008, p. 49).

interesses oriundos de condições políticas, econômicas e sociais concretas, não se tratando, portanto, de meras quimeras, pois as ideias, mesmo quando mistificadas, sempre estão circunscritas a uma determinada época. Portanto, para compreender os seres humanos, suas construções sociais e suas concepções é preciso investigar a sociedade em que eles vivem, a produção e reprodução material de suas vidas. É preciso entender que as ideias, mesmo quando mistificadas ou expressas de forma não plenamente conscientes, não estão restritas apenas aos pensamentos, pois suas formas de manifestação também ocorrem através do comportamento social dos indivíduos, o que faz com que elas devam ser vistas dentro do processo de produção e reprodução da realidade social, tendo, desse modo, uma importância insuprimível no debate político.

Considerando o que foi dito, o entendimento a que Marx e Engels chegaram foi de que o relevante é entender a relação que as ideias estabelecem com as condições histórico-materiais de existência, haja vista que elas não têm uma história própria, que não podem ser investigadas por si, pois são produtos humanos que emergem em um terreno histórico concreto, sendo necessário, portanto, investigar a relação que elas estabelecem com esse terreno, o que já afasta qualquer possibilidade de serem pensadas como algo acima da história. Nesse sentido, eles dizem o seguinte:

Os homens são os produtores das suas representações, ideias, etc. mas os homens reais, os homens que realizam [*die wirklichen, wirkenden Menschen*], tal como se encontraram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e pelas relações [*Verkehrs*] que a estas correspondem até as suas formações mais avançadas. [...] Em completa oposição à filosofia alemã, a qual desce do céu à terra, aqui sobe-se da terra ao céu. Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí se chegar aos homens em carne e osso; **parte-se do homem realmente ativo e, com base no seu processo real de vida, apresenta-se também o desenvolvimento dos reflexos [*Reflexe*] e ecos ideológicos desse processo de vida. Também as fantasmagorias [*Nebelbildungen*] no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material empiricamente constatável e ligado a premissas materiais.** A moral, a religião, a metafísica, e toda outra [*sonstige*]

ideologia, e as formas de consciência que lhes correspondem, não conservam assim por mais tempo a aparência de autonomia [*Selbständigkeit*]. Não têm história, não têm desenvolvimento, são os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu intercâmbio material que, ao mudarem essa sua realidade, mudam também o seu pensamento e os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 2009, p. 31-32. Grifo nosso).

Assim, o excerto acima torna-se muito esclarecedor sobre a hipótese que viemos desenvolvendo, de que a ideia de fetichismo opera em muitas formulações de Marx, mesmo quando o termo ou seus derivados não aparecem, haja vista que ela se remete à consciência invertida do mundo invertido, o que nos leva ao entendimento de que “as fantasmagorias [*Nebelbildungen*] no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material empiricamente constatável e ligado a premissas materiais” (2009, p.31-32). Além disso, também estabelece uma conexão entre os “reflexos e ecos ideológicos” com as “premissas materiais” (2009, p.31-32), entendimento presente na ideia de fetichismo, que se remete, ao mesmo tempo, aos universos da consciência e da práxis social, buscando captar sua vinculação.

No que se refere, particularmente, à questão do fetichismo, podemos dizer que ele deve ser visto a partir do modo como os indivíduos interagem com a objetualidade empírica produzida por eles e como interagem entre si, através das relações que estabelecem com tal objetualidade, estabelecendo uma consciência tanto da relação que possuem com o objeto quanto com os demais indivíduos que também se relacionam com o objeto, de forma a fazer com que haja uma inversão na qual os objetos parecem ter vida própria, serem autônomos, exercendo um poder real na vida dos indivíduos, enquanto estes parecem ser apenas simples objetos passivos, destituídos de liberdade, respondendo apenas às leis da necessidade.

Assim, é preciso observar a relação que se estabelece entre a práxis humana, empiricamente determinada, e os “ecos ideológicos”, as visões falsificadas do mundo que dialeticamente exercem um poder real na vida dos seres humanos. A partir dessa análise, podemos considerar que o conceito de

ideologia, pensado enquanto falsa consciência, pode ser entendido como expressão teórica da emergência do fenômeno do fetichismo no universo da consciência, ou, dito de outro modo, a ideologia – entendida apenas como falsa consciência – é a manifestação da consciência social fetichizada.

Além do universo da consciência, Marx também presta especial atenção ao da práxis, pois, como já dissemos, uma sempre está vinculada à outra. Desse modo, a fim de superar a práxis fetichizada, inerente à produção das relações sociais que se expressam nas coisas que constituem a ordem do capital, Marx propõe, nas *Teses sobre Feuerbach* (1845-1846), outra forma de práxis que fundamenta a atividade revolucionária. Sua concepção se formula mediante o debate com o materialismo em geral, e o de Feuerbach em particular, bem como com o idealismo hegeliano.

Para Marx, embora haja avanço na acepção prática do materialismo, especialmente o de Feuerbach, que toma a realidade, o ser humano e a natureza como objetos sensíveis, ele apenas os concebe em sua forma contemplativa, não como produto da atividade prática da humanidade. O lado ativo da atividade (apreendida em sua gênese e desenvolvimento histórico processual e contraditório) foi aprendido pelo idealismo de Hegel e dos jovens hegelianos, porém, de forma abstrata/fetichista, pois o tomaram fundamentalmente como objeto do pensamento, do espírito ou da consciência filosófica enquanto tal. Nesse processo, Marx estabelece um movimento de superação dialética por determinação recíproca entre as perspectivas materialista e idealista e, mediante o confronto crítico com o pensamento da economia política clássica, com a corrente do socialismo utópico francês, bem como a sua experiência histórica com o movimento operário, elabora sua concepção de filosofia da práxis – que constitui o pensar e o fazer-se objetivo da atividade crítica prática. Nessa perspectiva, entendemos ser correta a seguinte formulação de Michael Löwy:

Essa atividade é objetiva (*gegenständlich*) porque se “objetiva no mundo real, ao contrário da atividade puramente subjetiva do espírito feuerbachiano. É revolucionária porque transforma a natureza e a sociedade e é crítico-prática em três sentidos: como prática orientada por uma teoria crítica, como crítica

orientada para uma prática e como a prática que “critica” (nega o estado das coisas existente) (LÖWY, 2012, p. 144).

A práxis revolucionária implica que os seres humanos tomem o comando sobre o conjunto das relações sociais por eles produzidas, já que, no escopo da sociedade capitalista, essas relações acabam se destacando deles, retroagindo sobre eles, provocando a sua exploração, dominação e opressão. Esse processo mediado da emancipação humana ocorre não somente pela emancipação das estruturas sociais, sua forma de propriedade etc., ou supostamente por um processo educacional externo à vida dos indivíduos, mas mediante um processo em que os seres humanos são, ao mesmo tempo, modificados. Marx esclarece isso de forma lapidar na terceira tese sobre Feuerbach:

A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Por isso, ela necessariamente chega ao ponto de dividir a sociedade em duas partes, a primeira das quais está colocada acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen). A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser aprendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária* (MARX, 2009d, p. 124).

Certamente, essa tese é uma das passagens mais emblemáticas da obra de Marx, pois nela explicita-se, mais claramente, a complexidade da superação dialética concernente às implicações teóricas das correntes materialistas e idealistas vigentes na época. Assim, constata-se que, no âmbito da práxis social revolucionária, ocorrem, simultaneamente, a mudança das circunstâncias e do estado de coisas vigentes que alienam o ser humano e exploram a natureza, bem como a mudança dos próprios seres humanos: seus valores, suas formas de conceber o mundo e a si mesmos. Assim, é na luta, no processo prático-revolucionário, que os trabalhadores têm a possibilidade de empreenderem o processo de sua autoemancipação humana, possibilitando a passagem da classe *em si* – a forma com que seus membros se relacionam

com a produção e reprodução do sistema do capital – para a classe *para si* – sua organização sociopolítica consciente no movimento revolucionário.

Além daquilo que já expomos, n'A *Ideologia Alemã* também há um aprofundamento da ideia da práxis revolucionária. Nesse sentido, Marx e Engels consideram que,

[...] para a produção massiva dessa consciência comunista quanto para a realização da própria causa, é necessária uma transformação massiva dos homens que só pode processar-se num movimento prático, numa *revolução*; que, portanto, a revolução não é só necessária porque a classe *dominante* de nenhum outro modo pode ser derrubada, mas também porque a classe que *a derruba* só numa revolução consegue sacudir dos ombros toda a velha porcaria [*Dreck*] e tornar-se capaz de uma nova fundação da sociedade (MARX; ENGELS, 2009, p. 57).

Assim, o processo coletivo da ação revolucionária, além de superar os obstáculos do antigo regime, serve para emancipar o proletariado de seus grilhões pessoais, de sua forma de consciência alienada, fetichizada e reificada. Ou seja, é na práxis revolucionária que se articulam os elementos objetivos e subjetivos – as circunstâncias materiais da ação revolucionária e a consciência de classe, respectivamente – que possibilitam aos trabalhadores desenvolverem sua consciência concreta da revolução socialista no próprio curso do desenvolvimento experiencial³².

Após ter esboçado um panorama da crítica n'A *ideologia alemã*, Marx novamente se encaminha para o debate teórico-metodológico através de um texto polêmico, que visava expor as debilidades da *Filosofia da miséria* (1846), de Proudhon. O texto ao qual nos referimos trata-se da *Miséria da filosofia* (1847). Em linhas gerais, ele busca mostrar a inconsistência metodológica de Proudhon, que se apropriou, de forma vulgar e mesquinha, do método

³² Para a efetivação desse processo revolucionário da classe trabalhadora na práxis revolucionária, Marx tematiza, na *A Ideologia Alemã (1845-1846)*, ainda que de forma incipiente, o papel do partido operário. Esse partido de vanguarda, que tem a função de auxiliar o processo educativo e organizativo das massas, não pode estar desconectado de seu movimento real. O partido precisa se nutrir da experiência de luta dos trabalhadores, seu contexto conjuntural, a fim de articular esses elementos aos princípios teóricos para, desse modo, produzir uma massa crítica que possa apontar uma direção adequada para orientar a consciência e a luta concreta dos explorados.

especulativo de Hegel e apreendeu as categorias econômicas como ornamento, projeções invertidas/fetichizadas do movimento lógico das ideias. De acordo com Marx, Proudhon faz uma espécie de aplicação imediata da dialética às categorias econômicas preestabelecidas, adaptação que pressupõe considerável fetichização do método, pois procede a uma aplicação exterior de um método abstrato sobre categorias pré-formadas *a priori* na razão pura³³.

Segundo Marx, as relações sociais estão intimamente articuladas às forças produtivas e são os indivíduos que “estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material e produzem, também, os princípios, as ideias, as categorias de acordo com suas relações sociais” (MARX, 2009b, p. 126). Assim, as categorias, os princípios teóricos, bem como as relações sociais que expressam, não têm vida própria, não são autônomas, pois são produtos da história e, conseqüentemente, transitórias.

Na perspectiva de apreender a realidade social e seu caráter enganador, Marx afirma que, em detrimento à posição abstrata e parcial fetichizada de Proudhon, “as relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo” (MARX, 2009b, p. 126). Então, a realidade, o sentido fundamental da forma determinada de uma relação social de produção, bem como de sua categoria, tem possibilidade de ser apreendida na conexão orgânica com a totalidade social com que se relaciona e se organiza, pois dela é interdependente. Apenas esse entendimento pode evitar uma compreensão fragmentada, superficial e de justificação do *status quo*. É mediante a análise do modo e das condições do conhecimento sobre a realidade, aliada à

³³ No método metafísico da economia política de Proudhon, as coisas estão às avessas, pois, em vez de as ideias e categorias expressarem idealmente as formas de ser do movimento histórico temporal, das relações sociais de produção econômica, são antes as relações materiais manifestações das categorias do pensamento puro. Desse modo, assim como no método fetichista de Hegel, o método abstrato de Proudhon reduz tudo o que existe no mundo, que vive sobre a terra e sobre a água, ao universo da abstração e das categorias lógicas. Podemos constatar isso na seguinte crítica de Marx: “Há razão para se espantar se, abandonando aos poucos tudo o que constitui a individualidade de uma casa, abstraindo os materiais de que ela se compõe e a forma que a distingue, chega-se a ter apenas um corpo; e se, abstraindo os limites desse corpo, obtém-se somente um espaço; e se, enfim, abstraindo as dimensões desse espaço, acaba-se por ter apenas a pura quantidade, a categoria lógica? À força de abstrair assim de todo objeto todos os pretensos acidentes, animados ou inanimados, homens ou coisas, temos razão de dizer que, em último grau de abstração, chegamos às categorias lógicas como substância” (MARX, 2009b, p. 122).

compreensão da conexão dos fenômenos que constituem essa realidade, que se pode vislumbrar uma perspectiva de práxis social que ponha em sua perspectiva crítica tal investigação.

A compreensão de que o conjunto das relações sociais só pode ser alcançado através da perspectiva da totalidade fez Marx desenvolver a crítica à ciência fetichista da economia política, que opera no âmbito aparente do conhecimento, mediante categorias fixas e imutáveis, pois “os economistas nos explicam como se produz nessas relações dadas, mas não nos explicam como se produzem essas relações, isto é, o movimento histórico que as engendra” (MARX, 2009b, p. 120-121). Isto é, as categorias econômicas expressam aquilo que se realiza no capital, sob o ponto de vista da obtenção do lucro, postulando, assim, princípios aparentemente petrificados, naturais, para justificar uma configuração social supostamente transcendente, não histórica, portanto, válida para sempre na sociedade. Assim, a consideração sobre como se produz, nas relações “petrificadas” e “eternas” do capitalismo, sem apreender sua gênese histórica, escamoteia a forma alienada da criação das relações sociais. No entanto, tal procedimento é coerente com a perspectiva de classe que orienta a ciência burguesa. Desse modo, as formulações dos teóricos da economia política não são simples erros, mas uma aparência enganadora necessária à justificação das relações sociais e econômicas postas.

Considerando o que foi dito, é vital compreender que apenas na desmistificação das determinações que se escondem atrás dessas formas sociais, mediante uma pesquisa que apreenda seus condicionamentos históricos e sistemáticos/estruturais, se pode atingir uma crítica sobre como o capital exerce seu poder de dominação. Necessário se faz, portanto, operar uma crítica totalizante ao poder supostamente metafísico, mágico, do capital, desmistificando as relações sociais contraditórias/invertidas da realidade que operam na consciência invertida dos indivíduos, expondo a falsidade da fixidez e da perpetuação das relações econômicas e sociais dominadas pelo poder fetichista do capital.

A partir desse escopo, Marx aponta a limitação e a ingenuidade do pensamento reformista de Proudhon em postular a transformação societária,

tendo como base a ilusão de equilibrar ou harmonizar as contradições do capital. No intento de se criar uma nova ciência revolucionária, que visasse à superação do capital e pensasse em uma formação integral do ser humano, na sua relação de aliança com a natureza e a comunidade humana, Marx fez a seguinte crítica a Proudhon:

Dos economistas, ele toma a necessidade de relações eternas, dos socialistas, a ilusão de ver na miséria apenas a miséria. Ele concorda com uns e outros na referência à autoridade da ciência. Esta, para ele, reduz-se às magras proposições de uma fórmula científica – é um homem à caça de fórmulas. É assim que o sr. Proudhon se jacta de ter feito a crítica da economia política e do comunismo – está aquém de ambos. Aquém dos economistas porque, como filósofo que tem na manga uma fórmula mágica, acreditou poder dispensar-se de entrar em pormenores puramente econômicos; aquém dos socialistas porque carece da coragem e lucidez necessárias para se elevar ainda que, especulativamente, acima do horizonte burguês. Ele pretende ser a síntese, e é um erro composto (MARX, 2009b, p. 142).

Note-se, portanto, que Proudhon não conseguiu superar o horizonte burguês, justamente por não ter se dado conta do seu caráter fetichista, o que fez com que ele, por conseguinte, não o enfrentasse. Mesmo quando aparentemente o enfrentava, fazia isso a partir de categorias externas, que também eram tomadas de forma isolada e abstrata, ou seja, de modo fetichista. Assim, Marx mostra que a crítica dialética da economia política deve ter no horizonte não uma lógica ou metafísica da economia política, mas uma autocrítica imanente das categorias econômicas burguesas, algo que ele vai imortalizar a partir da década de 1850.

Antes, porém, de nos encaminharmos para os *Grundrisse* – primeiro rascunho d'*O capital* –, finalizando este primeiro capítulo convém salientar que apenas ao final da década de 1840 Marx vai publicar um artigo expondo os lineamentos de sua crítica da economia política.

É interessante destacar que esse artigo, intitulado *Trabalho assalariado e capital* (1849), foi redigido tendo como base alguns materiais que Marx utilizara em palestras proferidas em fins de 1847, na *Associação dos trabalhadores alemães*, em Bruxelas, e somente foi publicado mais de um ano

depois, na *Nova Gazeta Renana* (1848-1849), que era um jornal que Marx organizava na cidade de Colônia, em meio à revolução alemã. Entre as várias questões postas nesse artigo, é relevante saber que ele inicia com uma elucidação de Marx sobre a falta de explicitação teórica das abordagens dispostas naquele jornal:

De diversas partes censuram-nos por não termos apresentado as *relações econômicas* que constituem os fundamentos materiais das lutas de classe e lutas nacionais de nossos dias. Abordamos sistematicamente essas relações apenas quando irrompiam imediatamente nas colisões políticas (MARX, 2010 b, p. 531).

Devido a isso, esse artigo, como diz Marx, busca “apresentar o assunto de modo mais simples e popular possível, sem dar como sabidos nem os mais elementares conceitos da economia política” (MARX, 2010 b, p. 532), haja vista que o seu interesse era ser compreensível para os trabalhadores. Assim, ele busca desenvolver uma série de respostas às seguintes perguntas: “O que é o salário? Como é determinado?”; “O que determina o *preço* de uma mercadoria?”; “Quais são, então, os custos de produção do próprio trabalhador [da força de trabalho]?”; “Como então uma soma de mercadorias, de valores de troca, torna-se capital?” (MARX, 2010 b, p. 532, 537, 540 e 543).

Para além das questões econômicas propriamente ditas, esse artigo, desenvolvendo algumas formulações já presentes na *Miséria da filosofia*, apresenta um quadro que nos permite escapar de uma abordagem fetichista, haja vista que qualquer formulação deve estar inserida dentro de uma totalidade histórico-concreta, de tal modo que todos os produtos humanos e comportamentos sociais a eles associados não possam ser vistos em si mesmos, pois são meras expressões fenomênicas de um conjunto de relações sociais que constituem essa totalidade. Além disso, a perspectiva do materialismo histórico impõe que se observe a historicidade das relações sociais e seu vínculo com as condições materiais de produção, pois aquelas nem são a-históricas, nem destituídas de condicionamentos. Desse modo, diz Marx:

Um negro é um negro. Só se torna um *escravo* em determinadas condições. Uma máquina de fiar algodão é uma máquina de fiar algodão. Só em determinadas condições se torna *capital*. [...]Na produção os homens não se relacionam apenas com a natureza. Eles só produzem cooperando de uma maneira determinada e trocando reciprocamente suas atividades. Para produzir, estabelecem conexões e relações determinadas entre si, e somente no interior dessas conexões e relações sociais ocorre sua relação com a natureza, sua produção. Portanto, as relações sociais nas quais os indivíduos produzem [...] *transformam-se com a transformação e desenvolvimento dos meios materiais de produção, das forças produtivas. As relações de produção em sua totalidade constituem o que chamamos de relações sociais, de sociedade*, e na verdade uma sociedade com caráter peculiar, distintivo. A sociedade antiga, a sociedade feudal, a sociedade burguesa são tais totalidades de relações de produção, cada uma das quais designa igualmente um nível específico de desenvolvimento na história da humanidade. Também o *capital* é uma relação social de produção. É uma *relação de produção burguesa* (MARX, 2010b, p. 542-543).

Como é possível notar, somente a perspectiva da totalidade, aliada à primazia da história e da investigação empírica, permite que nos afastemos de uma análise exteriorista/abstrata, que toma os objetos e as relações sociais como se fossem algo em si mesmos, autônomos, como se tivessem vida própria.

Agora, no que diz respeito à explicitação do fetichismo inerente às categorias econômicas da sociedade burguesa, o trabalho mais significativo de Marx, antes da publicação d'*O capital*, foi os *Grundrisse*, um conjunto de manuscritos que antecipa muitas formulações que serão apresentadas naquele livro. Em linhas gerais, o fetiche diz respeito ao poder que as mercadorias têm de fazer com que as pessoas corram atrás delas, pois produzem sua existência *no mundo das mercadorias*. Portanto, para criticar esse ordenamento social, em que os indivíduos estão na constante dependência da “adequada” interação com o mundo das mercadorias, é necessária a compreensão de como elas participam dos processos de produção e de troca que constituem esse mundo, ou seja, o mercado, e como este aparece fenomenicamente para eles.

Ao realizar sua crítica, Marx demonstra que, embora, do ponto de vista particular da produção e da troca, os indivíduos sejam livres e autônomos para

intercambiarem mercadorias, a totalidade da esfera do mercado lhes aparece como algo natural, portanto, como algo que não é engendrado por eles. Assim, o conjunto das relações sociais capitalistas aparece de modo fetichizado, como algo que não é produto dos indivíduos, pois, aparentemente, as mercadorias possuem valor em si mesmas, já que o desenvolvimento regular das trocas faz com que elas apareçam no mercado com um “preço natural”, que ora oscila para mais, ora para menos.

Além da crítica ao poder aparentemente transcendental das mercadorias, Marx também dirige sua atenção àquilo que ele chamava, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de o “sistema do dinheiro”. De forma breve, ele argumenta que, conforme se desenvolve o sistema de troca, também se desenvolve o sistema do dinheiro, pois este, ao cumprir a função de simples meio de troca, permite que seja alcançada a equivalência de valores necessária às trocas. Além disso, ele também ressalta que o constante e acentuado desenvolvimento do sistema de trocas faz com que as mercadorias e o dinheiro adquiram um poder social que se descola das trocas individuais, isso de tal forma a fazer parecer que possuam um poder em si mesmos, sendo o dinheiro uma espécie de Deus secular, haja vista que o acesso ao dinheiro abre as portas ao gozo no mundo das mercadorias.

Ao buscar retratar esse desenvolvimento das trocas e do poder aparentemente transcendental das mercadorias e do dinheiro, Marx diz o seguinte:

Quanto mais a produção se desenvolve de tal modo que cada produtor devém dependente do valor de troca de sua mercadoria, *i.e.*, quanto mais o produto efetivamente detém valor de troca e o valor de troca detém o objeto imediato da produção, tanto mais têm de se desenvolver as *relações monetárias* e as contradições que são imanentes à *relação monetária*, à relação do produto consigo mesmo como dinheiro. A necessidade da troca e a transformação do produto em puro valor de troca avançam na mesma medida da divisão do trabalho, *i.e.*, com o caráter social da produção. Porém, na mesma medida em que cresce este último, cresce o poder do *dinheiro*, *i.e.*, a relação de troca se fixa como um poder externo frente aos produtores e deles independente. O que aparecia originariamente como meio para o fomento da produção converte-se em uma relação estranha aos produtores. Na mesma proporção com que os produtores se tornam

dependentes da troca, a troca parece tornar-se independente deles e parece crescer o abismo entre o produto como produto e o produto como valor de troca. O dinheiro não gera essas contradições e antíteses; ao contrário, o desenvolvimento dessas contradições e antíteses gera o poder aparentemente transcendental do dinheiro (MARX, 2011, p. 95).

Além das questões postas, Marx também destaca que os indivíduos produzem as mercadorias de forma isolada/unilateral, mas, no entanto, possuem necessidades multilaterais. Ou seja, os indivíduos produzem aquilo de que não necessitam³⁴ e necessitam daquilo que não produzem, ou daquilo que produzem, mas não têm acesso. Conseqüentemente, dependem tanto da produção quanto das carências dos demais. Assim, os indivíduos possuem a necessidade constante de entrar em contato com o mundo das mercadorias e do dinheiro para se reproduzirem e desenvolverem. Portanto, sua reprodução vital depende dessa relação “bem-sucedida” com o universo das coisas.

De acordo com Marx, devido ao acelerado desenvolvimento do comércio, no qual as relações de troca e de produção vão se autonomizando frente aos produtores e aos consumidores, os indivíduos acabam perdendo o controle sobre o processo de reprodução social, pois de criadores transformam-se em criaturas, já que vivem tendo de se adaptarem às pseudonecessidades dos produtos. Assim, as relações sociais vão se coisificando, haja vista que cada um persegue apenas os interesses individuais e trata os interesses dos demais como simples coisas em relação como os seus interesses privados, fazendo com que se desenvolva uma relação de indiferença recíproca entre os indivíduos. Tal entendimento, podemos observar nas seguintes palavras de Marx:

A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no *valor de troca*, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devém uma atividade ou produto para si; o indivíduo tem de produzir um produto universal – o *valor de troca*, ou este último por si isolado, individualizado, *dinheiro*. De outro lado, o poder que

³⁴ Ou que necessitam apenas em pequena proporção, como é o caso, por exemplo, dos produtores de leite, que necessitam, para o consumo próprio, uma ínfima parcela do leite produzido, pois a quase totalidade da produção é destinada à troca no mercado.

cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como o proprietário de *valores de troca*, de *dinheiro*. Seu poder social, assim como seu nexos com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso. [...] O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividades e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa. No valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder [*Vermögen*] pessoal, em poder coisificado. Quanto menos força social possui o meio de troca, quanto mais está ainda ligado à natureza do produto imediato do trabalho e às necessidades imediatas dos trocadores, maior deve ser a força da comunidade que liga os indivíduos uns aos outros, relação patriarcal, comunidade antiga, feudalismo e sistema corporativo. [...] Cada indivíduo possui o poder social sob a forma de uma coisa. Retire da coisa esse poder social e terá de dar tal poder a pessoas sobre pessoas (MARX, 2011, p. 105-106).

Como podemos perceber na formulação de Marx, sobre a base alienada das relações sociais de produção e de troca ocorre o processo de os indivíduos apreenderem e comportarem-se frente à realidade social de modo distorcido/invertido, fenômeno que ele caracteriza, n' *O capital* (1967), como fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital, como veremos no próximo capítulo.

1.3 - As determinações materiais do método: do abstrato ao concreto. Sua importância para a exposição crítica do fetichismo

De todo o exposto até aqui, cabe agora amarrar as determinações essenciais que constituíram os pressupostos teóricos e metodológicos marxianos presentes em sua obra de juventude que se põem como indispensável na análise do fenômeno do fetichismo. Percorremos de maneira sintética seus principais escritos que vão desde a *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, até os *Grundrisse* de 1857. A especificidade da crítica marxiana e a

forma invertida/fetichista da sociedade capitalista foi produto de seu esforço desenvolvido desde sua juventude, sem os quais não teria desembocado em suas conclusões que daqui por diante serão amadurecidas, desenvolvidas e aprofundadas para abranger a análise do poder e domínio empreendido pelo capital sobre a natureza e os diferentes modos de vida do ser humano na Terra.

A partir das análises realizadas até o momento, cabe agora articular as principais conquistas e amadurecimentos metodológicos atingidos por Marx com as conclusões teóricas e metodológicas obtidas em sua obra madura. Assim, tais exigências se colocam como uma espécie de síntese desenvolvida das reflexões anteriores da teoria crítica marxiana. Crítica essa que se desenvolveu desde suas obras de juventude, que certamente não teriam atingido a especificidade das conclusões, que daqui em diante serão indispensáveis para operar a crítica ao caráter fetichista/invertido das categorias da economia política em *O Capital*.

A respeito das questões das determinações metodológicas, é preciso mencionar num primeiro momento que Marx não nos deixou escritos sistemáticos sobre a dialética, pois queria evitar uma postura idealista que antecipa resultados aos quais se queira chegar. Neste sentido, é preciso ressaltar na esteira do que alerta José Paulo Netto, que Marx, ao não nos legar uma obra sobre o método, não entende a dialética como algo separado do objeto de estudo: as condições de gênese, desenvolvimento, consolidação, crise e superação mediante a práxis revolucionária da sociedade burguesa (NETTO, 2008). Nessa perspectiva, o método não se constitui como um conjunto de procedimentos e regras formais empreendidas para operar a análise e síntese da realidade sócia histórica. Sujeito e realidade, forma e conteúdo, espírito e matéria não estão separados, mas constituem a própria dinâmica e estrutura da sociedade. O método deve estar articulado organicamente com o real a fim de captar a estrutura interna dos fenômenos, expor criticamente suas particularidades, mediações e contradições operantes em sua dinâmica processual. Assim, a dialética em Marx deve ser capaz de decodificar o caótico do real, de decifrar a essência por traz da aparência e de

denunciar a configuração fetichizada (ou reificada) que assumem as relações sociais na sociedade capitalista.

Postos esses esclarecimentos, vamos explicitar as relações das determinações das análises estabelecidas até aqui com as sínteses metodológicas desenvolvidas por Marx na *Introdução aos Grundrisse*, no prefácio de *Contribuição à Crítica de Economia Política* e no prefácio da segunda edição alemã de *O Capital*.

Marx, ao explicitar de forma crítica às contradições da sociedade moderna capitalista, mostra o caráter histórico processual das relações econômicas vigentes. Essa visão da dialética materialista contrasta com a posição fetichista/invertida do pensamento da economia político burguesa: “em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstraram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes” (MARX, 2011, p. 41). O fundamento material da análise não é o homem abstrato/atomizado/fetichizado da economia política, mas o ser social concreto historicamente determinado do mundo real:

Indivíduos produzindo em sociedade- por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada. O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo pertencem às ilusões desprovidas de fantasias das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam como imaginam os historiadores da cultura simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. Da mesma maneira que o ‘contrato social’ de Rousseau, que pelo contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes não está fundado em tal naturalismo. Essa é a aparência, apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas. Trata-se, ao contrário, da antecipação da sociedade burguesa que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII deu largos passos para sua maturidade. Nessa sociedade da livre concorrência o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc, que em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado. Aos profetas do século XVIII sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apoiam inteiramente tal indivíduo do século XVIII - produto, por um lado da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI- aparecem como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida

da história. Visto que o indivíduo natural, conforme sua representação da natureza humana não se origina na história, mas é posto pela natureza (MARX, 2011, p.39-40).

Marx desenvolve, assim como em suas obras anteriores aqui já analisadas, que a produção material de indivíduos concretos se põe como o fundamento para compreender a sociedade burguesa e não uma produção em geral/abstrata/fetichista analisada pela economia política clássica. Nessa produção material e social de produção e reprodução da vida os indivíduos não podem ser tomados de forma abstrata/fetichista, portanto independentes de suas conexões com a natureza e com o conjunto das relações sociais empreendidas na comunidade. A crítica é feita às concepções naturais, atomísticas do ser humano: “robinsonadas”, típicas do século XVIII pertencente além do pensamento econômico clássico, igualmente às teorias jusnaturalistas-contratualistas, o utilitarismo, bem como o empirismo e o racionalismo da idade moderna. Estas correntes de pensamento tomam o indivíduo não como produto ativo das suas condições sociais estabelecidas historicamente, mas como causa atomizada dela; concebem o indivíduo fragmentado, atômico que toma os outros seres humanos, a natureza e a si mesmos como meio para realizar seus fins privados, egoístas na sociedade burguesa. Assim sendo, pode se afirmar que Marx concebe o indivíduo não como um ser dado pela natureza, mas como um nó ou um feixe de relações sócio-históricas (CHAGAS, 2016).

Neste sentido, podemos perceber que Marx critica o individualismo metodológico que possui uma visão atomística, naturalizada do indivíduo que seria o ponto de partida e não o efeito ativo da sociedade. Para essa concepção subjetivista do mundo, a sociedade seria produto da estreita conexão abstrata/fetichista de indivíduos esvaziados de seus laços sociais. No fundamento, essa concepção considera os indivíduos como derivados de sua própria natureza humana, que opera possibilidades e os limites do que as pessoas podem necessariamente fazer. Diferentes disso, para Marx, os indivíduos são pensados como um produto ativo, uma determinação real do contexto social e histórico; não sendo, portanto, determinados por uma propensão natural a serem necessariamente concorrenciais, egoístas, agressivos, entre outros, portanto podem fazer uma nova sociedade:

emancipada do capitalismo, pois podem ser o Demiurgo, o piloto de suas próprias vidas na história. Assim a crítica ao fetichismo mostra como o próprio conjunto de seres humanos, ao criarem a sociedade burguesa, vão criando e retroalimentando de forma consciente ou não as camadas que impedem o desenvolvimento livre, ativo, de suas próprias potencialidades, modos de sentir, experimentar a vida e desejar suas realizações humanas no processo histórico. Desse modo, é outorgado aos seres humanos a capacidade de serem criadores de outra realidade social na mesma medida em que são capazes de criarem a si mesmos e as condições de sua existência.

Marx, ao denunciar o caráter fetichista do pensamento econômico, discute as condições e importância de se pensar o âmbito da produção, da distribuição, da troca e do consumo na sociedade burguesa. Em contraposição ao pensamento formal, abstrato dos economistas, Marx discute a diferença específica e a correlação orgânica entre os sistemas acima referidos em relação à totalidade da produção e reprodução material da vida.

Nesse sentido, Marx (2011) considera que o processo geral da produção se constitui nas relações entre a produção, que implica no geral, a distribuição e a troca que representam o particular, e o consumo que compreende o termo singular e final para onde o produto é destinado. Deste modo, determinada “produção, distribuição, troca e consumo constituem assim um autêntico silogismo” (p.44) que se estabelece como o modelo padrão da lógica formal, desta maneira caracterizado:

A produção cria o objeto correspondente às necessidades; a distribuição os reparte segundo leis sociais; a troca reparte outra vez o já repartido, segundo a necessidade singular; finalmente no consumo o produto sai desse movimento social, devê-lo diretamente objeto e serviço da necessidade singular e a satisfaz no desfrute (MARX, 2011, p. 44).

Para Marx esse silogismo representa objetivamente uma forma lógica silogística modelo, porém, uma conexão muito superficial. Isso porque coagula o pensamento, toma o conhecimento em sua forma fragmentada, atomística, independentemente da diferenciação e determinação recíproca entre os termos correspondentes. Aprofundando a análise, utilizando-se do raciocínio dialético,

Marx conclui que “a produção é também imediatamente consumo” (2011, p.49); é consumo das energias subjetivas e objetivas do trabalhador, da matéria prima e dos meios de produção. “Portanto, o ato de produção é, em todos os seus momentos, também um ato de consumo” (MARX, 2011, p. 44). Também, o consumo é, imediatamente, produção. De qualquer modo, toda forma de consumo incide de forma específica na produção humana. Por exemplo, a partir dos alimentos que o trabalhador consome ele produz as energias de seu corpo físico e espiritual, e recupera as energias despendidas no ato de produção. Desse modo, Marx supera a lógica formal própria do raciocínio fetichista dos economistas, pondo nos próprios termos do raciocínio dialético:

Logo, a produção é imediatamente consumo, e o consumo é imediatamente a produção. Cada um é imediatamente seu contrário, mas tem lugar simultaneamente o movimento mediador entre ambos. A produção medeia o consumo cujo material cria, consumo sem o qual faltar-lhe-ia o objeto, mas o consumo também medeia a produção ao criar para os produtos o sujeito para o qual são produtos. Somente no consumo o produto recebe o seu último acabamento (MARX, 2011, p. 46).

Desse modo, constata-se uma unidade para pensar o consumo e a produção expressa em um triplo aspecto:

- 1) *Identidade Imediata*: a produção é consumo; o consumo é produção. Produção consumptiva. Consumo Produtivo. O fato de que cada qual aparece como meio do outro, é mediado pelo outro; O que é expresso como sua dependência recíproca; um movimento em que são referidos um ao outro e aparecem como mutuamente indispensáveis, mas ainda mantêm-se exteriores entre si. A produção cria material para o consumo como objeto externo; o Consumo cria a necessidade como objeto interno, como finalidade para a produção. Sem produção, nenhum consumo; sem consumo, nenhuma produção. Não só a produção é imediatamente consumo e o consumo imediatamente produção; nem tampouco a produção é apenas meio para o consumo e o consumo finalidade para a produção, e, cada qual fornece ao outro o seu objeto; a produção, o objeto externo do consumo, o consumo, o objeto representado da produção; cada um deles não apenas é imediatamente o outro, nem tampouco apenas o medeia, mas cada qual cria o outro à medida que se realiza (MARX, 2011, p. 48).

Em síntese o que se constata é o entendimento do processo de produção material socialmente determinado como uma totalidade orgânica, cuja unidade se expressa nos momentos diferenciados e determinados reciprocamente pelas instâncias da produção, troca, distribuição e consumo. Esse processo é expresso nos seguintes termos de Marx:

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. (E Marx arremata): [...] há uma interação entre os diferentes momentos esse é o caso em qualquer totalidade orgânica (MARX, 2011, p. 53).

Em suma, o caminho do método dialético se contrapõe ao formalismo da lógica formal próprio do modo de pensar da economia liberal burguesa, a qual toma o ser humano, as instâncias da produção, da troca, da distribuição e do consumo como campo autônomo, independentes entre si, naturalizando assim as formas de funcionamento que implica na exploração e desumanização do ser humano subsumido ao modo de produção capitalista. De outra parte, Marx opera com categorias, por exemplo, de contradição, diferenciação e ação recíproca, entre outros, possibilitando assim pensar a sociedade e o ser humano na sua produtividade viva, sua conexão orgânica dinâmica, portanto, explicitando as amarras fetichistas que assolam o ser humano e a natureza, bem como nos oferecem pistas para visualizar potenciais de sua emancipação.

É nesse contexto que Marx busca analisar criticamente o método da economia política, apreender o concreto constitutivo de uma totalidade de múltiplas determinações e relações diversas, que o diferencia assim do imediato, do empírico, carente de mediações, abstrato, como ponto de arranque específico da economia clássica. Dessa maneira, Marx começa comentando aquilo que aparentemente seria o caminho próprio do início do estudo de um sistema econômico enquanto tal:

Se considerarmos um dado país de um ponto de vista político econômico começamos com sua população, sua divisão em classes, a cidade, o campo, o mar, ou diferentes ramos de produção, a importação e a exportação, a produção o consumo

anual, os preços das mercadorias, etc. Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso (MARX, 2011, p. 54).

Nesse momento de sua reflexão, Marx já havia superado Feuerbach, assim o concreto deve ir além da realidade empírica imediata, física, mecanicista. Aliás, isso havia apreendido com Hegel, isso é, o imediato se constitui numa abstração, numa ilusão.

A população é uma abstração quando deixa de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia, se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex, trabalho assalariado, capital etc. estes supõem troca, divisão do trabalho, preço, etc (MARX, 2011, p. 54).

O real precisa, num primeiro momento ser analiticamente dissecado:

Por isso, se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo, e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [Abstrakte] cada vez mais finos até que tivesse chegado às determinações mais simples (MARX, 2011, p. 54).

Mediante o procedimento analítico da abstração chega-se a conceitos ou determinações cada vez mais precisos. Este foi a forma de operar do método da economia política, que por sua abordagem histórica concluiu que a sociedade burguesa seria governada por leis fixas, universais, eternas, imutáveis, portanto, válida para todos os indivíduos em todas as épocas. Todavia, para superar o método empírico da economia clássica é preciso fazer o caminho de volta a realidade: “Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações” (MARX, 2011, p. 55).

A este caminho de volta, Marx atribui ao “método cientificamente correto” pelo qual a totalidade material pode ser apreendida em suas determinações e relações diversas. Este procedimento vai além das análises abstratas e das determinações por elas alcançadas. Além de recompor as diversas abstrações atingidas deve-se ter um princípio orientador que unifique esta totalidade desconexa. Este recurso Marx encontrará no capital, como procedimento sintético de organização das diferentes relações abstratas, atinentes as categorias da sociedade burguesa (KAMMER, 1998, p. 69). A fim de apreender com esse procedimento metodológico o concreto e no sentido de reconstruí-lo sinteticamente como concreto pensado, Marx assevera:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência também o ponto de partida da intuição e da representação (MARX, 2011, p. 55).

Portanto, reconstruir as abstrações analíticas, seguindo o caminho inverso mediante a unidade sintética do princípio do capital, implica na reprodução ideal do movimento das relações materiais/concretas da ordem burguesa mediante uma exposição crítica. A exposição do concreto pensado se coloca como o resultado dessa reconstrução crítica, não se deixando convencer pelas formas aparentes do procedimento analítico ao determinar o caótico do real, pela simplicidade de suas determinações categoriais simples, abstratas. A totalidade concreta ultrapassa o empírico abstrato, pondo-se como resultado da exposição.

Na primeira via, a representação plena foi volatizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma

alguma é o processo de gênese do próprio concreto (MARX, 2011, p. 54-55).

Como percebemos, Marx aqui, assim como em suas obras de juventude, continua sua crítica ao caráter fetichista/invertido da filosofia hegeliana. Nesse sentido, para Marx, Hegel teria se perdido no caminho de retorno à realidade ao tomar o concreto pelo o que dele havia se abstraído no pressuposto da autonomia da liberdade, da ideia, do conjunto das categorias lógicas e/ou pôr-se do espírito no mundo. Segundo Marx, Hegel pensou a “coisa da lógica” e não a “lógica da coisa”, isto é, o pensamento que reproduz o real a partir de sua própria efetividade concreta ou plano de imanência. Para apreender a totalidade concreta, faz-se necessário elevar-se da aparência a essência dos fenômenos, partir do inferior ao superior, do abstrato ao complexo do real, ou como Marx se refere “depois de refletir bem a respeito me pareceu que antecipar resultados que estão para ser demonstrados poderia ser desconcertante que o leitor que se dispuser a me seguir terá que se decidir a se elevar do particular ao geral” (MARX, 2008, p. 39-40).

No prefácio da segunda edição de *O Capital*, Marx ao ressaltar a diferença formal entre método de investigação, dissecação da matéria estudada, e de exposição, enfatiza sua crítica ao caráter fetichista/invertido/empirista da economia político burguesa:

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori.” (MARX, 2013, p. 128-129).

Do mesmo modo, Marx igualmente enfatiza sua crítica ao viés invertido/mistificado/fetichista da dialética de Hegel:

Meu método dialético, em seus fundamentos não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele sob o nome de Ideia chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (MARX, 2013, p.90).

Todavia, em que pese Marx fazer a crítica ao fundamento idealista da dialética hegeliana, propondo sua inversão, ressalta o seu potencial de apreensão racional da realidade complexa e contraditória bem como o seu caráter revolucionário ao tomar o real na sua dinâmica histórica processual:

Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo a inteligência de sua negação, do seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é por essência, crítica e revolucionária (MARX, 2013, p. 91).

Deste modo, percebe-se que Marx por um lado reconhece o potencial crítico e revolucionário da dialética hegeliana, seu núcleo racional, a negação do existente, seu devir transitório, a necessidade de se elevar da aparência a essência dos fenômenos, o esforço do conceito em apreender as formas de ser do real; por outro lado ressalta que “ela se encontra de cabeça para baixo” sendo, portanto necessário inverter essa inversão fetichista a fim “de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2013, p. 91), do mesmo modo como Feuerbach sugere se apropriar dos conteúdos humanos contidos no ‘invólucro místico’ da religião. Assim posto, constata-se que a dialética de Marx se coloca como uma nova visão do mundo material, capaz de apreender suas contradições e o respectivo desaparecimento/apagamento do ser humano, bem como a instrumentalização dos recursos naturais pelo viés da produção do capital. Ela se estrutura mediante a crítica ao caráter fetichista/invertido das categorias da economia político burguesa, que naturalizam a forma de ser da sociedade capitalista; e por outro lado, supera o

viés idealista da dialética hegeliana, que embora postule a transitoriedade do real, põe-se como a forma de justificação mais sofisticada dos modos de organização política, econômica e sócio-histórica do capitalismo. Por seu turno, a dialética materialista se põe como uma postura radical para descortinar as contradições inerentes à totalidade concreta vigente, opera a desmistificação inerente à sua organização, a subserviência da vida humana e a produção da mercadoria, do dinheiro e do capital; apontando para a necessidade da superação da totalidade política, social e cultural da ordem burguesa, a fim de apontar para as possibilidades imanentes de instauração de uma nova configuração social onde a igualdade se põe como horizonte comum de edificação da diferença, da construção de novos modos de existir e criar de forma livre as novas condições de existência no mundo cujos potenciais, em sua grande maioria, encontram-se bloqueados em um estrutura fetichizada.

Dando sequência na nossa exposição e a fim de demonstrar o quanto a ideia do fetichismo permaneceu presente e produtiva na teoria marxiana, servindo como fundamento de legitimação ideológica e material do capital, no próximo capítulo iremos analisar o capítulo I de O Capital mostrando: como a economia política toma aparência ou a dimensão abstrata como a essência, o âmbito supostamente concreto da forma de produção da riqueza burguesa atribuindo a mercadoria, ao dinheiro e o capital um poder natural, próprio, portanto, independente dos processos alienantes e fetichistas de sua produção e comercialização; destacar o processo de inversão/ subordinação, do valor de uso à lógica supostamente autônoma do valor que se expressa no valor de troca das mercadorias; mostrar a subordinação do trabalho concreto ao trabalho abstrato; analisar a forma relativa e equivalente de valor constituidora das relações de troca, também mostrar as mediações lógicas e históricas concernentes a passagem da forma simples a forma dinheiro de expressão do valor, demonstrando a forma crescente de dependência das relações sociais a essas formas de valor fetichizadas; e finalmente, mostrar o fenômeno propriamente designado por Marx como o fetichismo da mercadoria: a personificação das coisas, e por conseguinte, a coisificação das relações sociais.

CAPÍTULO 2 – VALOR E FETICHISMO

2.1. Premissas sistemáticas do valor enquanto pressuposto do fetichismo da mercadoria: encobrimento do valor de uso

No limiar da nossa análise, procuramos situar as determinações que a ideia do fetichismo envolve no desenvolvimento da crítica ao sistema das categorias da economia política n' *O Capital*. Em linhas gerais, podemos dizer que o percurso trilhado por Marx para expor a lógica do capital o levou ao necessário desvelamento das misteriosas formas de encobrimento e legitimação de seu poder. Portanto, revelar como se constitui o fetiche do capital é parte constitutiva da sua crítica.

Nessa perspectiva, nossa investigação percorrerá o primeiro capítulo do Livro 1 d' *O Capital*. Nele é elaborado, mediante a emergência e desenvolvimento da teoria do valor, a ideia do fetichismo como algo inerente à forma-mercadoria e, conseqüentemente, ao próprio sistema capitalista, o que leva ao entendimento de que a superação do fetichismo pressupõe a superação do capitalismo como tal.

Antes de abordarmos a exposição da crítica que Marx realizou à economia política, é interessante colocarmos as seguintes questões preliminares: Como se constitui e se dinamiza a riqueza na sociedade capitalista? Qual a primeira categoria em que essa riqueza se apresenta? Por onde começar a exposição da crítica da economia política? Essas questões nos parecem fundamentais porque sempre preocuparam Marx e ele nem sempre seguiu o mesmo caminho para tentar respondê-las. Inicialmente, pensava que deveria começar pela representação mais comum da riqueza burguesa, isto é, pelo dinheiro, mas, passado algum tempo, compreendeu que o dinheiro é uma categoria complexa que deriva do entendimento de uma categoria mais elementar, uma vez que o dinheiro nada mais é do que uma mercadoria particular posta na forma de equivalente universal. Em vista disso, chegou à conclusão de que a categoria mercadoria era aquela que deveria abrir a sua crítica à economia política, haja vista que “a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece [*erscheint*] como uma

‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar” (MARX, 2013, p. 113)³⁵.

Portanto, a exposição crítica da economia política começa pela forma fenomênica em que a riqueza aparece (*Erscheinen*) para a experiência humana dos agentes da troca: produtores, compradores e vendedores, isto é, pela mercadoria. Assim, ao se mencionar uma forma aparente da riqueza, se indicia a existência de uma forma não aparente, portanto, seu fundamento essencial³⁶. Também o pensamento da economia política clássica (como, por exemplo, Adam Smith em sua obra intitulada *A riqueza das Nações* (1776)) inicia com a análise da riqueza, porém, em sua dimensão abstrata, portanto, não se elevando até o âmbito concreto, a dimensão essencial da investigação. Assim,

³⁵ Como é de conhecimento geral, Marx começou a pôr em prática o seu projeto de escrever uma crítica da economia política em 1857, quando inicia a redação dos *Grundrisse*, um conjunto de sete grandes manuscritos em que ele desenvolve algumas teses nucleares d’*O capital*. Esses manuscritos, escritos entre julho de 1857 e maio de 1858, são conhecidos como a primeira redação d’*O capital* ou como esboços da crítica da economia política, pois neles Marx busca sistematizar uma teoria capaz de expor como se dá a reprodução das sociedades dominadas pelo modo de produção capitalista. Nesse primeiro arranque da crítica à economia política, Marx investiga, primeiramente, a categoria dinheiro, buscando desvendar sua gênese e essência para poder entender a transformação do dinheiro em capital. Ao analisar o capital, Marx desenvolve os primeiros lineamentos das teorias do mais-valor absoluto e relativo, da distinção entre taxa de mais-valor e lucro, entre outros temas esparsos. Mas o que chama a atenção nos *Grundrisse*, do ponto de vista da investigação do processo de redação d’*O capital*, é que Marx escreve, na penúltima folha do sétimo manuscrito, que o verdadeiro começo do livro futuro deveria dar-se pela análise da mercadoria e não pela análise do dinheiro, como até então vinha fazendo, uma vez que “a primeira categoria em que se apresenta a riqueza burguesa é a da mercadoria” (MARX, 2011, p. 756), sendo o dinheiro apenas o desenvolvimento da própria forma-mercadoria.

³⁶ Para Marx, iniciar a crítica pela mercadoria não se coloca como uma simples escolha feita pelo autor, mas se constitui como uma necessidade do discurso teórico que se põe a desenvolver os fundamentos do capital, pois não se pode explicitar a essência do mesmo de maneira imediata, dado que o próprio conhecimento se processa inicialmente pela experiência sensível e se produz pela elevação da aparência para a essência, da superação do fenômeno para a essência. Conforme Kosik, “a investigação que visa diretamente à essência, ao deixar para trás tudo aquilo que é inessencial, como lastro supérfluo, lança dúvida quanto à sua própria legitimidade. Faz-se passar como algo que não é. Apresenta-se com a pretensão de ser uma investigação científica, mas considera já provado, de antemão, justamente o ponto mais essencial: a diferença entre o que é essencial e o que é secundário; vale dizer, faz uma afirmativa sem submetê-la a qualquer investigação” (2011, p. 67). Nessa perspectiva, se constata que o fenômeno, a aparência, não é propriamente a essência. Todavia, não consigna sua negação. Na realidade, a aparência é e não é a essência, ela se configura como um momento de expressão/manifestação da essência. O fenômeno ou aparência, simultaneamente, tanto revela nuances da essência quanto a oculta, ela aponta para o movimento da essência, mas de maneira inadequada, limitada, parcial, somente sobre determinados aspectos. Dessa forma, “captar o fenômeno de determinada coisa significa indagar e descrever como a coisa em si se manifesta naquele fenômeno, e como ao mesmo tempo nele se esconde. Compreender o fenômeno é atingir a essência. Sem o fenômeno, sem a sua manifestação e revelação, a essência seria inatingível (2011, p. 16).”

o discurso teórico pretende explicitar a base contraditória do capital mediante a análise – o movimento de abstração³⁷ – da mercadoria, sua célula básica, e assim fazer a crítica a esse sistema fundado na desigualdade, na posse, na troca, na distribuição e no consumo social da riqueza. Desse modo, quanto maior a posse de mercadorias por alguns indivíduos da classe dominante, mais poder político e econômico possuem para reproduzir o capital e perpetuar a lógica de exploração, dominação e opressão sobre a classe trabalhadora. Por isso, a mercadoria se configura como o alicerce para o estudo do capital, pois nela se encontram as contradições básicas concernentes à sociedade capitalista. Assim, cabe à análise crítica se perguntar: de que forma os produtos do trabalho humano devêm em mercadoria? Quais atributos constitutivos da mercadoria estão para além da aparência da realidade? E quais as repercussões ou consequências dessa lógica fetichista do capital para as relações do ser humano para com a natureza e a sociedade em geral?

Como foi aludido acima, Marx estava interessado no entendimento de como se produz e reproduz a riqueza em uma formação social específica, a sociedade capitalista. Todavia, convém destacar que tal entendimento decorre da compreensão da definição da riqueza em geral. De acordo com Marx, “os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta” (2013, p. 114). Portanto, compreender como são produzidos os valores de uso, que historicamente aparecem como riqueza³⁸, é uma tarefa fundamental.

Nas sociedades capitalistas, os valores de uso, para poderem aparecer na forma de conteúdos materiais da riqueza social, devem ser, ao mesmo tempo, “suportes materiais do valor de troca” (MARX, 2013, p. 114). Dito de outro modo, a riqueza deve aparecer na dupla determinação de valor de uso e valor de troca, ou seja, deve aparecer como mercadoria.

³⁷ A esse respeito, Marx esclarece que, “na análise das formas econômicas [,] não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A força da abstração (*Abstraktionskraft*) deve substituir-se a ambos” (MARX, 2013, p. 78).

³⁸ “Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, as múltiplas formas de uso das coisas é um ato histórico. Assim como também é um ato histórico encontrar as medidas sociais para a quantidade das coisas úteis” (MARX, 2013, p. 113-114).

Sob a determinação do valor de uso, a mercadoria é uma coisa externa ao indivíduo que, em função de suas características singulares, satisfaz necessidades humanas de qualquer tipo³⁹. Contudo, na sociedade capitalista os valores de uso devem ser suportes de valor de troca para serem postos sob a forma de mercadoria, o que significa que eles só podem se realizar ao passarem pela mediação da troca enquanto mercadorias, deixando, portanto, de serem valores de uso privados para tornarem-se valores de uso sociais. Em linhas gerais, isso significa que, numa sociedade produtora de mercadorias, os valores de uso só se efetivam na esfera do consumo após passarem pelo âmbito do comércio⁴⁰, onde realizam seus valores de troca, num processo de completa inversão da função original da riqueza, pois os valores de uso, que deveriam ser o fundamental, passam a ser meros suportes de valor de troca, de modo que o reino do suprassensível (do valor de troca e do dinheiro) passa a ser o fundamental na determinação da riqueza. Antunes esclarece do seguinte modo essa inversão fetichista na determinação da riqueza:

O valor de uso aparece, assim, na exposição crítica de Marx, como o momento positivo e determinado da riqueza, e o valor da troca como seu momento negativo e indeterminado, que se sobrepõe ao primeiro, já que o valor de uso se torna o suporte material do valor de troca. O valor de uso, que aparecia inicialmente como algo útil ao agente consumidor, agora aparece invertidamente como mero portador do valor de troca. A função original da riqueza – a de servir a uma necessidade humana – foi negada e invertida, e posta em seu lugar uma função nova e estranha – a de servir como suporte de valor de troca. De causa final da produção, o valor de uso foi convertido em mero meio pela forma mercadoria. Os poderes da riqueza em sua forma útil e natural foram transformados e invertidos, e o valor de uso do produto passou a ser, então, um mero suporte de valor de troca. Assim, acima do reino das necessidades humanas, e do valor de uso, com suas propriedades úteis e determinadas, isolado, separado e

³⁹ O valor de uso é caracterizado pela utilidade da mercadoria que, a partir de suas propriedades específicas, satisfaz as necessidades e desejos internalizados pelos indivíduos. Contudo, Marx assevera que não está interessado na “natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação” (MARX, 2013, p. 113).

⁴⁰ Aqui não pode ser desconsiderada a possibilidade de consumo de valores de uso que não passem pela mediação do comércio, como, por exemplo, o consumo de oxigênio ao respirar ou o consumo de hortaliças plantadas no quintal de casa. O que deve ser considerado é que a totalidade da reprodução social necessita, no modo de produção capitalista, da mediação do mercado para ter acesso aos valores de uso produzidos.

autonomizado, o reino da riqueza como coisa não útil e suprassensível, o reino do valor de troca e do dinheiro (ANTUNES, 2018, p. 30).

Mas o que é esse valor de troca suportado, veiculado, pelo valor de uso da mercadoria? Ao observarmos o mundo das trocas, podemos perceber que, em um primeiro momento, o valor de troca das mercadorias aparece como uma relação quantitativa em que são trocados os valores de uso de diferentes qualidades, numa relação que parece oscilar constantemente em uma época e um lugar específicos, sem um motivo determinado. Assim, parece que o valor de troca das mercadorias é algo puramente acidental e relativo à circunstância específica da troca. Todavia, ao observarmos o mundo das trocas de mercadorias em um tempo e espaço determinados, começamos a constatar traços de regularidade, já que podemos perceber que as mercadorias não possuem um único valor de troca, mas múltiplos, e que os múltiplos valores de troca da mesma mercadoria são quantitativamente permutáveis entre si, o que significa que eles “expressam algo igual”, que eles são, portanto, apenas a “forma de manifestação” de outra coisa que os iguala. Vejamos:

Certa mercadoria, 1 *quarter* de trigo, por exemplo, é trocada por x de graxa de sapatos ou por y de seda ou z de ouro etc., em suma, por outras mercadorias nas mais diversas proporções. O trigo tem, assim, múltiplos valores de troca em vez de um único. Mas sendo x de graxa de sapato assim como y de seda e z de ouro etc., o valor de troca de 1 *quarter* de trigo, então x de graxa de sapatos, y de seda e z de ouro etc. têm de ser valores de troca permutáveis entre si ou valores de troca de mesma grandeza. Disso se segue, em primeiro lugar, que os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual. Em segundo lugar, porém, que o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a ‘forma de manifestação’ [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido (MARX, 2013, p. 115).

Esse “algo igual” que os múltiplos valores de troca de uma mercadoria expressam é o próprio valor. Quando a mercadoria é posta na relação de troca, ela manifesta não apenas uma propriedade sua, mas um atributo comum a todas as mercadorias, que as tornam comensuráveis entre si. O exemplo de Marx esclarece a questão:

Tomemos, ainda, duas mercadorias, por exemplo, trigo e ferro. Qualquer que seja a sua relação de troca, ela é sempre representável por uma equação em que uma dada quantidade de trigo é igualada a uma quantidade qualquer de ferro, por exemplo, 1 *quarter* de trigo = *a* quintais de ferro. O que mostra essa equação? Que algo comum e de mesma grandeza existe em duas coisas diferentes, em 1 *quarter* de trigo e *a* quintais de ferro. Ambas são, portanto, iguais a uma terceira, que, em si mesma, não é nem ma nem outra. Cada uma delas, na medida em que é valor de troca, tem, portanto, de ser redutível a essa terceira (MARX, 2013, p. 115).

A despeito das diferenças qualitativas que constituem as mercadorias, seus valores de uso, quando elas são intercambiadas, conforme o exemplo acima mostrou (1 *quarter* de trigo = *a* quintais de ferro), expressam uma igualdade oculta entre si e de mesma magnitude quantitativa. Esse elemento comum e de mesma grandeza, que possibilita a troca supostamente justa de mercadorias já que se intercambiam produtos de igual valor, “não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural” (MARX, 2013, p. 115), uma vez que, “como valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferente, sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso” (2013, p. 116). O valor, portanto, é um produto/criatura puramente social, sem “nenhum átomo de matéria natural”, o que, evidentemente, não significa que não seja real, que seja uma simples fantasia. Ele apresenta, com sua objetividade social, uma abstração real.

Mediante a operação de abstração do valor de uso das mercadorias, realizada no processo de troca, fica-se apenas com uma única propriedade, a saber, a de que as mercadorias são produtos do trabalho humano em geral, ou trabalho abstrato⁴¹. Esse processo de separação/isolamento dos atributos úteis

⁴¹ “O trabalho abstrato não é, para Marx, nem simples generalização (generalização não posta), trabalho em geral (generalidade fisiológica, universalidade natural, como gasto de cérebro, músculos e nervos humanos), nem um construto subjetivo do espírito, uma abstração imaginária, um conceito abstrato, ou um processo mental de abstração, exterior ao mundo, mas sim uma abstração que se opera no real, uma abstração objetiva do trabalho no capitalismo, a homogeneidade, a redução, a simplicidade, a equivalência, o comum do trabalho social cristalizado num produto, numa mercadoria, que é trocada por outra, a fim de se obter mais-valia” (CHAGAS, 2016, p. 184). Conforme Chagas nos alerta, Marx afirma isso com clareza nos *Grundrisse* de 1857-58: “[...] essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado mental de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho

das mercadorias implica a desconsideração de suas qualidades sensíveis. O produto já não é mais uma casa, uma mesa, uma cadeira, pois esses objetos foram todos igualados na medida em que detêm uma quantidade de trabalho socialmente equiparável. A modalidade do trabalho também é prescindida na determinação do valor, ou seja, não importa se a mercadoria é produzida pelo pedreiro, pelo carpinteiro ou qualquer outro tipo de atividade concreta realizada. Assim, as distintas formas dos trabalhos particulares são reduzidas à sua forma simples de trabalho humano igual, ocultando, de forma fetichista, um conjunto de características essenciais presentes nas mercadorias.

Consideramos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Deles não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples massa amorfa [*Gellerte*] de trabalho humano indiferenciado, *ie*, de dispêndio de força de trabalho humana, que não leva em conta a forma desse dispêndio. Essas coisas representam apenas o fato de que em sua produção foi despendida força de trabalho humana, foi acumulado trabalho humano. Como cristais dessa substância social que lhe é comum eles são valores – valores de mercadorias (MARX, 2013, p. 116).

Assim, Marx determina, de forma concisa, que o elemento em comum, que pode ser tomado na forma de sua grandeza existente entre duas mercadorias e se expressa na relação de troca ou no valor de troca, é o valor. Em sua especificidade, o valor é determinado como uma massa gelatinosa de trabalho humano indiferenciado, trabalho social abstrato. O valor, assim definido, se estabelece como o critério de equivalência para as trocas mercantis. No entanto, ele possui um caráter oculto/fetichizado de “objetividade

determinado corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho a outro e em que o tipo determinado do trabalho é para eles contingente e, por conseguinte, indiferente. Nesse caso, o trabalho deveio não somente enquanto categoria, mas na efetividade, meio para a criação da riqueza em geral e, como determinação, deixou de estar ligado aos indivíduos em uma particularidade. Um tal estado de coisas encontra-se no mais alto grau de desenvolvimento na mais moderna forma de existência da sociedade burguesa – os Estados Unidos. Logo, só nos Estados Unidos a abstração da categoria ‘trabalho’, ‘trabalho em geral’, trabalho puro e simples, o ponto de partida da Economia moderna, devém verdadeira na prática” (MARX, 2011, p. 57-58). Em 1859, no capítulo 1 da *Contribuição à crítica da economia política*, Marx escreve o seguinte: “Essa redução apresenta a aparência de uma abstração, mas é uma abstração que ocorre todos os dias no processo de produção social. A conversão de todas as mercadorias em tempo de trabalho não supõe uma abstração maior, como tampouco é menos real que a [conversão] de todos os corpos orgânicos em ar” (MARX, 1978, p. 57-58).

fantasmagórica”, porque, embora seja um padrão de medida operante socialmente no ato de troca, sua natureza e origem é, geralmente, desconhecida, ou, então, como se fosse alguma propriedade física/metafísica da própria mercadoria, e não resultado da ação humana.

A forma valor que se acopla aos produtos do trabalho humano na forma mercadoria, assim, oculta, para os agentes da troca, um conjunto de relações sociais atreladas à atividade de sua criação. Desse modo, o valor enquanto uma propriedade social que funciona como medida padrão para estabelecer as trocas de mercadorias, engendrado na produção (mas abstraído de suas determinações na medida em que a mercadoria não possui valor de uso para seu produtor, mas para outrem), se efetiva e se manifesta na equação de troca. Assim, um elemento autônomo que aparentemente existe independentemente da ação humana é tomado como referência que regula a forma como os indivíduos se relacionam na sociedade. Desse modo, o valor expressa, retroalimenta e legitima o conjunto de relações sociais capitalistas em que foi produzido: relações de classes antagônicas fundadas na propriedade privada dos meios de produção e, enquanto forma dominante de estruturação das trocas, determina de forma fetichista o comportamento social existente, o qual fica submetido ao domínio das coisas, das mercadorias. A inversão, pela qual o criador passa a ser submetido a uma criatura sua, já se deixa entrever.

O valor tomado enquanto representação do processo de objetivação do trabalho abstrato – trabalho social – se estabelece como a essência que regula as trocas na sociedade capitalista e cuja realidade é ocultada para os agentes da troca. O valor de troca (abstraído de sua realidade sensível e natural – seu valor de uso) como forma de manifestação do valor, enquanto resultado da quantidade de trabalho socialmente necessário, se põe como a aparência da troca, ocultando a sua origem social/humana. Portanto, o valor fundado no trabalho abstrato se põe como a condição suprassensível, logo, não acessível em si mesmo, mas apreendido no corpo de outra mercadoria posta na forma fenomênica do valor de troca. Assim, o valor de troca manifesta a forma de representação do valor, o qual expressa de maneira objetificada em uma mercadoria a coagulação de todo o processo de trabalho empreendido em sua produção. O valor de troca é apreendido sensivelmente e o valor é algo

suprassensível que exige um trabalho de abstração, porém, o suprassensível só é apreendido a partir do âmbito do sensível, o qual oculta a dimensão essencial, que é o fundamento humano de toda riqueza que só é compreendida em sua dimensão teórico-metodológica de abstração real. Por conseguinte, apreendido mediante o procedimento dialético de análise e síntese, que se eleva do abstrato ao concreto, ou do particular ao geral do fenômeno investigado, é possível desvendar aquilo que está pressuposto, embora ocultado, pelo valor de troca.

Isso posto, pode-se concluir que o valor de troca não é acidental, mas a forma necessária de manifestação do valor, pois sua aparência tem função constitutiva no processo de afirmação e legitimação da dinâmica capitalista. Assim, percebe-se que a aparência – o valor de troca – não é a própria essência – o valor –, no entanto, tampouco sua negação total. O fenômeno, sendo a manifestação da essência, aponta para a sua direção; todavia, a encobre, pois indica sua realidade parcial, inadequada, fetichista. Então, o grande propósito da exposição crítica é desvelar as contradições inerentes à forma que o trabalho humano assume na sociedade capitalista, a forma valor das mercadorias. Mostrar para a experiência fetichista (aparente, abstrata) dos agentes da troca, bem como para a ciência econômica, o equívoco em conceber o valor de troca – representado pelo dinheiro – como idêntico ao valor [trabalho humano], ⁴² e com isso desmistificar a naturalidade com que os processos sociais de trabalho são legitimados, à mercê de sua própria desumanização, pois abstraído de sua condição sensível, útil, natural, a qual poderia coexistir socialmente.

Desse modo, constata-se que a crítica da economia política mostra que o valor de troca, apreendido imediatamente pela percepção, o humano, esconde a realidade oculta do valor. Todavia, o valor, fundado no trabalho abstrato, escamoteia a apreensão do trabalho concreto e do valor de uso por ele produzido e, conseqüentemente, todos os processos alienados

⁴² “[...] o valor de troca é uma representação necessária do trabalho humano incorporado nas mercadorias. Quando vamos ao supermercado, podemos descobrir os valores de troca, mas não podemos ver ou medir diretamente o trabalho humano incorporado nas mercadorias. E essa incorporação do trabalho humano que está presente fantasmagoricamente nas prateleiras. Pense nisso da próxima vez que for ao supermercado e estiver cercado desses fantasmas!” (HARVEY, 2013, p. 28).

correspondentes aos elementos humanos e naturais imbricados em seu engendramento real.

Conforme aludido em nossa análise, é o trabalho humano tomado na sua forma abstrata que torna possível o valor das mercadorias. “Assim, um valor de uso ou um bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 116). Nessa perspectiva, Marx se questiona: como é possível medir a grandeza do valor? Para o autor alemão, esta é aferida pela quantidade de trabalho objetivada na produção de mercadorias. Já a quantidade de trabalho é mensurada pelo tempo de sua realização, seja em dia, hora, minuto. Em princípio, essa relação poderia dar a entender que, quanto mais inábil ou moroso for o trabalhador, maior seria o valor da mercadoria, uma vez que necessitaria de mais tempo para ser produzida. No entanto, o trabalho concebido na produção diz respeito ao trabalho humano homogêneo, dispêndio comum da força de trabalho, e não de um trabalho individual, mesmo que este componha, associado a outros trabalhos particulares, uma única força de trabalho, extraíndo daí um grau médio entre as diferentes atividades individuais:

[...] o trabalho que constitui a substância dos valores é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho humana. A força de trabalho conjunta da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única força de trabalho humana, embora consista em inumeráveis forças de trabalho individuais (MARX, 2013, p. 117).

Associada à média da força de trabalho social, a grandeza de valor é expressa pelo “tempo de trabalho socialmente necessário” objetivado na produção das mercadorias, considerando as condições de produção e o grau social médio de intensidade e destreza do trabalho. Na concepção da economia política clássica, bem como para Marx, o valor é determinado pelo tempo cristalizado em uma mercadoria. No entanto, o autor alemão amplia esse conceito chamando a atenção para a média de tempo socialmente determinado.

O tempo de trabalho social médio necessário para a produção de um valor de uso qualquer é determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas existentes. Por sua vez, esse desenvolvimento é determinado por vários fatores: o grau médio de habilidade dos trabalhadores, o nível de desenvolvimento da ciência e sua aplicação em tecnologia, o modo de organização do processo produtivo, a disponibilidade e eficácia dos meios de produção, bem como as condições naturais de fertilidade do solo, de clima etc. Assim,

quanto maior é a força produtiva do trabalho, menor é o tempo de trabalho requerido para a produção de um artigo, menor a massa de trabalho nele cristalizada e menor seu valor. Inversamente, quanto menor a força produtiva do trabalho, maior o tempo de trabalho necessário para a produção de um artigo e maior seu valor. Assim, a grandeza de valor de uma mercadoria varia na razão direta da quantidade de trabalho que nela é realizado e na razão inversa da força produtiva desse trabalho (MARX, 2013, p. 118).

Após os esclarecimentos acerca da substância e magnitude do valor, Marx demarca a condição específica para que um produto seja posto sob a forma mercadoria e, portanto, apareça como conteúdo material da riqueza capitalista. Em primeiro lugar, uma coisa só pode ser mercadoria se tiver valor de uso; todavia, só isso não basta. Algo pode ter valor de uso e mesmo assim não ter valor, como no caso da utilidade dessas coisas não criadas pelo trabalho humano, como, por exemplo, o ar que respiramos, os campos naturais, a terra virgem. Da mesma forma, “uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano sem ser mercadoria” (MARX, 2013, p. 117). Quem, por exemplo, planta árvores frutíferas em seu pomar e/ou verduras em sua horta para comer, flores em seu jardim, pesca para consumir, cultiva produtos úteis, mas não produz mercadorias. Esta última necessita da produção não apenas de valor de uso, “mas valor de uso para outrem, valor de uso social”. Não apenas valor de uso para terceiros, como a talha produzida pelo servo medieval ao senhor feudal ou o dízimo pago à igreja, mas valor de uso destinado a outros por intermédio da troca mercantil. Isso enseja, porém, que “nenhuma coisa pode ser valor sem ser objeto de uso. Se ela é inútil, também o

é o trabalho nela contido, não conta como trabalho e não cria, por isso, nenhum valor” (2013, p. 119).

Não obstante, no capitalismo há uma relação fetichista de inversão e contradição entre valor de uso e valor. O valor de uso é a condição *sine qua non* para a existência do valor, pois, se uma mercadoria não tiver utilidade para alguém, ela não vai realizar sua efetividade enquanto valor. Assim, constata-se que a fonte originária da produção da riqueza natural e sensível do valor de uso não é em si mesma *causa sui*, isto é, atua como um não valor de uso para o produtor e, assim, um valor de uso para outro pela troca. O valor de uso é a condição necessária para a existência da mercadoria; no entanto, na sociedade burguesa, a mercadoria se põe como a forma social inexorável para a efetivação de sua utilidade.

A exposição mostrou que, embora, na sociedade capitalista, o valor de uso esteja subordinado à lógica da troca como se fosse independente e, portanto, fetichista, reguladora do valor, este não consegue, para sua efetivação, se desprender do conteúdo material daquele. Assim, embora a lógica do valor que se expressa no valor de troca se ponha como uma força coercitiva reguladora autônoma que subordina a vida humana (criando uma espécie de segunda natureza), ele ainda assim necessita, inexoravelmente, do valor de uso, isto é, dos elementos naturais e humanos imbricados na produção para a sua realização no mercado. Dessa maneira, podemos prospectar as potências ocultas subversivas na perspectiva do valor de uso ou de riqueza concreta oculta na lógica de funcionamento do capitalismo. Assim, podemos pensar a lógica fetichista do valor em analogia à crítica feuerbachiana da alienação religiosa. Embora Feuerbach considere que Deus é a objetivação invertida das qualidades humanas, também acrescenta que:

Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor (FEUERBACH, 2007, p.56).

Desse modo, a exposição de Feuerbach (bem como a de Marx) sempre nos apresenta um diagnóstico crítico de denúncia das contradições vigentes na realidade e, simultaneamente, mesmo às vezes de forma implícita, aponta para a superação do *Status quo* – a dimensão utópica mediante os potenciais e/ou tendências concretas que estão latentes, manifestas e/ou bloqueadas na realidade vigente. Dessa forma, constata-se que, em Feuerbach (bem como em Marx), não se pode vislumbrar o caráter positivo, utópico, dos potenciais presentes na religião sem o viés da depuração pela crítica. Ou seja, o anúncio positivo de algo presente na religião deve ser precedido pelo processo de negação crítica daquilo que se põe como algo natural, válido em si mesmo.

Nessa perspectiva, Feuerbach faz a crítica à religião cristã, bem como, posteriormente, às religiões naturais, porque reconhece nelas um humanismo clandestino presente em suas posições mistificadas. Pelo viés da crítica, Feuerbach mostra o caráter alienado/estranhado do ser humano projetado em Deus e, ao mesmo tempo, mostra, pelo caráter utópico de sua posição, que esse Deus projetado é a expressão às avessas da “intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem”, em que a religião é a expressão “solene das preciosidades ocultas do homem”, seu pensamento, desejos, aspirações, carências, entre outros predicados essenciais, publicamente revelados, que foram sequestradas dos indivíduos e fixadas em algo exterior, abstraídos de si. Portanto, embora Feuerbach conceba que a existência de um Deus transcendente e objetivo seja uma ilusão, mostra que, por trás de Deus e da religião (tomada enquanto institucionalização da fé), está projetado um conjunto de tesouros, de preciosidades indiretas da humanidade, do gênero humano, as quais podem ser resgatadas para o indivíduo viver no dia a dia de sua existência. Nesse contexto, Deus é a expressão do amor, da liberdade, da vontade, da fraternidade, da racionalidade, enfim, das qualidades concernentes ao gênero humano. Todavia, para resgatar isso é necessário libertar criticamente o ser humano da religião que, uma vez posta na lógica abstrata da teologia, obscurece, apaga, empobrece o ser humano ao tomá-lo como algo distanciado, separado de Deus, que coage e reduz o ser humano à dimensão do pecado em relação à sua sensibilidade, sua corporalidade, sua energia vital; enfim, promovendo a condenação do homem como homem. Também, a fim de

resgatar os predicados do ser humano junto ao sujeito – Deus –, Feuerbach faz a crítica à teologia projetada na forma que concebe as religiões naturais, que acaba condenando a natureza na perspectiva, da projeção divinizada e antropomorfizada do ser humano junto à natureza.

Todavia, Feuerbach, segundo Marx, estaria um tanto preso à emancipação dos predicados humanos apenas no âmbito da consciência. Nesse sentido, Marx busca aprofundar essa concepção e alargar o seu sentido no âmbito da perspectiva da práxis social. Na perspectiva crítica, a fim de buscar os aspectos positivos do valor de uso que está subordinado à lógica do valor de troca, é preciso libertar o primeiro em relação ao segundo. Ou seja, para buscar o caráter positivo/civilizatório do capitalismo que produz mercadorias, que servem para satisfazer as necessidades humanas, e revolucionou as forças positivas que se mostram importantes no processo de humanização das pessoas, é necessário, pela crítica, emancipar o valor de uso em relação à troca. Assim, em Marx, o referencial crítico está em pensar uma nova sociedade mediante a perspectiva qualitativa, material, do valor de uso, a fim de desbloquear as amarras ideológicas e materiais; resgatar o apagamento/encobrimento dos predicados humanos projetados de forma clandestina nas coisas; bem como recuperar a raiz orgânica da práxis humana junto à produtividade viva da natureza. Ou seja, resgatar os potenciais que estão reduzidos à instrumentalização da lógica de produção de valor. Portanto, tomarmos a perspectiva teórica do valor de uso nos possibilita buscar em Marx, nos apropriarmos dos elementos/conteúdos subversivos que emergem no capitalismo – na lógica do valor –, potenciais teóricos e práticos que possam subsidiar a base de uma nova práxis social emancipatória/revolucionária na forma histórica e processual da vida social. Dessa forma, além de alcançarmos uma postura crítica que busque compreender as contradições sociais – como a subordinação do valor de uso ao valor, do trabalho concreto ao trabalho abstrato –, há de se buscar os potenciais humanos estéticos, seus sonhos, seus valores, seus predicados racionais e sensíveis objetivados de forma fetichizada na sociedade burguesa.

Desse modo, os dois aspectos da mercadoria do item primeiro d'O *capital* foram analisados. Por trás da aparência da formação da riqueza das

sociedades capitalistas constituídas pela “enorme coleção de mercadorias”, Marx revelou o segredo da forma valor e do caráter fetichista em que ele se constitui e gera um aparecer enganador para a experiência do ser humano, por aparecer como se fosse absolutamente independente do seu valor de uso e das condições nas quais foi produzido. Assim, constata-se que a mercadoria é essencialmente constituída pela unidade dialética contraditória de valor de uso e valor que se manifesta fenomenicamente na equação de troca ou no valor de troca no mercado. Dado que a finalidade da produção é a troca, a sua capacidade de valor se determina como o elemento autônomo e regulador das relações de produção e comercialização dos produtos e (de resto) as relações sociais existentes. Dado que, na formação do valor, o trabalho concreto que produz os valores de uso é reduzido ao trabalho abstrato, ele esconde as vicissitudes concernentes à atividade humana, ao mundo do trabalho, subordinado ao poder e ao domínio do capital.

Nesse sentido, no segundo subitem d’*O Capital*, “O duplo caráter do trabalho representado nas mercadorias”, Marx aprofunda a análise do valor atrelado à mercadoria, assim como do processo fetichista que sua forma impõe aos seres humanos na sociedade capitalista, mediante a inversão ou subordinação do trabalho concreto ao trabalho abstrato.

2.2. O duplo trabalho objetivado na mercadoria: subordinação e apagamento do trabalho concreto em relação ao trabalho abstrato

Conforme mostramos anteriormente, a mercadoria é constituída, de um lado, pelo valor de uso em sua dimensão qualitativa: aquilo que, por suas propriedades, satisfazem necessidades físicas e espirituais do ser humano e, por outro lado, o valor: aquilo que se expressa no valor de troca, responsável por regular de forma quantitativa a equidade (ou, ao menos, emprestar-lhe uma aparência de equidade quantitativa) nos intercâmbios comerciais. Dessa unidade contraditória/fetichista da mercadoria – valor de uso e valor –, emerge a duplicidade entre o trabalho concreto, que reproduz o valor de uso, e o trabalho abstrato, que reproduz o valor; assim, na produção fetichista da

mercadoria, o trabalho concreto aparece como meio, como subordinado ao trabalho abstrato, que se põe como a substância do valor. A esse respeito Marx assevera que:

Inicialmente, a mercadoria apareceu-nos como um duplo [*Zweichlachtiges*] de valor de uso e valor de troca. Mais tarde, mostrou-se que também o trabalho quando se expressa no valor, já não possui os mesmos traços que lhe cabem como produtor de valores de uso. Essa natureza dupla do trabalho contido na mercadoria foi criticamente demonstrada pela primeira vez por mim (MARX, 2013, p. 119).

Conforme Chagas (2016), em uma carta enviada de Marx a Engels, de 24 de agosto de 1867, aquele chama a atenção para o seguinte: “o melhor no meu livro [*O Capital*] é: 1. (sobre este repousa toda a compreensão dos factos) o duplo caráter do trabalho posto em evidência desde o primeiro capítulo conforme ele se exprime em valor de uso ou em valor de troca” (MARX, *apud* CHAGAS, 1965b, p. 326). Igualmente, em outra carta endereçada a Engels na data de 08 de janeiro de 1968, Marx enfatiza que:

[...] uma coisa simples escapou aos economistas sem exceção, e que, se a mercadoria tem o duplo (caráter) de valor de uso e de valor de troca, o trabalho apresentado na mercadoria deve possuir também duplo caráter, enquanto a simples análise do trabalho, sem frase como em Smith, Ricardo etc. se choca sempre com coisas inexplicáveis. Este é na realidade todo o segredo da concepção crítica (MARX, *apud* CHAGAS, 1965c, p. 11).

Embora os economistas clássicos (Smith e Ricardo) digam acertadamente que a mercadoria é constituída por valor de uso e valor produzido pelo trabalho humano, não conseguiram se aprofundar no estudo do valor e, conseqüentemente, não mostraram a bifurcação contraditória/fetichista entre trabalho concreto e trabalho abstrato. Assim, embora os economistas não dispusessem do conceito de trabalho abstrato, consideravam que o trabalho posto na forma capitalista era a natural e eterna condição de o ser humano existir na sociabilidade burguesa. No entanto, para Marx o trabalho abstrato é histórico, é a forma social, uma regra de como se organiza o modo de

produção existente. Desse modo, para a crítica da economia política o que é permanente na vida social é o trabalho concreto – que produz os bens e serviços indispensáveis à produção e reprodução da vida humana, de modo que o mesmo é, equivocadamente, tomado como sendo a referência para a constituição do valor de troca das mercadorias e não o trabalho abstrato de uma medição em tempo médio que vai comparar objetos que precisam ser trocados no mercado; ser mercadoria que será permutada por dinheiro: a mercadoria das mercadorias. Por essa razão, trabalho abstrato, valor, mercadoria, dinheiro, mercado, apesar de não se constituírem a partir de disposições arbitrárias e próprias, não são estruturas eternas, mas formas provisórias de regulação da sociabilidade humana que, por conseguinte, podem ser superadas a fim de se estabelecer uma sociedade emancipada, comunista.

Assim, o valor de uso de uma mercadoria é produzido por um trabalho concreto nela objetivada, que constitui “um certo tipo de atividade produtiva, determinada por seu escopo, modo de operar, objeto, meios e resultados” (MARX, 2013, p. 119). O trabalho, assim determinado, se estabelece como a “eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza” pelo qual o ser humano produz os bens indispensáveis à satisfação das necessidades: “Portanto, o trabalho não é a única fonte dos valores de uso que ele produz, a única fonte da riqueza material. Como diz William Petty, ‘o trabalho é o pai e a terra é a mãe da riqueza material’” (MARX, 2013, p. 121).

A natureza pode oferecer o valor de uso para o ser humano mesmo que não seja produto do seu trabalho; no entanto, ao ser humano não é facultada a possibilidade da criação de valor de uso sem a natureza – tomada enquanto matéria de trabalho, tampouco sem sua corporeidade orgânica específica⁴³.

⁴³ Segundo Dussel (1988, p. 290), no livro *Hacia un Marx Desconocido: un Comentario de los Manuscritos del 61-63*, é justamente o trabalho concreto, vivo, que constitui a principal referência crítica e antifetichista em Marx: “[...] el 'desdedónde' se efectúa esta crítica (es decir, el 'punto de partida' radical y primero de todo el pensar de Marx)”, e ainda: “[...] el lugar de la realidad del otro, del no-Capital, del trabajador viviente en su corporalidad todavía no subsumida en el capital” (Idem, p. 366). Cabe alertar o leitor, neste momento da exposição, que o conceito de exterioridade (pensado enquanto trabalho vivo) pode levar ao equívoco de imaginar que alguém pode existir ontologicamente fora de uma totalidade. No entanto, tal exterioridade não pode ser compreendida como algo espacial (algo fora), mas como “uma transcendentalidade interna” de determinado sistema, como aquilo que o ser humano excede como pura funcionalidade sistêmica de um todo. Nesses termos, compreende-se a relação de

Por essa razão, a analogia geracional: a natureza como a mãe e o trabalho como o pai da produção da riqueza material, ou seja, dos valores de uso.

Em sua atividade junto à natureza, os indivíduos produzem coisas úteis mediante a utilização dos meios, instrumentos e ferramentas a fim de desenvolverem distintos ramos de trabalhos concretos. Nesse escopo produtivo, pela práxis social coletiva, com vistas a alcançar um fim, os indivíduos estabelecem determinadas relações sociais que os vinculam com sua vida genérica. Então, na relação com a natureza, os indivíduos se conectam, além dos produtos do seu trabalho, também com seu processo de produção – o próprio trabalho –, bem como se relacionam nesse processo consigo próprios e se vinculam com a sociedade em geral.

Na produção, os homens não agem apenas sobre a natureza, mas também uns sobre os outros. Eles somente produzem, na média em que eles colaboram de uma determinada maneira e trocando entre si suas atividades. Para produzirem, contraem determinados vínculos de relações mútuas, e somente no interior desses vínculos e relações sociais é que se realiza sua relação para a natureza, isto é, se realiza a produção (MARX *apud* CHAGAS, 1990c, p. 407).

O trabalho é uma forma especificamente humana. Enquanto o animal produz de maneira unilateral, para satisfazer suas necessidades físicas

Eu e Tu como a conexão entre uma totalidade e uma exterioridade. Não daria para se relacionar duas exterioridades, pois, se assim fosse, não haveria reconhecimento e conhecimento entre ambas. Duas exterioridades se constituem em duas liberdades infinitas, duas espécies de deuses que não precisam se conhecer mutuamente. Já a relação entre duas totalidades se estabeleceria como a conexão entre dois inteiros que igualmente um não precisaria do outro para se conhecer. Quando o horizonte é a totalidade, o homem é o centro e reduz os outros entes a uma funcionalidade coisica. No entanto, o ser humano é irredutível a uma funcionalidade coisica de um sistema quando pensado em sua exterioridade própria. Se o limite de pensar a realidade é a totalidade, a possibilidade de mudança se encerraria em uma circulação interna da mesma. Portanto, a possibilidade de se ter uma novidade criadora ocorre mediante pensar o ser humano como impossibilidade ontológica de ser coisificado. Por mais que o ser humano possa ser tomado como ferramenta de um todo (do capital), ele é incapaz de ser totalmente identificado com esse todo, pois há sempre um resto intotalizável, sempre há uma margem que não se deixa totalizar. Portanto, o trabalho concreto, o trabalho vivo do trabalhador, da vítima, nunca se deixa totalizar completamente no capitalismo. Por isso, ele constitui uma referência crítica da práxis emancipatória. Nesse horizonte, o operário não é apenas um operário, mas uma pessoa que não se deixa totalizar ontologicamente pelo capital. Se subsumido à lógica fetichista do capital o ser humano é a fonte do valor, numa sociedade emancipada ele não teria valor, pois é a fonte que atribui valor às coisas segundo suas necessidades concretas, pois o único valor que o ser humano tem em si mesmo é a dignidade infinita.

imediatas, o ser humano, mediante a elaboração/transformação da natureza, trabalha de forma universal, isto é, consciente e livre. Marx coloca essa questão nos seguintes termos:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente (MARX, 2013, p. 255, 256).

Ao se objetivar uma ideia, o que os indivíduos pensam a respeito de si se exterioriza e se confronta com a realidade, possibilitando o refinamento de novos conhecimentos, o desenvolvimento de novas sensibilidades e outras habilidades para os agentes da ação. Ao se defrontar com as condições objetivas do mundo, o indivíduo modifica e ressignifica as tendências naturais e sociais historicamente postas. Cada ser humano, ao seu modo, singulariza sua realidade enquanto produto e criador de um feixe de relações sociais temporalmente situadas. Assim, no término do processo de trabalho, não somente o mundo foi modificado, mas igualmente os indivíduos transformaram a sua condição de seres sociais.

Desse modo, constata-se que o trabalho não é um processo mecânico, repetitivo, automático, derivado de uma natureza humana pronta e acabada, mas uma atividade social, consciente e livre subordinada à vontade e um planejamento intencionalizado subjetivamente pelos indivíduos. No entanto, na formação social capitalista, baseada na propriedade privada dos meios de produção, cindida em classes sociais antagônicas, sob a subordinação do valor de uso ao valor de troca, o trabalho deixa de ser uma atividade universal, consciente e livre, pela qual o ser humano se reconhece, e se consigna como uma atividade estranha, fetichista, invertida e controlada pelo poder do capital. Nessa organização social, o trabalho concreto, útil, está a serviço do trabalho formal, abstrato. “Então, a sociedade do capital, articulada pelo trabalho abstrato, é uma sociedade formal que não é uma sociedade efetiva já que ela,

embora precise do trabalho útil – concreto e o conserve, está em oposição a ele, e negando-o, excluindo-o” (CHAGAS, 2016, p. 183). Assim, constata-se que nessa sociedade não se produz apenas tendo em vista valores de uso fabricados por determinado trabalho concreto, mas uma mercadoria destinada à troca fundada no trabalho abstrato, que determina um valor mais elevado em comparação àquele necessário para a sua produção.

Então, mediante a redução do trabalho concreto ao trabalho abstrato se atinge o critério de troca das mercadorias postas na sua forma de valor. Todavia, tal redução não implica que um produto tenha sido confeccionado por atividades diferentes. Não é como se o trabalho abstrato fosse executado em um determinado setor da fábrica e o trabalho concreto em outro departamento. A mesma atividade laboral humana tem esse duplo atributo objetivado na mercadoria estabelecida na forma de valor de uso e valor que se manifesta na troca, apresentando, assim, características materiais e sociais. Desse modo, constata-se que não pode ocorrer incorporação de valor a uma mercadoria sem haver trabalho concreto, assim como não se pode saber o seu valor sem que ocorra uma troca com outras mercadorias, ou seja, sem que ocorram relações sociais.

Conforme já mencionamos, o trabalho concreto está presente em todas as formas de sociedade, porém o trabalho abstrato está ligado organicamente à sociedade na qual as relações sociais são engendradas por intermédio das trocas de mercadorias, por meio da equiparação, da comparação quantitativa e entre produtos do trabalho qualitativamente diferentes, gerados por produtores privados, atomizados e independentes entre si.

O trabalho abstrato, categoria lógica e histórica (como de resto toda a exposição d’*O Capital*), de acordo com Roman Rosdolsky, se estabelece como um dos princípios fundamentais da teoria do valor de Marx, um ponto que se diferencia dos princípios definidos por autores que o precederam. É evidente, por exemplo, que, para Ricardo, para se atingir a base dos valores se fazia necessário reduzir o trabalho das pessoas a trabalho “socialmente necessário”. Mas, para ele, isso só dizia respeito ao aspecto quantitativo e não qualitativo, útil, do problema. No entanto, fazendo menção a Marx, Rosdolsky afirma que:

[...] o que interessa é “não só [...] que as diversas magnitudes de valor das mercadorias estejam medidas pela apresentação de seu valor no valor de uso de uma mercadoria exclusiva, mas que, ao mesmo tempo, todas elas se apresentem sob uma forma na qual existam como encarnação do trabalho social e por isso sejam intercambiáveis por qualquer outra mercadoria, sejam conversíveis à vontade em qualquer valor de uso que se deseje”. O trabalho materializado nas mercadorias “deve representar-se como o trabalho social, como trabalho individual alienado”. Mas esta segunda necessidade só aparece na sociedade produtora de mercadorias. Só nela o trabalho do indivíduo deve apresentar-se “como seu contrário, como um trabalho desprovido de individualidade, abstratamente geral e, sob essa forma, social”. A sociedade socialista também “contabilizara” as forças de trabalho de que dispunha em cada ocasião tendo, portanto, de reduzir o trabalho dos indivíduos a “trabalho médio simples”. Mas “o fato de que a produção de cem metros quadrados de pano exigiu, digamos, mil horas de trabalho” não será expresso “da maneira oblíqua e insensata [do ponto de vista deles] de dizer que valem mil horas de trabalho”. Por considerar o valor como “a forma natural eterna da produção social”. Ricardo investiga apenas a magnitude do valor, sem atentar para a historicidade decisiva da forma do valor (ROSDOLSKY, 1968, p. 114-115).

Como se percebe, o trabalho abstrato é a base do valor quantitativamente objetivado nas trocas mercantis. No entanto, a economia clássica, como, por exemplo, Ricardo concebe a forma valor dos produtos do trabalho humano próprio da sociedade capitalista como sua condição “natural eterna da produção social”, servindo, assim, como sua manifestação fetichista de legitimação ideológica e material já que naturaliza algo que é um produto social, humano e histórico. Nessa perspectiva, Ricardo considerava apenas a magnitude de valor operante nas trocas de mercadoria sem atentar para a forma alienada/fetichizada do trabalho; portanto, seu aspecto invertido, abstrato, desprovido de sua individualidade genérica qualitativa, sensível, enfim, independente dos elementos humanos e naturais envolvidos na produção de valor – mercadorias. Uma vez abstraído do trabalho concreto, ou tendo equivocadamente tornado/reduzido ele a referência da constituição do valor de troca a fim de emprestar uma aparência de naturalidade necessária aos processos de valorização do valor [de troca], ele deixa de ser uma

referência crítica. Abre-se, assim, caminho para a absolutização da lógica regida pelo valor de troca, pelo trabalho abstrato.

Na relação com o valor de uso produzido pelo ser humano junto à natureza, o trabalho é sempre a produção de uma utilidade e, portanto, a cada valor de uso corresponde uma operação de diferentes atividades produtivas. Na existência de um conjunto de diferentes valores de uso aparece a existência de múltiplos trabalhos concretos. Dessa maneira, ocorre que, para a produção de mercadorias, é necessária a existência de uma divisão social de trabalho, que Marx exemplificou com a antiga comunidade indiana, em que a ocorrência da divisão do trabalho não emerge apenas pela produção de mercadorias. Assim, nessa comunidade, não existe a cisão na produção entre valor de uso e valor de troca, nem, por conseguinte, a separação entre produção e consumo, pois a produção não é voltada à comercialização de mercadorias. Já na forma histórica da sociedade burguesa é que ocorre a produção dirigida à troca, a qual pressupõe a existência de um complexo desenvolvimento da divisão social do trabalho.

Dado que não se permutam valores de uso iguais entre si, apenas pode ocorrer a troca de valores de uso como mercadoria quando os trabalhos úteis forem qualitativamente distintos uns dos outros. Dessa argumentação resulta que, numa sociedade produtora de mercadorias, “[...] essa diferença qualitativa dos trabalhos úteis, executados separadamente uns dos outros como negócios privados de produtores independentes, desenvolve-se como um sistema complexo, uma divisão do trabalho” (MARX, 2013, p. 120).

Então, o valor-mercadoria se estabelece pela abstração do processo produtivo e, por conseguinte, do aspecto concreto do trabalho, restando o fato de que ele se constitui pelo dispêndio da força humana do trabalho: “[...] o valor da mercadoria representa unicamente trabalho humano, dispêndio de trabalho humano” (MARX, 2013, p. 122). Sobre essa forma, o trabalho pode ser reduzido ao “dispêndio da força de trabalho simples que em média toda pessoa comum, sem qualquer desenvolvimento especial, possui em seu organismo corpóreo” (2013, p. 122).

Embora seu caráter varie em diferentes países e épocas culturais, o trabalho simples médio está dado em toda e qualquer sociedade existente. O trabalho mais complexo vale apenas como trabalho simples potenciado ou, antes, multiplicado, de modo que uma quantidade menor de trabalho complexo é igual a uma quantidade maior de trabalho simples (MARX, 2013, p. 122).

Assim, constata-se que os trabalhos mais complexos, que requerem maior nível de educação ou qualificação, são trabalhos simples do mesmo modo, porém, potencializados. Embora o trabalho simples e médio mude de caráter em distintos países e estágios da civilização, ele é dado numa determinada sociedade.

As diferentes proporções em que os diferentes tipos de trabalhos são reduzidos ao trabalho simples como sua unidade de medida são determinados por meio de um processo social que ocorre por trás das costas dos produtores e lhes parecem, assim, ter sido legados pela tradição (2013, p. 122).

Marx enfatiza que o processo de valor é social, pois se dá pela média social do tempo de trabalho dispensado na fabricação das mercadorias e, assim, a operação de um trabalho mais complexo executado em menos tempo corresponde a mais tempo de trabalho simples. Por isso, há um trabalho simples médio que regula as relações de trocas mercantis em função da equivalência de valor, objetivado nas mercadorias, isto é, o trabalho abstrato objetivado nestas. No entanto, para a experiência fetichizada dos produtores, essa diferença de trabalho é naturalizada, dada pela tradição, e não é o caso que o trabalho complexo signifique mais tempo de trabalho simples/abstrato, homogêneo ou social.

Portanto, do ponto de vista dos valores, dois fatores devem ser considerados: em relação à propriedade material da mercadoria, o valor de uso, o trabalho nela contido vale do ponto de vista da qualidade; mas, em relação à grandeza do valor, só interessa quantitativamente e depois do trabalho complexo ser reduzido ao trabalho simples. Isso leva Marx a deduzir que, “como a grandeza do valor de uma mercadoria expressa apenas a quantidade de trabalho nela contida, as mercadorias devem, em dadas

proporções, ser sempre valores da mesma grandeza” (2013, p. 123). Por isso, pode-se afirmar que esse valor é a força reguladora, homogênea, que garante a comensurabilidade das mercadorias na sociedade capitalista, emprestando-lhes a aparência de troca de equivalente e, portanto, justa.

Em conformidade com o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, ocorre alteração na produtividade de uma mercadoria, fato que altera o seu valor, que pode ser reduzido ou mais elevado. No entanto, a despeito da modificação do valor, a mercadoria continua tendo determinada utilidade, o que varia é a quantidade de trabalho abstrato objetivado em sua produção:

Suponhamos, porém, que o trabalho necessário à produção de um casaco dobre ou caia pela metade. No primeiro caso, um casaco tem o mesmo valor que antes tinham dois casacos, no segundo caso, dois casacos têm o mesmo valor que antes tinha apenas um casaco, embora nos dois casos um casaco continue a prestar os mesmos serviços e o trabalho útil nele contido conserve a mesma quantidade. Alterou-se, porém, a quantidade de trabalho despendida em sua produção (MARX, 2013, p. 123).

A partir dessa relação contraditória, fetichista, de subordinação do trabalho concreto ao trabalho abstrato, pode gerar, na ordem burguesa, um descompasso entre a produção da riqueza material e a riqueza social. Vejamos: dado que os valores de uso, em qualquer sociedade, constituem o conteúdo material da riqueza social, quanto maior o número de valor de uso produzido pelo trabalho concreto representa em si e para si maior riqueza material. Dois casacos que podem vestir duas pessoas são, naturalmente, mais que um. Nesse contexto, constata-se que o valor de uso é diretamente proporcional ao desenvolvimento das forças produtivas. Se aumentam as forças produtivas, eleva-se a quantidade de valor de uso; se diminuem as forças produtivas, regride o quanto de valor de uso. Porém, as mudanças nas forças produtivas não afetam o trabalho representado no valor. Por exemplo, uma hora de trabalho sempre terá o valor de uma hora de trabalho, independente da alteração das forças produtivas. Neste momento, emerge a questão fundamental do movimento antitético do valor: “uma massa crescente de riqueza material pode corresponder a um decréscimo simultâneo de valor”

(MARX, 2013, p. 123). Isso do ponto de vista humano, da perspectiva da riqueza material, não faz sentido algum; porém, sob o viés da sociedade capitalista, o que interessa é a riqueza que pode ser expressa como valor e não como riqueza material. Trata-se de uma nova compreensão de riqueza, não mais relacionada ao valor de uso/riqueza material, mas sim ao valor de troca/acúmulo de capital. Nota-se aqui a inversão típica de toda estrutura fetichista: a criatura passa a ser sobreposta ao criador, o ser humano com suas necessidades físicas e corpóreas, assim como todo o caráter qualitativo do trabalho e da natureza, são submetidos a uma lógica e fins estranhos.

Essa contradição fetichista se explicita ao observarmos o processo de alteração no desenvolvimento das forças produtivas: uma mudança nas forças produtivas do trabalho fornece, simultaneamente no tempo e no espaço, quantidades distintas de valor de uso. Digamos que o tempo de trabalho permanece constante, por exemplo, uma hora de trabalho. Mas com o aumento nas forças produtivas eleva o valor de uso, o artesão deixa de produzir uma bola e passa a produzir duas bolas; já se diminuem as forças produtivas, reduz-se o valor de uso. Agora, observando a relação de valor de uso e valor, deixando o tempo de trabalho constante novamente, por exemplo, se seis bolas são produzidas em uma hora, cada bola é produzida em dez minutos de coagulação de trabalho abstrato. No entanto, se se produzem doze bolas em uma hora, diminui-se o valor de cada bola para cinco minutos de trabalho. Assim, pode-se observar que, aumentando o valor de uso, diminui o valor médio de cada produto, enquanto o valor total (uma hora) permanece constante.

Assim, a propriedade do valor, determinada enquanto tempo de trabalho necessário responsável pela produção das mercadorias, se apresenta, invertidamente, como o sujeito que determina as relações de troca no capitalismo. Na forma de valor de troca, Marx mostra o processo pelo qual o valor se autonomiza nas trocas das mercadorias, que se desenvolvem na forma do dinheiro, tendo como pressuposto necessário a sua aparência invertida, ou seja, fetichizada, desse processo.

2.3. A forma do valor ou valor de troca: a forma relativa e equivalente de manifestação do valor e a edificação do fetichismo

Para Marx, o processo mercantil desdobra-se de maneira mais complexa, em que as relações de troca estabelecidas nesse universo parecem ser processadas de forma autônoma, independente dos agentes e das características reais e sensíveis do processo. O valor analisado anteriormente como um atributo próprio da mercadoria será pensado agora no âmbito das trocas na relação entre mercadorias, por intermédio das quais se coloca como fundamento que estrutura e determina as relações entre produtores, compradores e vendedores de mercadorias, que no decorrer do tempo vão se coisificando porque são subordinadas aos valores das mercadorias, que, por sua vez, vão adquirindo características humanas. Numa tendência tipicamente fetichista, vai ocorrendo o processo de personificação das coisas, e, paralelamente, de reificação ou coisificação das relações sociais. Desse modo, os indivíduos se transformam de pessoas em coisas, enquanto uma mediação da produção de valor, de capital – valorização do valor e o valor, por sua vez, de coisa se transforma, de forma fantasiosa, em pessoa, esvaziando a condição humana que, paradoxalmente, lhe rende culto e faz apologia a seu desenvolvimento.

De acordo com Marx, não se pode identificar o valor das mercadorias por meio de seus atributos naturais e sensíveis, correspondente ao trabalho concreto que produzem os valores de uso delas. “O valor é uma relação social e não podemos ver, tocar ou sentir diretamente as relações sociais, no entanto, elas têm uma presença objetiva” (HARVEY, 2013, p. 41). Apesar de o valor fundado no trabalho abstrato – medido pelo tempo médio socialmente necessário empregado na produção das mercadorias – ser algo objetivo, um critério que funciona na troca equivalente de mercadoria, é impossível ser diretamente mensurado ou quantificado em uma mercadoria particular, como se fosse decorrente de suas propriedades físicas, pois, “na objetividade de seu valor [,] não está contido nenhum átomo de matéria natural” (MARX, 2013, p. 125). Assim, o valor, essa “objetividade fantasmagórica”, não pode se

expressar de forma particular em uma mercadoria, e se estabelece socialmente.

As mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressão da mesma unidade social do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias (MARX, 2013, p. 125).

Assim, embora o valor seja uma determinação social operante na equação de troca, ele turva a análise das características concretas e sensíveis conectadas à produção e comercialização das mercadorias pelos agentes. Essa condição encobridora da realidade social se potencializa na forma em que o valor se representa no dinheiro. Então, segundo Marx,

cabe, aqui, realizar o que jamais foi tentado pela economia burguesa, a saber, provar a gênese dessa forma dinheiro, portanto, seguir de perto o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias, desde sua forma mais simples e opaca até a ofuscante forma dinheiro. Com isso, desaparece, ao mesmo tempo, o enigma do dinheiro (2013, p. 125).

Por isso, Marx se propõe a acompanhar o desenvolvimento da constituição das diferentes formas em que o valor se expressa nas mercadorias, desde sua forma mais simples (a permuta de uma mercadoria por outra) até a sua forma mais complexa (a forma do dinheiro). Com isso, a análise pretende explicitar as condições pelas quais a mercadoria dinheiro se estabelece como a forma autônoma, independente e dominante das relações sociais desta sociedade, expressando, dessa forma, o seu caráter fetichista, que se sobrepõe à coletividade social.

Marx desenvolve essa tarefa iniciando pela análise da forma simples de valor, que se expressa na seguinte equação: X (quantidade) da mercadoria A igual a Y (quantidade) da mercadoria B, ou X mercadoria A tem o valor de Y mercadoria B, ou, se quisermos, 20 braças de linho = 1 casaco, ou 20 braças de linho valem 1 casaco. Segundo Marx, “o segredo de toda forma de valor

reside em sua forma de valor simples. Sua análise oferece, por isso, a verdadeira dificuldade” (MARX, 2013, p. 125).

Marx começa diferenciando dois polos nessa relação de igualdade, os quais desempenham distintos papéis. O primeiro, exemplificado em 20 braças de linho, chama-se *forma relativa de valor*, enquanto o segundo, exemplificado em um casaco, é denominado *de forma equivalente*. O primeiro polo assume um papel ativo, isto é, a mercadoria que pretende determinar seu valor; enquanto o segundo é passivo, porque representa a mercadoria que espelha o valor da primeira, mas que não expressa o seu próprio valor – a não ser que se inverta a relação. “Forma de valor relativa e forma de equivalente são momentos inseparáveis inter-relacionados e que se determinam reciprocamente, mas, ao mesmo tempo, constituem extremos mutuamente excludentes, isto é, polo da mesma expressão de valor” (2013, p. 126). São momentos inseparáveis porque o valor do primeiro elemento se expressa no valor do segundo e, ao mesmo tempo, são momentos excludentes na medida em que um elemento não pode exercer a função do outro simultaneamente.

A posição da forma ativa, determinante de valor, condiciona a forma passiva, determinada; assim como a forma equivalente condiciona a forma relativa. Não se troca, por exemplo, 20 braças de linho por outras 20 braças de linho, pois trocam-se mercadorias que satisfazem necessidades diferentes entre si. “A mesma mercadoria não pode, portanto, aparecer simultaneamente em ambas as formas na mesma expressão do valor. Essas formas se excluem, antes, como polos opostos” (MARX, 2013, p. 126).

Uma vez expostas as determinações dessa relação, em que se identifica tanto a contradição com que cada termo nela se põe e, também, quanto à interdependência com que se constitui a relação de valor na troca,⁴⁴ Marx desenvolve uma análise específica das funções de cada polo na forma simples

⁴⁴ Nesse momento, Marx utiliza as determinações da reflexão inspirado na *Ciência da Lógica* de Hegel, tal como considera Flickinger em seu livro intitulado *Marx e Hegel: Os porões da filosofia social*, p. 94 em diante: “essas determinações constituirão a base sobre a qual Marx poderá expor a análise dos fundamentos constitutivos da essencialidade do capital dando conta, através da inversão das determinações da Lógica do Ser e da Lógica da Reflexão, do processo a que o capital sujeita sua própria abstração do fundo material de sua formação” (FLICKINGER, 1998, p. 96).

de valor, tanto em sua forma relativa como equivalente. Então, no que se constitui a forma relativa do valor? O que quer dizer, no exemplo de Marx, 20 braças de linho valem 1 casaco?

2.3.1. Forma do valor relativo

Para proceder à análise da forma relativa de valor é necessário, inicialmente, desconsiderar o aspecto quantitativo da relação entre duas mercadorias, que só se tornam proporcionalmente comensuráveis após serem reduzidas à mesma unidade. Assim, Marx se diferencia do pensamento da economia política, na medida em que ela normalmente observa a relação de valor quando se equiparam as mesmas grandezas de mercadorias diferentes. Ou seja, tomam o valor de troca como sinônimo do valor de uso, enquanto, para Marx, “somente como expressão da mesma unidade são elas grandezas com um denominador comum e, portanto, grandezas comensuráveis” (2013, p. 127).

Na relação quantitativa que o linho estabelece com o casaco, a expressão de valor do linho se pretende independente, de forma autônoma, como ser de valor. Já o casaco aparece somente como “forma de existência do valor, como coisa de valor, pois somente como tal ele é o mesmo que o linho” (2013, p. 127). Essa relação somente é possível se se abstrair as formas naturais/concretas pelas quais as mercadorias existem. Mas, então, de onde provém essa possibilidade de equivalência? É possível retornar ao que se determinou anteriormente, quando se perguntou pela condição de igualdade entre as mercadorias e se explicitou, com Marx, que era a constituição do próprio valor, fundado pelo trabalho abstrato. Mas agora Marx vai além na análise:

Como valores, as mercadorias não são mais do que massas amorfas de trabalho humano, por isso, nossa análise as reduz à abstração do valor, mas não lhes confere qualquer forma de valor distinta de suas formas naturais. Diferente é o que ocorre na relação de valor de uma mercadoria com outra. Seu caráter de valor manifesta-se aqui por meio de sua própria relação com outras mercadorias (MARX, 2013, p. 127).

Desse modo, constata-se que Marx distingue dois momentos relativos à determinação do valor das mercadorias: a mercadoria particular determinada enquanto valor e a mercadoria determinada enquanto valor estabelecida na relação com outra mercadoria. Por exemplo, um casaco em si mesmo representa apenas uma potencialidade de valor ou valor de uso. Já na relação com outra mercadoria pode desempenhar a função da forma relativa ou equivalente, ou seja, ele expressa valor ou serve de base para sua manifestação.

Quando o casaco é equiparado ao linho como coisa que representa valor, o trabalho neles empregado também é igualado. É notório que o trabalho concreto que produz o linho e o trabalho que produz o casaco são diferentes, porém, a relação de igualdade que se estabelece entre as mercadorias abstrai as características das atividades do tecelão e do alfaiate, reduzindo-as ao seu caráter comum de trabalho humano.

Por esse desvio, diz-se, então, que também a tecelagem, na medida em que tece valor, não possui nenhuma característica que a diferencie da alfaiataria e é, portanto, trabalho humano abstrato. Somente a expressão de equivalência de diferentes tipos de mercadorias evidencia o caráter específico do trabalho criador de valor, ao reduzir os diversos trabalhos contidos nas diversas mercadorias aquilo que lhes é comum: o trabalho humano em geral (MARX, 2013, p. 128).

Com base nesse fundamento, na relação de valor entre duas mercadorias, a forma natural da mercadoria casaco se transforma na forma de valor da mercadoria linho ou, ainda, a corporalidade da mercadoria casaco se coloca como espelho do valor da mercadoria linho. Ao conectar-se com a mercadoria casaco como corpo de valor, como materialização de trabalho humano, a mercadoria linho converte o valor de uso do casaco em objeto de sua própria manifestação de valor. Dessa forma, “o valor da mercadoria A, assim expresso no valor de uso da mercadoria B, possui forma de valor relativo” (MARX, 2013, p. 130).

Ademais, infere-se a forma de valor expresso, não só valor em geral, fundado no trabalho abstraído, seu atributo concreto, mas também valor quantitativamente determinado, isto é, grandeza de valor. Na equação de troca, 20 braças de linho = 1 casaco, ou 20 braças de linho valem 1 casaco, pressupõe-se que ambas as mercadorias possuem a mesma quantidade de tempo de trabalho. Porém, a unidade de tempo de trabalho necessário para a produção dessas mercadorias se altera, condicionada pela mudança nas forças produtivas da tecelagem e alfaiataria, respectivamente. “A influência de tais mudanças na expressão relativa da grandeza de valor tem, por isso, de ser investigada mais de perto” (MARX, 2013, p. 130). Marx apresenta três situações em que essa mudança se faz presente.

Primeiramente, a alteração da força produtiva ocorre em um dos polos da relação de troca, isto é, na produção do linho. Vejamos:

O valor do linho varia, enquanto o valor do casaco permanece constante [...]. O valor relativo da mercadoria A, isto é, seu valor expresso na mercadoria B, aumenta e diminui na proporção direta da variação do valor da mercadoria A em relação ao valor constante da mercadoria B (MARX, 2013, p. 130).

Se, por exemplo, o tempo de trabalho necessário empreendido na produção do linho duplica, em função da infertilidade do solo onde o linho é cultivado, entre outros, duplicando também o seu valor. Agora, em vez de 20 braças de linho ser igual a 1 casaco, teríamos que 20 braças é igual a 2 casacos, dado que um casaco contém agora a metade do tempo de trabalho objetivado em 20 braças de linho. Se, por outro lado, o tempo responsável à criação do linho reduz-se pela metade, em consequência, por exemplo, do aperfeiçoamento das máquinas utilizadas, se reduz pela metade o valor do linho. Assim, observa-se agora que 20 braças é igual à metade de um casaco.

Já, na variação contrária dos polos da relação, o valor do linho permanece constante, enquanto o valor do casaco varia. Dessa forma, “permanecendo constante o valor da mercadoria A, aumenta ou diminui, portanto, seu valor relativo, expresso na mercadoria B, em proporção inversa à

variação de valor de B” (MARX, 2013, p. 131). Se nesse caso analisado, dobra-se o tempo de trabalho necessário para a produção do casaco, graças, por exemplo, ao clima desfavorável à criação dos animais que oferecem a matéria-prima, resulta que em vez de 20 braças de linho ser igual a 1 casaco, tem-se agora que 20 braças de linho são iguais a meio casaco. Já, ao contrário, se se reduz pela metade o valor do casaco, tem-se que 20 braças de linho são iguais a 2 casacos. E, finalmente, pode ocorrer a mudança da quantidade de trabalho necessária à produção do linho e do casaco ao mesmo tempo, na mesma direção e nas mesmas proporções.

O valor relativo de uma mercadoria pode variar, embora seu valor se mantenha constante. Seu valor relativo pode permanecer constante, embora seu valor varie, e, finalmente, variações simultâneas em sua grandeza de valor e na expressão relativa dessa grandeza não precisam de modo algum coincidir entre si (MARX, 2013, p. 131).

Nesse caso, ocorre a variação desses dois polos da relação: na produção de linho e de casaco. Assim, sempre que ocorre alteração na força produtiva da tecelagem, na alfaiataria e, de resto, em qualquer força produtiva do trabalho, ocorre alteração na proporção das trocas. Porém, agora as variações de valores de ambas as mercadorias serão descobertas quando entrarem em relação com uma terceira mercadoria, cujo valor permanece constante.

Então, esse destrinchamento da forma de valor relativo se apresenta na determinação precisa com que Marx descreve a simples expressão de valor, mostrando, por esse diagnóstico, a subordinação dos motivos humanos do trabalho à racionalidade própria da lei do valor. Ao indicar para a origem humana do valor, no entanto, Marx desmistifica a aparente naturalidade do mesmo, ou seja, trabalha pela superação de seu caráter fetichista. Se a análise da forma relativa do valor apresenta determinações ocultas, as surpresas se intensificam na apreensão da forma equivalente de manifestação do valor da mercadoria. Como uma mercadoria – o casaco – pode servir de suporte

material para a expressão de valor de outra mercadoria – o linho – sem a consideração direta do trabalho incorporado no casaco?

2.3.2. Forma do valor equivalente

Se, como mostramos acima, a forma relativa (linho) expressa o seu valor na relação com outra mercadoria (casaco), é porque encontra nesta última (mercadoria) a forma de valor equivalente. Assim, o casaco assume a propriedade de ser trocado pelo linho, embora, nessa relação, não esteja dada a proporção em que tais mercadorias serão trocadas. Tal relação depende da magnitude do valor do casaco, posto na forma de valor equivalente, já que o valor do linho está dado. Porém, o momento em que uma mercadoria se coloca enquanto forma equivalente, sua grandeza de valor determinada pelo tempo de trabalho necessário à sua produção já não mais importa, pois, na relação de troca, ela figura como a quantidade determinada de uma coisa. “Por exemplo: 40 braças de linho valem – o quê? 2 casacos” (MARX, 2013, p. 132). Nesse processo, ocorre um mascaramento ou encobrimento na natureza da forma equivalente de valor, ou, como diz Marx, “sua grandeza de valor não obtém nenhuma expressão como grandeza de valor” (2013, p. 132). Por quê? Simplesmente pelo fato de a forma equivalente poder apenas expressar o valor da forma relativa, mas jamais a sua própria; ou, se quisermos, 2 casacos podem expressar a grandeza de valor de 40 braças de linho, mas jamais de casacos da mesma qualidade. Assim, diferente do que pensava frequentemente a economia política clássica, a forma equivalente de valor não figura enquanto manifestação quantitativa de valor, pois atua somente como quantum de outra coisa.

A partir desses esclarecimentos, Marx analisa três peculiaridades significativas, concernentes à forma equivalente de valor.

A primeira delas se refere ao caráter enigmático/místico da forma equivalente, na conversão de seu valor de uso em forma de manifestação do seu contrário, isto é, do valor, que só é apreensível na relação com a forma relativa. A mercadoria assume a forma de valor porque “o valor” não é um elemento natural/físico, mas propriamente social.

Como a forma de valor relativa de uma mercadoria, por exemplo, o linho, expressa sua qualidade de ter valor como algo totalmente diferente de seu corpo e de suas propriedades, como algo igual a um casaco, essa mesma expressão esconde em si uma relação social. O inverso ocorre com a forma equivalente, que consiste precisamente no fato de que um corpo-mercadoria, como o casaco, essa coisa imediatamente dada, expressa valor e, assim, possui, por natureza, forma de valor. É verdade que isso vale somente no interior da relação de valor na qual a mercadoria casaco se confronta como equivalente com a mercadoria linho (MARX, 2013, p. 134).

Se, por um lado, na forma relativa, o linho oculta seu valor de uso, quando se equipara à mercadoria casaco, por outro lado, o casaco posto na forma equivalente expressa valor, apresentam, por natureza, ser forma de valor. Mas, como essa capacidade da mercadoria casaco expressar valor só ocorre na relação de troca com o linho, isto é, de forma imediata no mercado, parece que a mercadoria possui valor intrínseco a suas propriedades naturais. “Daí o caráter enigmático da forma de equivalente, a qual só salta aos olhos míopes do economista político quando lhe aparece já pronta, no dinheiro” (MARX, 2013 p. 134). O pensamento apologético da economia política comprometida com a ordem burguesa reconhece no dinheiro a forma equivalente natural de expressão do valor das mercadorias, ou seja, ele sustenta, defende e aprofunda o caráter enigmático uma vez que empresta uma aparência legitimadora. Já Marx, ao explicitar os fundamentos da relação de troca, mostra detalhadamente as razões pelas quais o dinheiro existe, operando assim uma crítica à visão parcial da economia política, que “nem sequer suspeita que uma expressão de valor tão simples como 20 braças de linho = um casaco já fornece a solução do enigma da forma de equivalente” (MARX, 2013, p. 134).

A segunda peculiaridade observada por Marx na forma equivalente de valor é o fato de o trabalho concreto converter-se na forma de manifestação de seu contrário, a saber, o trabalho humano abstrato. Se o casaco se apresentar na relação como forma de manifestação do valor, ocorre também que o trabalho que o produziu devia ser considerado pertencente a essa “forma” social de expressão de valor. Assim sendo, o trabalho útil/concreto da

alfaiataria é reduzido ao seu aspecto abstrato, no qual todos os seus predicados são desconsiderados em função da quantificação indiferenciada efetivada pela forma equivalente de valor.

Se o casaco, por exemplo, é considerado mera efetivação [*Verwirklichung*], então a alfaiataria, que de fato se efetiva, é considerada mera forma de efetivação de trabalho humano abstrato. Na expressão de valor do linho, a utilidade da alfaiataria não consiste em fazer roupas, logo, também pessoas, mas sim em fazer um corpo que reconhecemos como valor e, portanto, como massa amorfa do trabalho, que não se diferencia em nada do trabalho objetivado no valor do linho. Para realizar tal espelho de valor, a própria alfaiataria não tem de espelhar senão sua qualidade abstrata de ser trabalho humano (MARX, 2013, p. 134).

No contexto do excerto acima, poder-se-ia inverter o sentido da relação explicitada por Marx, ao analisar a lógica imanente à formação do valor, discutindo sua posição de que o trabalho da alfaiataria não consiste em fazer pessoas no interior da relação de valor. Evidente que poderia se falar em uma forma de se “fazer” pessoa no interior da relação de valor. Todavia, esse fato poderia ser observado pelo viés negativo daquilo que é pressuposto na formação do valor e que domina e subjuga os atributos humanos vividos na relação com o trabalho. E isso se correlaciona diretamente com o diagnóstico crítico do trabalho alienado analisado por Marx nos *Manuscritos de 1844*, mesmo que tal conceptualização ainda não conseguisse captar a definição do trabalho e, por conseguinte, da constituição do valor em suas determinações mais concretas. Aqui, n’O *Capital*, com o amadurecimento teórico e metodológico na crítica à economia política, Marx desdobra, em seus pormenores, a formação do valor e seu fetiche, isto é, o caráter dominante e enigmático imposto pela lógica mercantil para as relações sociais na sociedade burguesa, a fim de garantir a sua legitimação e aceitação.

Por fim, a terceira peculiaridade da forma equivalente, e que se relaciona com as observações feitas acima, é que “o trabalho privado se converte na forma de seu contrário, trabalho em forma imediatamente social” (MARX, 2013, p. 135). Pelo fato de o trabalho concreto da mercadoria posta na

forma equivalente de valor funcionar como mera expressão de trabalho humano indiferenciado, sua possibilidade de equivalência se instaura quando ela possui a forma de igualdade com outro trabalho posto na sua forma abstrata de valor. Esses argumentos tornam-se mais tangíveis no exemplo em que Marx recorre ao entendimento de Aristóteles sobre a forma valor. “De início, Aristóteles afirma claramente que a forma-dinheiro da mercadoria é apenas a figura ulteriormente desenvolvida da forma de valor simples, isto é, da expressão do valor de uma mercadoria em outra mercadoria qualquer” (2013, p.135). Assim, constata-se que, num primeiro momento, Marx concorda com Aristóteles de que a “forma-dinheiro” se estabelece como a representação de valor da mercadoria, que também em si mesma torna-se mercadoria. Além disso, Aristóteles percebe que a expressão de valor surge da igualdade entre coisas qualitativamente distintas, o que lhes possibilita serem comensuráveis.

No entanto, a limitação de Aristóteles se evidencia pelo autor grego entender como impossível equiparar coisas diferentes, fato que ocorre apenas como um “artifício para necessidade prática” (MARX, 2013, p. 136). O fator que determina a possibilidade da troca de mercadorias diferentes que fundamentam o seu valor é o trabalho igual (em geral), elemento que Aristóteles não percebia em função de sua limitação histórica, dado que a sociedade grega se alicerçava no trabalho escravo e, portanto, na desigualdade entre os seres humanos ou de seus trabalhos. Admitir a possibilidade do valor igual do trabalho era algo incompatível com aquela estrutura social fundada no escravismo e na desigualdade. Assim, constata-se que a explicitação da forma valor só pode ser exposta na convergência do entendimento da noção abstrata de igualdade na peculiaridade histórica da sociedade capitalista. Em congruência com esse conceito formal de igualdade, a forma mercadoria se impõe socialmente com o modo de expressão do produto do trabalho que intermedeia as relações sociais vigentes:

O segredo da expressão do valor, a igualdade e equivalência de todos os trabalhos por que e na medida em que são trabalho humano em geral só pode ser decifrada quando o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade em que a forma-mercadoria [*Warenform*] é a forma universal do

produto do trabalho e, portanto, também a relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante (MARX, 2013, p. 136).

Portanto, a compreensão de que o trabalho privado se metamorfoseia na forma de seu contrário, trabalho em forma social, se entende, determinado pela forma do valor-mercadoria. O valor corresponde à forma de trabalho e representação que os seres humanos estabelecem deles próprios, pondo-se como a forma dominante das relações sociais no capitalismo. Nessa perspectiva, o caráter de valor se impõe como pressuposto da igualdade na forma como ele subordina os indivíduos em seus trabalhos, que de resto institui a forma com que eles passam a conceber a si próprios.

Para nossa tese, importa destacar, a partir dessas reflexões, que o processo de troca das mercadorias se desenvolve de forma complexa em que as relações mercantis estabelecidas nesse universo parecem ser processadas de forma autônoma, terem, portanto, vida própria, pois, independentemente dos agentes e das características concretas e sensíveis, o que de fato possuem. Assim, a troca das mercadorias determinadas pela lei do valor promove o apagamento/abafamento das características naturais, sociais e humanas no processo de troca mercantil.

Nesse cenário, dado que as relações sociais não se processam de forma direta, mas, sim, mediadas pelas mercadorias, ocorre a naturalização/legitimação das trocas capitalistas cujas mercadorias parecem dotadas de vida própria e ocorre, assim, de maneira objetiva, a coisificação das relações sociais e, por conseguinte, a personificação das coisas. Todavia, ao proceder a esta análise crítica da expressão do valor, mostrando a subordinação dos motivos humanos do trabalho à racionalidade, própria da lei do valor, Marx trabalha no sentido de desmistificar a aparente naturalidade do valor e, portanto, do caráter enganador.

Se, como vimos anteriormente, a análise da forma relativa de manifestação do valor expressa um conjunto de determinações ocultas, as surpresas se intensificam na forma equivalente de expressão do valor das mercadorias. Assim, a análise mostrou o caráter enigmático da forma

equivalente que apresenta algumas contradições reais: a primeira se refere ao seu valor de uso, que se manifesta na forma de seu contrário: o valor; igualmente, a segunda peculiaridade observada na forma equivalente de valor se refere ao fato de que o trabalho concreto converte-se na forma de manifestação de seu contrário, isto é, o trabalho humano abstrato; e, por fim, o trabalho privado se manifesta na forma de seu contrário, a saber: trabalho social. Nesse processo contraditório/invertido de expressão do valor e seu fetiche, se consigna o viés negativo que, na pressuposição da formação do valor, subjuga e domina os predicados humanos vividos na relação com o trabalho alienado. Dessa forma, Marx desdobra, em pormenores, o processo de formação do valor e do fetiche, mediante a explicitação do caráter misterioso imposto pela lógica mercantil na constituição das relações sociais na sociedade capitalista, promovendo, igualmente, a sua aceitação legitimadora.

2.3.3. Da forma simples à forma-dinheiro de representação do valor: o desenvolvimento do fetichismo

Agora, já se sabe que a forma de valor de uma mercadoria se estabelece na relação quantitativa dela com qualquer outra mercadoria posta na forma equivalente. A contradição inicial da mercadoria apresentada como valor de uso e valor de troca é superada pela exposição dialética de Marx, tal como ele afirma: “isso estava, para ser exato, errado. A mercadoria é valor de uso, objeto de uso e valor” (MARX, 2013, p. 136). A mercadoria, além de possuir a capacidade natural e útil de ser valor de uso, possui valor, que não se expressa isoladamente, mas na equação de troca, ou na forma fenomênica do seu valor de troca com outras mercadorias qualitativamente diferentes.

Além da análise marxiana superar a aparente contradição da mercadoria, também mostrou “que a formação de valor ou a expressão de valor da mercadoria surge da natureza do valor das mercadorias, e não, ao contrário, que o valor e a grandeza de valor sejam derivados de sua expressão como valor de troca” (MARX, 2013, p. 137). Dito de outro modo, valor e grandeza de valor não são elementos originários da relação de troca, mas expressões possíveis daquilo que já é produzido em função da troca. É na relação de troca

que a forma valor se efetiva, tornando-se objetiva a partir daquilo que é negado no processo de sua constituição. Assim sendo, Marx explicita a contradição essencial existente na mercadoria e se manifesta na contradição externa entre valor de uso e valor de troca entre as mercadorias:

A oposição interna entre valor de uso e valor, contida na mercadoria, é representada, assim, por meio de uma oposição externa, isto é, pela relação entre duas mercadorias, sendo a primeira – cujo valor deve ser expresso – considerada imediata e exclusivamente valor de uso, e a segunda – na qual o valor é expresso – imediata e exclusivamente como valor de troca. A forma de valor simples de uma mercadoria é, portanto, a forma simples de manifestação da oposição nela contida entre valor de uso e valor (MARX, 2013, p. 137).

Portanto, a forma simples de valor necessita se relacionar com outra mercadoria para expressar o seu próprio valor. Contudo, essa forma de expressão do valor é insuficiente/limitada em determinado estágio de desenvolvimento das trocas, uma vez que possibilita expressar o valor de determinada mercadoria A no corpo da mercadoria B, excluindo as demais mercadorias. “Assim, o casaco possui, na expressão relativa de valor do linho, apenas a forma de equivalente ou a forma de permutabilidade direta no que diz respeito a esse tipo individual de mercadoria: o linho” (MARX, 2013, p. 138).

A forma simples de valor se desenvolve e atinge a “forma de valor total ou desdobrada”, ou “vinte braças de linho = 1 casaco”, ou = 10 libras de chá, ou = 40 libras de café, ou = 1 quarter de trigo, ou = 2 onças de ouro, ou = 1 tonelada de ferro, ou = etc” (MARX, 2013, p. 138). Essa forma de valor coloca a expressão de valor da mercadoria em inúmeros outros elementos do “mundo das mercadorias”. Assim, o valor da mercadoria linho, por exemplo, se torna o cidadão do mundo. Também o trabalho que cria o valor mercadoria é equiparado ao trabalho humano indiferenciado. Dessa maneira, igualmente desaparece a relação ocasional entre os dois donos particulares de mercadoria. Marx, se opondo a alguns economistas burgueses, mostra “que não é a troca que regula a grandeza de valor da mercadoria, mas, inversamente, é a grandeza de valor da mercadoria que regula suas relações de troca” (2013, p. 139).

Todavia, a forma de valor desdobrada apresenta também suas insuficiências, pois a expressão do valor relativa da mercadoria, manifesta nas mercadorias postas na forma equivalente, em que se processam de modo indefinidas, pode prolongar-se ao infinito. Nesse processo, qualquer mercadoria pode se relacionar com o linho, e essa expressão de valor de troca fica limitada à forma natural de cada mercadoria que figura como equivalente. Também o trabalho útil/concreto aparece como equivalente particular de qualquer mercadoria. Nessa forma de valor, apenas o valor do linho é expresso, ficando sem manifestar o valor das outras mercadorias.

A fim de equacionar esses problemas, Marx propõe inverter a forma desdobrada de manifestação do valor. Agora, na forma universal de valor, ao invés de café, chá, trigo, entre outros, expressar o valor do linho, este se transforma em equivalente dos demais. Dessa forma, obtemos:

1 casaco =
 10 libras de chá =
 40 libras de café =
 1 quarter de trigo = 20 braças de linho.
 2 onças de ouro =
 Etc. mercadoria =

Essa forma Marx afirma ser “a primeira que relaciona efetivamente as mercadorias entre si como valores, ou que as deixa aparecer para as outras como valores de troca” (2013, p. 142). Isso ocorre na medida em que cada mercadoria manifesta seu valor em uma única mercadoria, diferenciando-se não só de seu valor de uso, mas de todos os valores de uso que existem, passando assim a se relacionar com todas as mercadorias como portadoras de valor.

Assim sendo, não se apresentam maiores dificuldades em pensar a transição da forma de valor universal à forma dinheiro, que é resultado do progresso ou da complexificação das relações de trocas mercantis “O progresso consiste apenas em que agora, por meio do hábito social, a permutabilidade direta e geral ou a forma de equivalente universal amalgamou-

se definitivamente à forma natural específica da mercadoria ouro” (MARX, 2013, p. 143).

Dessa forma, a mercadoria completa o ciclo de expressão do valor em uma única mercadoria excluída do mundo das mercadorias: o dinheiro. “O ouro, tomado enquanto dinheiro, não é fruto da reflexão ou de uma convenção social, mas resulta do desenvolvimento do processo de troca” [...]. Por isso, também o dinheiro tem a função de expressar a contradição interna da mercadoria (valor de uso e valor), isto é, efetivar a determinação material e social da mercadoria.

Em sua expressão fetichizada, a mercadoria dinheiro manifesta o encobrimento de sua relação com o trabalho, representando a abstração da sua forma natural – trabalho concreto que produz o valor de uso – a mera quantificação de dinheiro. Enquanto produto da homogeneização das relações de troca, o dinheiro manifesta o domínio daquilo que lhe é subjacente: a forma da produção social fundada no trabalho abstrato, no valor. Como marca representante de uma sociedade que apresenta relações sociais supostamente naturais, porém, determinadas, o dinheiro, como expressão universal do valor de todas as demais mercadorias, se constitui na síntese reificada da condição humana no capitalismo. Em sua *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859, Marx escreve:

O dinheiro não é símbolo tanto quanto não o é o valor de uso sob a forma de uma mercadoria. O que caracteriza todas as formas sociais do trabalho criador do valor de troca é a inversão, a mistificação prosaica e real, e não imaginária que supõe o fato de que uma relação de produção social apareça como algo separado dos indivíduos e de que as relações determinadas, nas quais esses indivíduos entram no processo de produção de sua vida social, apareçam como propriedades específicas de um objeto. Mais do que na mercadoria, é principalmente no dinheiro que esse fato chama a atenção (MARX, 1978, p. 79-80).

Desse modo, a forma dinheiro, em sua abstração real, portanto não imaginária, manifesta a indiferenciação/homogeneização da produção social e

do comércio em torno do valor de troca. Essa relação é bem interpretada por Bottomore:

O valor de uma mercadoria não tem expressão exceto como valor de troca, e o valor de troca só se expressa em termos de dinheiro. O valor não é nunca expresso em termos de sua substância, o trabalho abstrato, nem em termos de sua medida, o tempo de trabalho socialmente necessário. A única forma sob a qual o valor aparece, e a única forma sob a qual pode aparecer, é em termos da mercadoria-dinheiro e de sua medida quantitativa (2001, p. 399).

Assim, foram apresentados/analísados os elementos genéticos da existência da mercadoria dinheiro, explicitando-se o que se esconde por detrás de sua aparência mediante a reconstrução dialética (analítica e sintética) de sua existência na sociedade capitalista. Nela a forma dinheiro se põe como o fetiche das relações sociais que não se determinam por suas relações qualitativas, mas enquanto medidas quantitativas manifestas na forma de seu processo. Agora, a vida da mercadoria pode ser analisada a partir da sua lógica enquanto valores que ensejam o seu fetiche, isto é, em suas determinações enquanto dinheiro: “Deus secular”⁴⁵ da sociedade burguesa⁴⁶.

⁴⁵ Agora tudo passa a ser submetido ao valor de troca operante nas trocas de mercadorias, ou, como diria Jung Mo Sung (1989), tudo passa a ser regido pela “idolatria do capital”, ou, na expressão de F. Hinkelammert (1989), pela “idolatria do mercado”.

⁴⁶ “Enquanto a mercadoria aparece como o *ens creatum* e o *secundum ens* do mercado, o dinheiro aparece como o *summum ens*, como o *ens increatum*, como o *primum ens* do mercado. O dinheiro, por isso, é o absoluto transsubstanciado no corpo de uma peça metálica. É o *esse divinum* do mercado. É o *esse commune* entre as mercadorias. É o *actus essendi* do mercado. É aquele ente que, pela sua perfeição, fora excluído do mundo imperfeito da mercadoria e agora habita a morada do ser. É aquele ente primeiro e fundador da realidade que agora ordena e determina os entes fundamentados por ele. O dinheiro é a perfeição excluída do mundo. É aquele ente atual supremo e perfeito que não recebe nem pode receber qualquer adição à sua atualidade e perfeição. O dinheiro é o telos supremo e o ato final das mercadorias, é a atualidade de todos os atos e a perfeição de todas as coisas perfeitas. Os entes da riqueza natural, os entes deste mundo carente de perfeição, os entes que habitam o mundo da potência, desejam ardentemente ultrapassar seu próprio mundo impuro e imperfeito habitando o mundo puro e perfeito da riqueza abstrata transsubstanciando-se em dinheiro. Nesta transsubstanciação, os entes da riqueza utilizável e manipulável são convertidos naqueles entes sacrossantos sem serventia ao uso humano que se amontoam uns sobre os outros no depósito dos bancos. Com essa transsubstanciação [*Transsubstantiation*] da mercadoria em dinheiro, com essa materialização de trabalho humano [*Materiaturmenschlicher Arbeit*], com essa materialização social absoluta da riqueza em geral [*absolut gesellschaftliche Materiatur des Reichumsüberhaupt*] no corpo dos metais preciosos, com essa objetivação da riqueza abstrata e geral da humanidade no corpo de um ente singular, de um corpo singular que é ao

2.4. O fetichismo como algo estruturalmente constitutivo da formamercadoria

Embora estejamos mostrando o aspecto fetichista inerente à sociedade capitalista, pois está relacionado à dinâmica do valor desde o início d'*O capital*, é no quarto subitem intitulado “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo” que Marx o tematiza explicitamente⁴⁷.

Nesse contexto, Marx considera que a vida social burguesa está revestida de características fetichistas, isto é, as relações sociais que as determinam adquirem um certo caráter misterioso, fantasmagórico, que escapa ao controle real e, do ponto de vista do entendimento, turva a consciência dos seres humanos, muito embora seja algo constituído pelo seu próprio agir. Isso que possui uma forma fantasmagórica se autonomiza, ganha um estatuto de vida própria e retroage sobre as pessoas, determinando seu comportamento social. Ou seja, no capitalismo, as relações sociais estabelecidas entre os distintos seres humanos não se processam de modo imediato, de forma direta, mas são mediadas pela forma mercadoria. Então, no que consiste explicitamente o fetichismo da mercadoria ou a forma da mercadoria?

mesmo tempo um corpo universal, o fetiche do dinheiro [*Geldfetichs*] vem a ser o fetiche da mercadoria [*Warenfetichs*] tornado visível e ofuscante, diz Marx” (ANTUNES, 2018, p. 151-152).

⁴⁷ “É fato que tanto os marxistas quanto os adversários do marxismo elogiaram a teoria, considerando-a como uma das mais audazes e engenhosas. Muitos adversários da teoria do valor de Marx têm grande consideração pela teoria do fetichismo (Tugan-Baranovski, Frank, e até Struve, com reservas). Alguns autores não aceitam a teoria do fetichismo no contexto da Economia Política. Veem-na como uma brilhante generalização sociológica, uma teoria e uma crítica de toda cultura contemporânea, baseada na reificação das relações humanas (Hammacher). Mas tanto os defensores quanto os adversários do marxismo trataram a teoria do fetichismo principalmente como uma entidade separada e independente, pouco relacionada internamente à teoria do valor, como uma interessante, mas pouco relacionada internamente à teoria econômica de Marx. Apresentam-na como um apêndice à teoria do valor, como uma interessante digressão literário-cultural que acompanha o texto básico de Marx. Uma das razões para essa interpretação é dada pelo próprio Marx, devido à estrutura formal do primeiro capítulo d'*O capital*, em que a teoria do fetichismo aparece sob um título separado. Esta estrutura formal, no entanto, não corresponde à estrutura interna e às conexões entre as ideias de Marx. A teoria do fetichismo é, *per se*, a base de todo o sistema econômico de Marx, particularmente de sua teoria do valor” (RUBIN, 1980, p. 18-19).

À primeira vista, Marx afirma que a mercadoria parece ser algo muito simples e trivial. Como valor de uso que satisfaz alguma necessidade humana, ela não tem nenhum elemento misterioso em sua constituição. Sob o viés do trabalho humano, que produz o valor de uso das mercadorias, não implica o fetichismo, dado que ele se estabelece como a atividade vital produtiva do ser humano. Contudo, quando se analisa essa atividade que se generaliza no modo de produção capitalista enquanto força de trabalho abstrato, bem como o caráter aparentemente transparente da mercadoria, ela se apresenta “plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos” (MARX, 2013, p. 146⁴⁸). Assim, as coisas engendradas pelo trabalho não constituem um produto para o uso do produtor, mas são direcionadas à troca por outras mercadorias, que assim efetivam o seu valor. Na medida em que a riqueza da sociedade, de produto enquanto produto, é reduzida à mercadoria e esta passa a se relacionar, na troca mercantil, com o mundo das mercadorias e com as pessoas, surge o seu caráter místico:

De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ele surge dessa própria forma. A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor, dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma de grandeza de valor dos produtos de trabalho; as relações entre os produtores nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho (MARX, 2013, p. 147).

⁴⁸ Nessa perspectiva, podemos dizer que Marx não nega a metafísica enquanto tal, mas sim a metafísica ordinária, aquela que trabalha com questões universais, porém arrancadas dos objetos e fenômenos particulares e concretos. Na Sagrada Família (1987), no exemplo do fruto, a metafísica trabalha com questões universais, a saber, com a ideia da fruta, porém, independente das frutas particulares. Uma coisa são as abstrações do real feitas pelo capital, outra coisa são as abstrações subjetivas realizadas pelo teólogo e pelo religioso, e mesmo as abstrações especulativas realizadas pela filosofia idealista e pela economia política clássica que opera como se as ideias, as categorias lógicas e os conceitos não fossem a representação objetiva dos fatos, mas, sim, seu fundamento essencial. Já o capital opera com abstrações, por exemplo, a mercadoria constituidora de sua célula básica e universal operante na sociedade burguesa, porém, se estabelece como uma abstração universal real. Por exemplo, a mercadoria sapato diz respeito a uma abstração universal de todos os sapatos empíricos existentes. Portanto, há de se diferenciar a metafísica operante no capital, em que categorias, como mercadoria, capital, dinheiro, trabalho abstrato, são fundadas na realidade, e a metafísica fetichista da economia política, que opera com conceitos externos aos objetos e fatos existentes.

Assim sendo, observa-se que Marx mostra que a forma mercadoria tem a capacidade de mascarar ou encobrir as características sociais do trabalho dos seres humanos, que aparecem como elementos materiais encarnados nos produtos do trabalho, isto é, “como propriedades sociais que são naturais a essas coisas” (2013, p. 147); por conseguinte, refletem para o ser humano, de maneira invertida, sua relação com a totalidade social do trabalho como uma relação social objetiva existente entre os produtos do trabalho e, como tal, independente de seus produtores diretos, transformando assim o trabalho em forma de valor. “É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis – supersensíveis ou sociais” (MARX, 2013, p. 147). Então, para Marx, o fenômeno do fetichismo consiste em:

apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assumem, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontramos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (2013, p.148).

A tese do fetichismo da mercadoria explicitada por Marx no excerto acima, conforme já vínhamos analisando em sua obra de juventude, é pensada em analogia à crítica da alienação religiosa realizada por Feuerbach em sua argumentação e mostra que o fetichismo, portanto, a idolatria ou a adoração religiosa, se engendra essencialmente a partir da relação real, sensível, do ser humano com imagens e/ou objetos externos a si, sejam elementos naturais ou artificiais. Esses objetos, em verdade, são criados pela natureza ou pela mão humana e, de certa forma, passam a submeter, a governar os próprios indivíduos, limitando desse modo a liberdade, a ação e a atividade da razão humana na história. Em sua obra *Preleções sobre a Essência da Religião*, Feuerbach escreve:

Todo objeto não só pode, mas também é realmente adorado pelo homem como Deus, ou, o que dá na mesma, de maneira religiosa. Este estágio é o chamado *fetichismo*, quando o homem transforma em seus deuses, sem qualquer crítica ou distinção, todos os objetos e coisas possíveis, sejam eles artificiais ou naturais, produtos da natureza ou do homem (1989, p. 151).

Marx, utilizando-se da estrutura feuerbachiana da crítica à alienação religiosa, afirma que, assim como na esfera religiosa os objetos criados pela mente humana parecem dotados de vida própria, igualmente ocorre no mundo das mercadorias, quando os produtos criados pelo trabalho humano parecem ter origem por si mesmos.

Contudo, assim como se esclarece na crítica da religião, na crítica ao fenômeno do fetichismo da mercadoria encontram-se potenciais emancipatórios latentes em sua constituição. Feuerbach, ao transformar a crítica da teologia em antropologia, afirmando que Deus é a manifestação estranhada das potencialidades humanas objetivadas, apontou que a religião enquanto teologia é a expressão sublimada ou deslocada dos mais profundos segredos humanos exteriorizados. Igualmente, Marx, na esteira do que pensava Feuerbach, explicita que, na mercadoria, está objetivado um conjunto de habilidades, conhecimentos e potencialidades humanas que, mediante a transformação da natureza – tomada enquanto matéria de trabalho – constitui a corporalidade dos produtos criados. Assim, os valores das mercadorias manifestam em si a exteriorização de relações sociais ou a atualização de predicados humanos genéricos em sua elaboração, que, ao aparecerem de forma invertida ou fetichizada na sociedade capitalista, parecem dotadas de vida própria, e que, assim como a crítica da teologia mostrou, o criador está subordinado à criatura.

Portanto, o fetichismo diz respeito a um conjunto de ideias que transformam a realidade em algo incompreensível, que mascara/oculta o conjunto de determinações que constituem a dinâmica da totalidade social. Assim, mediante a crítica da economia política busca-se compreender como essas ideias se metamorfoseiam em forças materiais que subjagam os seres

humanos. Dessa forma, busca-se entender como essas ideias – que partem dos seres humanos – ganham vida própria e se voltam contra eles como uma força que os domina.

Feuerbach tematiza essas ideias que se alienam dos seres humanos, se objetivam e se voltam contra eles, como uma força que os controla a partir da crítica ao fenômeno da religião tomado como teologia. Conforme vínhamos analisando, para Feuerbach o ser humano projeta externamente em Deus representações, ideias, juízos que externalizam seus sentimentos, sua essência, porém, às avessas ou de forma invertida. Nesse contexto, podemos dizer que, para Marx, também a formação e a representação do valor – mercadoria que expressa a sociabilidade humana que se externaliza e se volta como forças que os dominam. Essas ideias fetichizadas do real não são uma mera falsificação ou representação enganosa, ideal, projetada pelos indivíduos sobre a realidade, mas expressam, de forma naturalizada, a materialidade, uma prática social, uma forma de as pessoas se relacionarem na dinâmica social da ordem burguesa. Ou seja, a forma como os indivíduos se relacionam entre si para produzirem as mercadorias implica uma consciência fetichizada do real. Isto é, na produção das mercadorias os indivíduos produzem um corpo de valor de uso que se põe como subordinado, veículo de valor, constituindo a unidade sensível e suprassensível da mercadoria. Assim, Marx afirma que o fetichismo da mercadoria advém da forma mercadoria sensível e suprassensível, em que a mercadoria, posta na forma equivalente de seu valor de uso, expressa o seu contrário, isto é, o valor; em que seu trabalho concreto expressa o seu contrário: trabalho abstrato; em que o trabalho privado manifesta o seu oposto: trabalho social. Nesse processo de inversão, de contradição, ocorre o encobrimento/apagamento do ser humano e da natureza nos produtos de trabalho.

Portanto, Marx, ao fazer a crítica ao fetichismo, busca explicitar a conexão entre o universo real da materialidade que constitui a sociabilidade da ordem burguesa e um âmbito ideal. Isto é, busca mostrar qual é a base material expressa no âmbito das representações que os indivíduos formam da realidade. Nessa crítica, Marx demonstra que as expressões, as ideias objetivadas, assim como as demais objetivações, voltam-se de forma

estranhada/contrária aos seres humanos, como uma força hostil que os controla, derivada de uma determinada materialidade que os produz, portanto, não sendo universal, comum a todos os períodos históricos e, conseqüentemente, sendo passíveis de superação. Isto é, superar as condições que produzem o fetichismo, ou seja, as ideias enquanto expressão invertida de um mundo, de uma práxis social invertida.

Em geral os indivíduos naturalizam as relações de produção capitalista não em função de um desvio cognitivo de sua expressão, mas em função de uma cisão, de uma contradição no modo de os indivíduos produzirem e trocarem as riquezas: a subordinação do valor de uso ao valor de troca das mercadorias, do trabalho concreto ao trabalho abstrato, da produção dos produtos enquanto produtos a mercadorias, da produção subserviente das mercadorias ao dinheiro, e assim por diante. Portanto, essa conexão entre a realidade invertida que é expressa no âmbito ideal das ideias é a chave para Marx caracterizar em geral o fenômeno do fetichismo e, no caso aqui analisado, do fetichismo da mercadoria.

Nesse contexto é que Marx vai estabelecer a crítica ao caráter fetichizado da sociedade burguesa, porque, ao desvelar como se expressa o fetichismo, isto é, um conjunto de representações à construção de um universo simbólico correspondente ao tipo determinado de materialidade capitalista, a exprime com certas características que já vínhamos considerando. Ou seja, são representações sobre o real que, ao invés de revelarem um conjunto de determinações, mascaram, velam sua manifestação. Nessa perspectiva, o do fetichismo constitui uma inversão, isto é, uma ideia invertida de um mundo invertido. Também, o fetichismo naturaliza aquilo que é histórico, social e cultural posto na sociedade. Desse modo, o fetichismo se coloca como uma aparência falsa, porém socialmente necessária, que justifica a realidade existente que se põe enquanto tal. Se coloca, assim, mais como uma afirmação daquilo que deve ser do que uma explicação dos modos de ser do real.

Essas características que constituem o fetichismo se efetivam, operam, em uma sociedade de classes fundadas em interesses opostos, em que o interesse particular que se manifesta nas formas fetichistas da ordem burguesa se põe como o interesse geral, universal, da sociedade. Assim, a visão

naturalizadora e justificadora da ordem do capital não seria supostamente a visão burguesa da sociedade, mas sua visão filosófica, apresentando-se assim como aquilo que é verdadeiramente a sociedade existente. Essa apresentação da forma particular de determinada sociedade como se fosse a forma necessária e universal de ser conecta todas as dimensões da vida social e, em particular, a família, o trabalho, a propriedade privada, a extração de valor, o Estado, a cultura da sociedade. Para isso, a ciência burguesa inverte, oculta, naturaliza, autonomiza, justifica a realidade existente a fim de apresentar o particular como universal na sociedade burguesa.

Para Marx, a função do fetichismo, ao funcionar desse modo, apresentando um interesse particular como se fosse universal, se estabelece como interesse da classe dominante para manter sua dominação sobre as outras classes. Nesse contexto, o Estado, o direito, a política burguesa se apresentam como se fossem resguardar os interesses gerais da população, mas, na factualidade da sociedade, atendem aos interesses da classe dominante.

Assim, como estamos analisando, esse caráter fetichista das mercadorias deriva das características sociais em que foram tecidas pela atividade produtiva humana. Na esfera da produção, os indivíduos executam suas atividades de forma privada, independentes uns dos outros. Dado que os trabalhadores somente estabelecem relações sociais pela troca dos objetos produzidos, “os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca” (MARX, 2013, p. 148) e não mais se apresentam como sendo expressões humanas, o que de fato são.

Ou seja, os trabalhos privados ou individuais só aparecem com um revestimento social por meio das trocas estabelecidas entre os produtos do trabalho, que, por sua vez, determinam a conexão social entre os produtores no âmbito da troca mercantil. No desfecho desse processo, ocorre que aos produtores “as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são”, isto é, “como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2013, p. 148). Assim, constata-se que o fenômeno do fetichismo da mercadoria expressa (e resulta), em grande

medida, a maneira alienada⁴⁹ por que os indivíduos produzem a riqueza burguesa, o que implica o processo de reificação das relações sociais nela objetivadas.

Assim, constata-se que os fenômenos do fetichismo, da alienação⁵⁰ e da reificação se constituem como três momentos indissociáveis de uma totalidade orgânica, guardando, portanto, suas particularidades e determinações recíprocas entre si. A alienação expressa a dinâmica de reprodução social em que as potências produtivas do trabalho que criam o valor das mercadorias se descolam dos indivíduos e se voltam contra eles, isto é, “a alienação da humanidade, no sentido fundamental do termo, significa perda de controle; sua corporificação numa força externa que confronta os indivíduos como um poder hostil e potencialmente destrutivo” (MÉSZÁROS, 1970, p. 14). Já o fetichismo da mercadoria ocorre quando, no processo do desenvolvimento das relações de troca, a mercadoria parece se separar do seu produtor, ganha vida própria, se autonomiza e reflete para os seres humanos, que as relações sociais alienadas determinadas entre eles aparecem como características sociais que são naturais às mercadorias. Assim, o fetichismo implica o processo de personificação das coisas e expressa o fenômeno da reificação, isto é, a coisificação das relações sociais entre os seres humanos, que aparecem mascaradas nas mercadorias, e que, por sua vez, se colocam como a mediação das relações entre as pessoas na sociedade burguesa. Seguindo o

⁴⁹ Nos últimos anos, as edições da obra de Marx no Brasil têm apresentado uma novidade na tradução de dois conceitos-chave da sua produção teórica, ou seja, têm traduzido *Entäußerung* por alienação e *Entäußerung* por estranhamento. No que se refere à tradução desses conceitos, é preciso sinalizar que já é um grande avanço estabelecer a distinção entre *Entäußerung* e *Entfremdung*, já que alguns anos atrás as traduções não estabeleciam a distinção entre esses conceitos e os traduziam simplesmente por alienação. Todavia, compreendemos que essa tradução não é mais adequada, já que traz confusão a um conceito que já estava consolidado, isto é, ao traduzir *Entäußerung* por alienação deveríamos compreender a alienação não como algo negativo, como desumanização, mas como algo inerente à atividade objetiva dos homens em que eles externam suas potências em contato com o mundo e com os outros homens. Já por *Entfremdung* deveríamos compreender a atividade humana em sua negatividade, como algo que se descola dos indivíduos e se volta contra eles. Desse modo, compreendemos ser mais adequado traduzir *Entäußerung* por exteriorização e *Entfremdung* por alienação ou estranhamento, pois, como diz Mézáros, “quando a ênfase recai sobre a ‘exteriorização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo *Entäußerung* (...), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito” (MÉSZÁROS, 2006, p. 19-20). Portanto, toda vez que utilizarmos os termos alienação e estranhamento estaremos nos remetendo a *Entfremdung* e, quando utilizarmos exteriorização, estaremos nos remetendo a *Entäußerung*”.

gesto teórico-metodológico empregado por Marx na análise da relação entre os processos de produção e de consumo, pode-se dizer – a respeito do fetichismo, da alienação e da reificação – “que cada um deles não apenas é imediatamente o outro, nem tampouco apenas o medeia, mas cada qual cria o outro à medida que se realiza” (MARX, 2011, p. 48).

O fetichismo oculta o processo de constituição do valor das mercadorias para os trocadores no processo de troca. Embora os agentes operem com o critério de valor na troca mercantil, não o fazem com o conhecimento de sua natureza íntima.

Os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo. Ao contrário, porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem. Na testa do valor, não está escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens tentam decifrar o sentido desse hieróglifo, desvelar o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores é seu produto social tanto quanto a linguagem (MARX, 2013, p. 149).

O fato de os trocadores de mercadorias saberem utilizar, na prática das trocas, o critério do valor, não implica a eliminação do fetichismo. Mesmo depois que os agentes da troca derivaram do hábito social a proporção quantitativa em que seus diferentes produtos são trocados, creditam posteriormente o valor à natureza desses mesmos produtos. Com isso, os trocadores acabam tomando como definitivas as formas de aparição fetichizadas do valor correspondente à riqueza burguesa, a qual aparece como não sendo passível de superação.

Assim, na medida em que Marx condiciona a materialidade do fetichismo à base concreta da sociedade, as relações sociais da produção pelas quais os seres humanos produzem e reproduzem a sua existência, a superação do fetichismo não pode ocorrer apenas no âmbito da consciência sobre a realidade, mas, igualmente, das estruturas e relações materiais e sociais

existentes. Assim, conforme já anunciamos no capítulo 1, a crítica do fetichismo e sua superação poderá ocorrer por meio da filosofia da práxis social revolucionária. Mediante a filosofia da práxis, é possível desvelar o conteúdo que está sendo ocultado, demonstrar como se processa a inversão, desnaturalizar os fenômenos sociais e colocar sobre sua base histórica de constituição, explicitando assim suas contradições e determinações. E mais: apontar onde e como os interesses particulares se põem como universal, mas denunciando que não são e não podem ser dessa maneira sem que se supere as relações sociais que os fundamentam, bem como resgatar os potenciais incrustados que estão latentes, manifestos e/ou bloqueados nas objetivações imanentes à ordem burguesa.

Não obstante, a investigação marxiana mostrou que a grandeza do valor fixado aos produtos de trabalho humano é determinada pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção. No capitalismo, essas grandezas de valor:

variam constantemente, independentemente da vontade, da previsão e da ação daqueles que realizam a troca. Seu próprio movimento social possui para eles a forma de um movimento de coisas sob cujo controle se encontra em vez de eles as controlarem (MARX, 2013 p. 150).

Na sociedade burguesa, em que as forças abstratas do mercado não são passíveis de controle pelos indivíduos, elas acabam por subordinar e governar suas escolhas e relações. Pode-se confeccionar um produto com um valor de uso específico intrínseco à sua constituição, porém, se ele não for trocado no mercado, não terá efetivado o valor projetado no ato da produção. A regulação pela lei do valor ocorre no interior das “relações de troca contingentes e sempre oscilantes de seus produtos” (MARX, 2013, p. 150). É em meio à complexidade das trocas que “o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe com a força de uma lei natural reguladora, assim como a lei da gravidade se impõe quando uma casa desaba sobre a cabeça de alguém” (2013, p. 150).

O fato de a economia política não apreender a relação entre a determinação do valor como tempo de trabalho e sua expressão como dinheiro (tratando o preço e o valor como sinônimos) a faz conceber o valor como uma verdade inquestionável e imutável; igualmente, pelo fato de não perceber a relação entre o processo de formação do valor e sua representação monetária em dinheiro, oculta o conjunto das relações sociais alienadas subjacentes à cristalização do valor, as quais estão subordinadas à dinâmica das “relações entre coisas”. Esse quadro encaminha a crítica marxiana às formas burguesas de pensar as relações de troca mercantil e ao advento da forma-dinheiro:

A reflexão sobre as formas da vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real [...]. Assim, somente a análise dos preços das mercadorias conduziu à determinação de grandeza do valor, e somente a expressão monetária comum das mercadorias conduziu à fixação do seu caráter de valor. Porém, é justamente essa forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente [*fachlich*], em vez de revelar o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados (MARX, 2013, p. 150).

Essa limitação no pensamento da economia política é emblematicamente exemplificada em analogia à história de Robinson Crusoe, como modelo para pensar a formação do valor da economia de mercado. Robinson, que tem seu navio avariado, naufraga em uma ilha e precisa construir um modo de vida correspondente ao estado de natureza, que reproduz traços presentes na sociedade capitalista. Mediante a produção de Robinson destinada a satisfazer suas necessidades, fica demonstrado que os diversos trabalhos concretos são a manifestação do trabalho abstrato; e Robinson, além de ter aprendido supostamente com a experiência, recuperou de forma oportuna em consonância com as circunstâncias específicas em meios aos “destroços do navio”, o seu “relógio, livro comercial, tinta e pena, põe-se logo, como bom inglês, a fazer a contabilidade de si mesmo” (MARX, 2013, p. 151). Na contabilidade de Robinson, está presente, entre outros elementos, a caracterização do valor como o tempo de trabalho médio levado para a produção dos produtos de seu engenho. Ou seja, embora não havendo,

hipoteticamente, relações mercantis, Robinson tece a sua relação com a natureza em analogia com o modo burguês de ser, pensar e agir, no qual, mediante a produção de sua riqueza, “já estão contidas as determinações essenciais do valor” (2013, p. 152).

A fábula de Robinson é um modelo ideológico escolhido pelos economistas porque ela aponta para a naturalização das relações sociais capitalistas. No entanto, essa é uma forma societária produzida pelos seres humanos e não uma determinação natural. Segundo Marx, as categorias da economia burguesa se configuram como “formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias” (2013, p. 151). Todavia, uma análise nas estruturas das formas de organização sócio-históricas precedentes à ordem burguesa mostra as limitações das pretensas verdades universais da economia política burguesa. “Saltemos, então, da iluminada ilha de Robinson para a sombria Idade Média europeia” (2013, p. 152).

Diferente do modelo de Robinson, caracterizado pela produção de um indivíduo isolado, a sociedade burguesa é constituída por indivíduos interdependentes em suas organizações particulares. “Mas é justamente porque as relações pessoais de dependência constituem a base social dada que os trabalhos e seus produtos não precisam assumir uma forma fantástica distinta de sua realidade” (MARX, 2013, p.152). Embora esse período histórico seja considerado sombrio, as relações sociais nele estabelecidas são bastante transparentes: mesmo “a corveia é medida pelo tempo tanto quanto o é o trabalho que produz mercadoria”; nela “cada servo sabe [que] o que ele despende a serviço de seu senhor é uma quantidade determinada de sua força pessoal de trabalho” (2013, p. 152). No entanto, esse modo de vida ainda permite que “as relações sociais das pessoas em seus trabalhos apareçam como suas próprias relações pessoais e não se encontram travestidas em relações entre coisas, entre produtos de trabalhos” (2013, p. 152).

Fato análogo ocorre na organização das relações de produção da indústria rural e patriarcal de uma família camponesa. No trabalho familiar destinado à satisfação de suas necessidades básicas, as relações sociais são

claras, em que se sabe, mediante a embrionária divisão do trabalho, a atividade que cada um desempenha, bem como sua importância e destinação para a comunidade rural. Esses e outros povos não capitalistas não representam, em sua organização social, uma forma de fetichismo mercantil em função de seu caráter pouco desenvolvido.

Esses antigos organismos sociais de produção são extraordinariamente mais simples e transparentes do que o organismo burguês, mas baseiam-se ou na imaturidade do homem individual, que ainda não rompeu o cordão umbilical que o prende a outrem por um vínculo natural de gênero [*Gattungszusammenhangs*], ou em relações diretas de dominação e servidão. Eles são condicionados por um baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho e pelas relações correspondentemente limitadas dos homens no interior de seu processo material de produção da vida, ou seja, pelas relações limitadas dos homens entre si e com a natureza. Essa limitação real se reflete idealmente nas antigas religiões naturais e populares (MARX, 2013, p. 154).

Marx limita a sua análise do fetichismo às relações mercantis, relacionadas, portanto, com a mistificação vinculada à forma da mercadoria, que não está presente nas sociedades pré-capitalistas. Mas aí existe um misticismo naturalizado que se engendra a partir da forma de organização e funcionamento das condições naturais de produção que dominam o produtor. Elas se originam pelo grau incipiente de desenvolvimento das potências produtivas do trabalho e das relações limitadas estabelecidas pelos indivíduos entre si e com a natureza. Contudo, esse misticismo natural não promove o obscurantismo das relações sociais. Estas estão vinculadas a uma determinada divisão social do trabalho que condiciona a desigualdade e o poder senhoril sobre a possibilidade de vida ou de morte dos indivíduos. Se nessas sociedades não existia o fetichismo mercantil, é porque nelas ainda não estava amadurecida plenamente o domínio das condições de produção sobre seus produtores na forma capitalista. Sendo essa forma de organização societária anterior ao fetichismo mercantil, não apresenta desenvolvidas, mesmo que às avessas, as condições subjetivas e materiais para sua superação.

No entanto, na sociedade capitalista, mesmo que regulada pelo fetichismo da mercadoria, ainda que sua organização se apresente historicamente tecida por relações alienadas, se encontram as condições concretas para sua superação: isto é, o grau de desenvolvimento do metabolismo entre homens com a natureza. Ou seja, o grande desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, até a produção da riqueza industrial, e o refinamento das relações genéricas (relações conscientes, livres e universais) estabelecidas entre seres humanos, que, embora se comportem indiferentes entre si, são interdependentes socialmente. Assim, a partir do diagnóstico crítico das contradições bloqueadas ou amortecidas na sociedade precedente, poderiam ser alcançadas as bases para uma sociedade qualitativamente outra? Uma sociedade socialista, onde os trabalhos concretos manifestam diretamente o trabalho social. Vejamos:

Por fim, imaginamos uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção coletivos e que conscientemente despendem suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho. Todas as determinações de trabalho de Robson reaparecem aqui, mas agora social e não individualmente. Todos os produtos de Robson eram seus produtos pessoais exclusivos e, por isso, imediatamente objetos de uso para ele. O produto total da associação é um produto social [...]. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho permanecem aqui transparentemente simples tanto na produção quanto na distribuição (MARX, 2013, p. 153).

Essa “associação de homens livres” (e, ao que já pode ser dito até aqui, é muito provável que somente como associados os seres humanos podem ser livres, uma vez que essa é condição de sua libertação do caráter fetichizado da mercadoria) representa a superação do fetichismo da mercadoria e, simultaneamente, a superação do misticismo pré-capitalista sobre as pessoas. A possibilidade concreta do socialismo não representa o regressar à vida simples, natural e sem carências e, portanto, um horizonte que negue o desenvolvimento do mundo da cultura e da civilização. Assim, o desenvolvimento das relações estabelecidas pelo ser humano com a comunidade, consigo mesmo e com a natureza (portanto, a determinação de

sua objetividade social ou genérica) é indicativo do processo civilizatório, característica sem a qual a possibilidade efetiva de uma sociedade emancipada não se sustenta, pois numa sociedade emancipada ou justa pretende-se dividir os bens da terra e os frutos do trabalho humano em um contexto não fetichizado.

Nesse sentido, podemos concluir – das reflexões de Marx – que a produção da riqueza cultural e material é condição necessária para a perspectiva da sociedade socialista ou comunista. Mas só isso não basta: é preciso libertar-se do caráter fetichista da mercadoria, que impregna todas as relações sociais regidas pela lógica do capital. Nesta sociedade, a satisfação do reino das necessidades fundamenta a configuração do reino da liberdade, pretendendo-se o estabelecimento da distribuição equânime da riqueza, em contraponto à desigualdade social característica da sociedade fundada em classes sociais díspares. Na formulação marxiana, o homem rico não é somente aquele que tem, mas, sim, aquele que é, ou seja, o indivíduo que carece da totalidade das necessidades da humanidade e que, nessas condições, traz a sua particularidade à universalidade do gênero humano, livre da dominação das criaturas por ele mesmo criadas.

Marx, seguindo em sua perspectiva teórica, faz o diagnóstico crítico do fetichismo da mercadoria, que lhe possibilita a visualização de um horizonte possível de superação da ordem vigente e, continuando a pensar em analogia à crítica religiosa, escreve:

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são elas próprias o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento (MARX, 2013, p. 154).

É preciso ressaltar que, em sua obra, Marx não está preocupado em fazer uma crítica à religião em si mesma, questão que já havia sido tematizada amplamente por Feuerbach, que fez a crítica em particular à religião cristã em *A essência do cristianismo* – e, em resposta às críticas que recebera desta obra, empreendeu a análise da religião em geral nas *Preleções sobre a essência da religião* e na *Essência da religião*. Mesmo que Feuerbach tenha mostrado o fundamento humano da religião, em que Deus expressa a essência do homem objetivado em seu exterior, Marx revela não ter percebido que a própria consciência religiosa tem sua raiz na base material da vida e que o homem abstrato que ele formulou pertence a uma organização social determinada. Assim, deve-se compreender esse homem abstrato, analisado por Feuerbach, como produto da práxis social coletiva dos indivíduos em circunstâncias sociais e históricas específicas. Igualmente, trata-se de apreender o fenômeno religioso relativo à sociedade capitalista mercantil. Para Marx, numa “sociedade de produtores de mercadoria [...], o cristianismo, com o seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo, etc.” (MARX, 2013, p. 154).

Embora tenham sido fecundas as contribuições de Feuerbach ao materialismo, Marx o critica, dizendo que a religião não pode ser tomada como algo autônomo, abstrato, independente do seu chão social e que, portanto, está sujeita a transformações em distintos períodos históricos. Como um fenômeno social, a religião é uma imagem invertida do mundo invertido, das contradições reais da sociedade, e não se trata de opor-se diretamente à religião, como procedeu Feuerbach, que ela será esclarecida, mas é justamente elucidando as contradições sociais que será possível revelar o seu segredo. Nesta perspectiva, Feuerbach “inverteu a ordem da crítica”, ao tomar como meta principal esclarecer o mistério da religião, sem, contudo, elucidar o seu fundamento concreto, isto é, a produção material da vida social” (CHAGAS, 2016, p. 136-137).

Desse modo, Marx direciona as armas da crítica às estruturas sociais, às formas sociais de consciência dos indivíduos condicionadas pela produção e intercâmbio material da vida social e, ainda, pelo conjunto das relações sociais

a elas correspondentes. Assim como na religião há uma cisão entre as esferas celeste e terrena, ocorre igualmente no âmbito do mercado, pois, no ato de compra e venda, todos os indivíduos são supostamente livres e iguais para proceder ao intercâmbio das mercadorias, fato que não ocorre na produção delas. No processo de produção das mercadorias, cria-se uma objetividade que escraviza, esvazia, coisifica e anula os próprios indivíduos. Nesse processo fetichizado de naturalização do valor das mercadorias, a realidade aparece como exterior às pessoas, as quais desconhecem as mediações sociais envolvidas no processo de trabalho, na forma como são desenvolvidas as suas próprias atividades, nas condições pelas quais produzem e reproduzem a sua existência. Assim, os indivíduos concebem o mundo real, a existência concreta, como alheia a eles, como fora deles e não como produto de sua atividade, sua subjetividade e, assim como na esfera religiosa, o “crente que produz Deus, mas não se vê como seu criador, porém como criatura externa e dominada por Deus” (CHAGAS, 2016, p. 143). O além no qual supostamente as mercadorias, que se colocam enquanto sujeitas, (análogas à existência de Deus na religião), existem, se estabelecem efetivamente como o aquém do ser humano, na qual objetivam suas vidas.

É preciso esclarecer que Marx utiliza a crítica à alienação religiosa de Feuerbach como recurso da lógica expositiva para fazer a crítica ao capital e não que o capital seja um Deus em si mesmo, nem que a economia política seja uma teologia enquanto tal. Marx toma a estrutura da crítica feuerbachiana da teologia – que aparta, estranha o homem de Deus, onde o último se torna sujeito criador do Homem e, de maneira análoga, faz a crítica ao capital – que se põe como o Deus secular da sociedade burguesa – e a economia política aparece como uma religião laica, a qual lhe empresta a legitimidade justificadora natural e eterna.

Enquanto o objeto da teologia é Deus, o objeto da economia política, como já explicitamos no capítulo 2, é a riqueza, a propriedade privada, a produção do valor. Enquanto a teologia explicita que o segredo fundamentador de Deus é o homem, porém, hipostasiado na religião, arrancado de sua

materialidade – Deus é a natureza, mas arrancado da natureza⁵¹ –, o segredo que explica o caráter mistificado da economia política é o trabalho, que, no

⁵¹ “O sentimento de dependência é a base da religião, mas o objeto primitivo desse sentimento é a natureza, logo é a natureza o primeiro objeto da religião” (FEUERBACH, 1989, p. 29). Observa-se que, nessa obra, Feuerbach fundamenta a religião não apenas no homem (Antropologia), mas, também, na natureza (Fisiologia). O sentimento de dependência é o fundamento da religião e o elemento correlato que o impulsiona é o medo. A explicação do fenômeno religioso pelo medo é comprovada pela experiência dos diferentes povos no transcurso da história. Ao medo está associado o temor em relação aos fenômenos naturais externos ao homem, tais como rios e mares revoltosos, o fogo, a tempestade, o trovão; e os fenômenos internos, doenças, medo da fome, da morte, do mal-estar e outros. A alguns destes, mesmo doenças, febres, pestes, incêndios e deuses maléficos, eram prestadas adorações, pois não cabe ao homem dominar essas forças. Mas Feuerbach adverte que “o medo não é a explicação completa e suficiente para a religião, não somente pelo motivo alegado por alguns, de que o medo é um sentimento passageiro, porque o objeto do medo permanece pelo menos na imaginação, sendo até mesmo a principal característica do medo, o fato de ele se estender para além do presente, o fato de ele temer males possíveis e futuros, mas, também, porque ao medo segue-se um sentimento oposto, uma vez que o perigo passou, e esse sentimento contrário ao do medo se prende ao mesmo objeto, bastando um pouco de atenção e reflexão para se perceber. Esse sentimento é o da libertação do perigo, do medo e da angústia, é o sentimento do arrebatamento, da alegria, do amor e da gratidão. Os fenômenos naturais causadores do medo e do terror são, na maioria das vezes, os mais benignos em suas consequências. O deus que destrói árvores, animais e homens, através de seu raio, é o mesmo que reaviva os campos e prados através de sua chuva. De onde vem o mal, daí vem também o bem; de onde vem o medo, daí também a alegria” (FEUERBACH, 1989, p. 33). Contudo, o que unifica a base da experiência religiosa é o sentimento de dependência. Ele atua justamente na contradição aporética fundamental da condição humana, a saber, um ser cujo objetivo essencial é viver, mas que tenha consciência que mais cedo ou mais tarde vai desaparecer da face da terra. Desse modo, o sentimento de finitude e de dependência são correlatos. Se o homem fosse imortal, não existiria religião. Contudo, Feuerbach, adverte que “a religião é essencial ou inata ao homem; não a religião no sentido da teologia, ou do deísmo, da própria crença em deus, mas a religião enquanto nada mais expressa que o sentimento de finitude e de dependência da natureza por parte do homem” (FEUERBACH, 1989, p. 37). Desse modo, Feuerbach faz uma distinção entre religião e deísmo ou teologia, isto é, na crença em um ser acima da natureza e do homem. Foi a teologia que arrancou o homem de suas conexões sensíveis com o mundo, fazendo dele um ser vaidoso e isolado. Em suas *Preleções Sobre a Essência da Religião*, Feuerbach resgata as teses principais que desenvolveu em *A Essência da Religião* (publicada em 1945) em que fez a crítica também ao Deus físico. Assim, se aproximou das religiões naturais não para defendê-las em si mesmas, pois estão revestidas de fantasias e superstições religiosas, mas para resgatar a natureza e o homem enquanto tal de sua concepção divinizada. Contudo, Feuerbach não pretende, com isso, como lhe foi objetado, subjetivar Deus no homem, pois pondera que o amor despendido entre os homens não está imune à constatação de seus defeitos e falhas. Igualmente, não pretende endeusar a natureza, pois, embora ela seja a fonte inexorável da vida humana, não é provida de razão, vontade e coração, atributos que o homem contempla em si, na relação com a natureza. Após fazer essas distinções, Feuerbach confessa ser um ateu religioso nos seguintes termos: “religião não é originariamente algo à parte, distinto da essência humana. Somente depois, em seu desenvolvimento posterior, torna-se algo à parte, apresenta-se com pretensões especiais. Saio em combate somente contra essa religião arrogante, soberba, espiritual e que exatamente por isso tem por representante uma classe oficial especial. Eu mesmo, não obstante ateu, confesso-me francamente pela religião no sentido indicado, pela religião da natureza. Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergonho de depender da natureza, confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom tempo atua beneficentemente não somente sobre meu pulmão, mas também sobre minha cabeça, a luz do sol não só ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração. E não creio, como o cristão, estar essa dependência

pensamento da ciência burguesa, aparece como apêndice do capital. Em Marx, o tratamento da religião ocorre da seguinte forma: é entendendo as contradições sociais que se vai entender a religião enquanto teologia; ou seja, a religião é a expressão das condições de miséria, violência, exploração que o ser humano está posto na sociedade fundada pela contradição entre capital e trabalho. Ela é a expressão e, igualmente, um protesto, porém indireto, pois independente de uma práxis transformadora que postula a resolução das contradições do mundo moderno no universo ilusório do além.

Diferente da economia política, Marx explicita que o fundamento da riqueza não advém das qualidades dos capitalistas, não provém da economia do capital, ou da natureza dele, mas sim da exploração do trabalho. Embora a sociedade civil e o Estado que lhe dá sustentação sejam laicos, eles guardam traços ou um revestimento de religiosidade. Assim como na teologia, Deus aparece como universal e resolutivo dos problemas humanos, na sociedade o Estado aparece como universal e necessário por equalizar as contradições sociais. Já na sociedade civil o “Deus” capital aparece como uma força autônoma, independente e equalizadora da dinâmica social moderna.

Essa analogia é utilizada, no âmbito da aparência, com a esfera da religião, na qual o capital aparece como um Deus autônomo e independente. Enquanto Feuerbach mostrou que a religião fez abstrações do homem no campo subjetivo – onde Deus é o Homem alienado, arrancado do próprio Homem –, em Marx o fundamento da religião são as relações sociais de produção. Por essa razão, o aspecto objetivado do homem que se desprende de si, escapa do seu controle, ganha vida própria e retroage sobre si, esvaziando a condição humana. É entendendo as demandas sociais que se torna possível compreender a religião: assim, quando a sociedade, o Estado fundado pelo capital priva o ser humano de acesso à saúde, à educação, à moradia, à alimentação, muitas vezes o alcance a esses bens e serviços são apelados a Deus, ou à religião tomada enquanto institucionalização da fé.

em contradição com minha essência e, por isso, não espero também nenhuma redenção, nenhuma libertação dessa contradição. Igualmente, sei que sou um ser finito, mortal, que um dia não mais existirei. Mas julgo isso perfeitamente natural e por isso sinto-me inteiramente conciliado com esta ideia” (FEUERBACH, 1989, p. 38).

Assim, embora o capital e o Estado sejam laicos, aparecem com características divinas, mágicas, naturais: supostamente neutras e universais, porém a crítica da economia política desvela seu caráter de classe, de manutenção dos interesses dos expropriadores. Nesse sentido, na sociedade civil que se põe como o campo de circulação da mercadoria, o capital aparece como aquele ente divino que vai resolver todos os problemas sociais; no entanto, em essência, se mostra como a força motriz que desencadeia as mazelas humanas, a exploração, a violência, a miséria, a dominação dos recursos naturais.

De todo esse quadro deriva a questão central de Marx, que se refere às razões pelas quais existem as relações mercantis. Sobre isso já havia sido esclarecido: “porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros” (MARX, 2013, p. 148). Agora o autor critica a economia política burguesa por não ter tematizado essa questão e por ter oferecido uma explicação insuficiente do fenômeno:

É verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor 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 do valor no 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, p. 156).

A essas considerações Marx incorpora uma significativa nota explicativa:

A forma de valor do produto de 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 da produção social, também se perde de vista, necessariamente, a especificidade da forma de valor e, assim também, da forma-mercadoria e, em um

estágio mais desenvolvido, da forma-dinheiro, da forma-capital, etc. (MARX, 2013, p. 155).

Embora a economia política burguesa tenha elaborado uma teoria do valor, ela não investigou a fundo os seus significados e as circunstâncias históricas de sua origem, de modo muito parecido, e talvez por motivos sócio-históricos semelhantes, a forma que Aristóteles concebeu de forma limitada à teoria do valor. No que diz respeito à demonstração da grandeza do valor, para a economia clássica ele se caracteriza pelo tempo de trabalho, enquanto, para Marx, o valor se determina pela média social do tempo de trabalho objetivado nas mercadorias. Embora o pensamento da economia política afirme com acerto que o trabalho humano abstrato é o que produz o valor de troca das mercadorias, ao não proceder “expressa e claramente” à distinção crítica entre trabalho concreto e trabalho abstrato envolvidos na formação do valor, não apreende o processo alienado das relações sociais envolvidas na sua constituição, naturalizando, no âmbito do pensamento, o alto dilaceramento social. Obviamente que essa insuficiência é uma insuficiência ideologicamente necessária enquanto aparecer enganador que empresta legitimidade – e até mesmo naturaliza – relações sociais de exploração e dominação.

Seguindo esse viés de análise, a economia política clássica concebe a propriedade privada, o intercâmbio comercial – bem como a forma particular da atividade humana, que é a divisão capitalista do trabalho –, como a forma absoluta e universal da atividade produtiva, da qual deriva necessariamente de uma suposta natureza humana egoísta, mesquinha e concorrencial. Contudo, para Marx a forma-valor em que se apresentam os produtos do trabalho na sociedade capitalista não é um fato da natureza, portando condições necessárias, universais e eternas de regulação da sociabilidade humana como uma abordagem impregnada pelo caráter fetichista poderia indicar, mas um produto histórico e social, advindo de um modo particular de produção e, conseqüentemente, passível da transformação revolucionária pelas forças sociais organizadas.

CAPÍTULO 3 – PARA ALÉM DO FETICHISMO

3.1. A formação do mais-valor e as implicações do fetichismo para a legitimação da exploração capitalista

Para mostrarmos as implicações do fetichismo para a legitimação da exploração capitalista, bem como pensarmos o tempo livre como horizonte de superação do fetichismo inerente à sociedade do capital, vamos analisar a formação do mais-valor, que se põe como a síntese da exploração capitalista fundada na extração do trabalho excedente da classe trabalhadora. Assim, depois de termos analisado, no segundo capítulo, as determinações e contradições inerentes à forma mercadoria, que implica seu caráter fetichista, bem como o processo de troca de uma mercadoria pela outra, agora observaremos o circuito das mercadorias no mercado e os distintos modos de circulação do dinheiro, em que este deixa de circular na determinação simples de dinheiro e passa a circular como capital.

De acordo com Marx, a forma-capital foi sempre concebida como um fato natural, portanto, não histórico e, como tal, não passível de questionamento. Tal posicionamento empreendido pela economia clássica possui um caráter dogmático, sendo uma espécie de verdadeira religião laica da sociedade burguesa. Para o pensamento apologético da época, o capital se configurava como um fato empírico inexorável, pois era produto da natureza humana egoísta e concorrencial. Contudo, a economia política não questionava como a riqueza se reproduz reiteradamente, produzindo lucro na sociedade capitalista, não se perguntava como o dinheiro que passava pela esfera da circulação das mercadorias voltava incrementado para o bolso do capitalista. A propósito disso, a análise crítica marxiana buscava desnudar o véu que encobre o verdadeiro fundamento da riqueza capitalista e seu processo de reprodução expandida.

Para um breve entendimento das questões mencionadas acima, é preciso observar que no processo de transformação da circulação das mercadorias de M-D-M⁵² para D-M-D, ocorre a mudança não apenas em sua

⁵² M = Mercadoria; D = Dinheiro.

forma, mas também no que se refere ao seu conteúdo objetivo. No circuito de circulação simples de mercadorias, M-D-M, o dinheiro atua apenas como dinheiro, pois serve como mediador na troca de produtos com valores de uso (qualidade) diferentes entre si, sendo ambos, no entanto de mesmo valor (quantidade). Já no circuito D-M-D, além de ocorrer a inversão na forma entre a mercadoria particular (M) e a universal (D), o dinheiro passa a circular como capital, como o fim do processo de troca, sendo que, no início e no final, obtemos o mesmo valor de uso.

É evidente que o processo de circulação D-M-D seria injustificável e vazio de significado se a intenção fosse pôr o dinheiro em circulação para retirar, ao final do processo, a mesma quantia com o qual se iniciou, por exemplo, pôr R\$ 100 para circular e conseguir retirar R\$ 100 ao final da circulação. Assim, constata-se que essa fórmula se coloca apenas como transição para a circulação definitiva do dinheiro como capital: D-M-D⁵³.

Desse modo, constata-se que o capital, à medida que se expande, fundado no mais-valor, se estabelece como um movimento incessante de valorização do valor. Nesse impulso ilimitado de caça apaixonada à riqueza abstrata, o capitalista entrega a sua vontade e consciência ao processo de valorização do valor, tornando-se, desse modo, uma personificação do capital ou, simplesmente, o capital encarnado⁵⁴. Com isso, o capital se torna um fetiche, isto é, assume o aspecto de um sujeito automático que, identificado com os interesses capitalistas, submete a realidade das individualidades ao

⁵³ A esse respeito, Marx escreve: “Uma quantia de dinheiro só pode se diferenciar de outra quantia de dinheiro por sua grandeza. Assim, o processo D-M-D não deve seu conteúdo a nenhuma diferença qualitativa de seus extremos, pois ambos são dinheiro, mas apenas à sua distinção quantitativa. Ao final do processo, mais dinheiro é tirado de circulação que nela fora lançada inicialmente. O algodão comprado por 100 é revendido por 100 + 10, ou por 110. A forma completa desse processo é, portanto, D-M-D’, onde D’= D + Δ D, isto é, a quantia de dinheiro inicialmente adiantado mais um incremento. Esse incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (*surplus value*). O valor originalmente adiantado não se limita, assim, a conservar-se na circulação, mas nela modifica a sua grandeza de valor acrescenta a essa grandeza um mais-valor ou se valoriza e esse movimento o transforma em capital” (2013, p. 226-227).

⁵⁴ “De modo algum retrato com cores róseas as figuras do capitalista e do proprietário fundiário. Mas aqui só se trata de pessoas na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classes” (MARX, 2013, p. 80).

desiderato fatalista de valorização do valor. Assim, o capital se torna sujeito e os indivíduos, que são os seus verdadeiros criadores, tornam-se suas criaturas.

O capital personificado, na figura do capitalista, está interessado na valorização do valor, no mais-valor. Em razão disso, para compreender a possibilidade de mudanças na realidade social capitalista, Marx não está preocupado em saber como os capitalistas agem, pois estes, para agirem como capitalistas e permanecerem nessa condição, devem assumir a figura de meros portadores conscientes do movimento de valorização do valor (MARX, 2013), devem assumir para si, como desejos próprio, a estrutura lógica do capital. Portanto, Marx entende que é preciso compreender o próprio movimento do valor, porque é ele que explica a ação dos capitalistas, não o inverso. Em linhas gerais, dentro da lógica da circulação do capital, ocorre, constantemente, uma inversão mística, pois os indivíduos se tornam objetos da circulação, ao passo que o valor se torna o sujeito dela. Então, para entender como os indivíduos agem no movimento da circulação capitalista, não é preciso estudá-los do ponto de vista da consciência individual, já que é o movimento do valor que explica sua ação dentro do universo da circulação.

Nesse sentido, mais uma vez constatamos a influência do pensamento feuerbachiano na teoria marxiana. Como já mostramos, Feuerbach critica a inversão entre sujeito e objeto em Hegel, pela qual este transformou os produtos da ação humana em sujeitos da relação. Em Marx, podemos perceber, claramente, a crítica à inversão, pois, embora no capitalismo o valor pareça ser um sujeito automático do processo de circulação que visa à sua expansão ilimitada, enquanto os sujeitos reais parecem ser meras personificações dele, é fundamental que entendamos que o valor é determinado pelo trabalho, pois é o próprio trabalho que cria o valor, e mais, que os indivíduos vivos é que são os verdadeiros sujeitos.

Em sua análise, Marx busca refutar o argumento fetichista de que o mais-valor advém da esfera da circulação das mercadorias, como se o valor, ao simplesmente circular, acrescentasse valor a si mesmo, como se ele tivesse vida própria. Embora Marx admita que o mais-valor se realize na circulação – que apareça no bolso do capitalista, ao final da circulação (D-M-D'), uma quantidade maior de dinheiro que aquele que pôs a circular –, ele sublinha que

a criação do mais-valor não pode ser explicada pelo simples movimento da circulação do valor⁵⁵ e, portanto, deve ser explicada na esfera da produção, que é onde se efetiva o processo de trabalho que cria o valor acrescido àquele anteriormente adiantado, isto é, o mais-valor, ou, simplesmente, o *valor a mais*.

Assim, o capital, em aparência, tem sua gênese na circulação das mercadorias, mas, em essência, ele se origina no âmbito da produção. Portanto, de forma aparentemente estranha, Marx diz que “o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode ter origem na produção”, ou seja, “ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela” (MARX, 2013, p. 240), pois, mesmo que, essencialmente, a transformação de dinheiro em capital não se origine no processo de circulação de mercadorias, o mais-valor criado na produção precisa ser realizado na circulação, já que é preciso que a mercadoria produzida com acréscimo de valor seja vendida, sendo que essa venda precisa ser explicada na base das leis imanentes das transações mercantis, ou seja, pela troca de equivalentes. Portanto, o capitalista compra as mercadorias pelo seu valor, comercializa-as pelo seu valor e, ao final do processo, retira um montante maior valor em relação ao que havia colocado inicialmente.

⁵⁵ “Se são trocadas mercadorias, ou mercadorias e dinheiro de mesmo valor de troca, portanto, equivalentes, é evidente que cada uma das partes não extrai da circulação mais valor do que nela lançou inicialmente. Não há, então, criação de mais-valor. 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. [...] Suponha, então, que, por algum privilégio inexplicável, seja permitido ao vendedor vender a mercadoria acima de seu valor, por exemplo, por £110, quando ela vale £100, portanto, com um acréscimo nominal de 10% em seu preço. O vendedor embolsa, assim, um mais-valor de £10. Mas, depois de ter sido vendedor, ele se torna comprador. E eis que um terceiro possuidor de mercadorias se confronta com ele como vendedor e usufrui, por sua vez, do privilégio de vender a mercadoria 10% mais cara do que seu valor. Nosso homem ganhou £10 como vendedor apenas para perder £10 como comprador. Assim, cada um dos possuidores de mercadorias vende seus artigos aos outros possuidores de mercadorias a um preço 10% acima de seu valor, o que, na verdade, produz o mesmo resultado que se obteria se cada um deles vendesse as mercadorias pelos seus valores. O mesmo efeito de tal aumento nominal dos preços das mercadorias seria obtido se os valores das mercadorias fossem expressos em prata, em vez de ouro. As denominações monetárias, isto é, os preços das mercadorias aumentariam, mas suas relações de valor permaneceriam inalteradas. Agora suponha, ao contrário, que o comprador disponha do privilégio de comprar as mercadorias abaixo de seu valor. Não precisamos, aqui, recordar que o comprador se tornará vendedor. Ele o era antes de se tornar comprador. Ele perdeu 10% como vendedor antes de ganhar 10% como comprador. Tudo permanece como estava. Portanto, 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 compram abaixo de seu valor” (MARX, 2013, p. 235-236).

Nessa perspectiva, ocorre que o capitalista que tem a posse do dinheiro vai ao mercado, compra os meios de produção e força de trabalho e os coloca em movimento no processo produtivo a fim de produzir mais mercadorias que, posteriormente, serão trocadas por uma quantidade maior de dinheiro do que aquele que ele havia posto em circulação. Nesse processo, evidencia-se que a circulação, ao permitir que um *dinheiro a mais* “apareça” no bolso do capitalista, apenas realiza o mais-valor, pois o *valor a mais* trocado pelo *dinheiro a mais* foi criado na esfera da produção.

Ainda sobre o processo de criação do mais-valor, Marx destaca que os meios de produção (capital constante) não têm a capacidade de produzir mais-valor, pois, na medida em que seu valor de uso é consumido no processo de trabalho, ele apenas transfere seu valor à mercadoria produzida⁵⁶. Por sua vez, a força de trabalho (capital variável), na medida em que é utilizada, em que é posta a trabalhar, tem a capacidade de não apenas transferir o valor que foi pago por ela, mas, também, de criar valor, pois, a partir do momento em que a jornada de trabalho se estende para além do tempo necessário para a transferência do seu valor, ela começa a criar um valor que anteriormente não existia, ou seja, começa a criar um mais-valor. Assim, o capitalista, ao vender as mercadorias produzidas, retira da circulação mais valor do que pôs a circular, retira um mais-valor. Ou seja, o capitalista remunera o trabalhador pelo *tempo de trabalho necessário* à transferência do valor da sua força de trabalho, mas não remunera o *tempo de trabalho excedente*, que excede à simples transferência do valor, tempo esse que compõe parte da sua jornada de trabalho e que se põe como fundamento do mais-valor.

Para além das questões relativas à criação do mais-valor, no qual é fundamental a observância da troca de equivalentes, haja vista que o mais-valor criado não pode ter sua origem explicada pela esfera da circulação, Marx aponta que, do ponto de vista da totalidade, até mesmo a noção de troca de

⁵⁶ Os meios de produção nunca podem transferir maior quantidade de valor que possuem. Alguns meios de produção entram com sua totalidade no processo produtivo, mas transferem parte do seu valor. Por exemplo: uma máquina que possui uma durabilidade de dez anos, no momento em que é utilizada transfere parte do seu valor e o restante é utilizado no transcurso do seu uso. Já determinados meios de produção entram parcialmente no processo produtivo, mas transferem a totalidade do seu valor. Por exemplo: o tecido utilizado na produção de roupas.

equivalentes não se sustenta, pois é o longo percurso histórico do processo de exploração – que é a apropriação do tempo do trabalho excedente e dos resultados desse – que explica a origem do dinheiro acumulado (capital) nas mãos dos capitalistas e que é utilizado para pagar, observando-se o critério da troca de equivalentes, o valor da força de trabalho comprada no mercado. Além disso, também destaca que, mesmo nas trocas individuais, o critério de equivalência só é observado, na esfera aparente da circulação, quando o capitalista remunera o trabalhador pelo valor de sua força de trabalho, pois o trabalhador é remunerado apenas pelo *tempo de trabalho necessário*, enquanto que o *tempo de trabalho excedente* não é remunerado e os resultados deste são apropriados pelo capitalista sem qualquer observância de equivalência, haja vista que, ao final da jornada de trabalho, o trabalhador entrega ao capitalista uma quantidade maior de valor do que aquela que recebeu como remuneração. Partindo desse entendimento, Marx acentua que a troca de equivalentes, quando observada apenas a partir da esfera da circulação, efetiva-se apenas no âmbito das trocas individuais, mas não na perspectiva da totalidade do sistema capitalista. Além disso, também destaca que, ao incorporarmos a esfera da produção para o entendimento da aparente troca de equivalentes das trocas individuais, observamos que, em essência, a equivalência é uma ficção. Nessa perspectiva, Marx diz o seguinte:

É evidente que a lei da apropriação ou lei da propriedade privada, fundada na produção e na circulação de mercadorias, transforma-se, obedecendo à sua dialética própria, interna e inevitável, em seu direto oposto. A troca de equivalentes, que aparecia como a operação original, torceu-se ao ponto de que agora a troca se efetiva *apenas na aparência*, pois, em primeiro lugar, a própria parte do capital trocada por força de trabalho não é mais do que uma parte do produto do trabalho alheio, apropriado sem equivalente; em segundo lugar, seu produtor, o trabalhador, não só tem de repô-la, como tem de fazê-lo com um novo excedente. A relação de troca entre o capitalista e o trabalhador se converte, assim, em mera aparência pertencente ao processo de circulação, numa *mera forma, estranha ao próprio conteúdo e que apenas o mistifica*. A contínua compra e venda da força de trabalho é a forma. O conteúdo está no fato de que o capitalista troca continuamente uma parte do trabalho alheio já objetivado, do qual ele não cessa de se apropriar sem equivalente, por uma quantidade

maior de trabalho vivo alheio (MARX, 2013, p. 659 – grifo nosso).

Para Marx, os economistas clássicos, sobretudo Smith e Ricardo, não foram capazes de identificar que o lucro é a expressão metamorfoseada do mais-valor, porque nunca se questionaram sobre a origem deste. Além disso, os economistas não faziam a distinção entre trabalho concreto e trabalho abstrato, inerentes à constituição da mercadoria, não faziam a distinção entre força de trabalho (ou capacidade de trabalho) e trabalho em ato. Assim, consideravam que o salário remunerava a totalidade do trabalho objetivada na mercadoria, quando, em verdade, conforme vimos acima, o salário apenas remunera o tempo de trabalho socialmente necessário responsável pela produção e reprodução da mercadoria força de trabalho, enquanto o trabalho em ato produz um excedente de valor apropriado privadamente pelo capitalista na forma de mais-valor. Eis, então, a fonte originária da expropriação pelo capitalista: o tempo de trabalho excedente, tempo de vida objetivado nas mercadorias⁵⁷.

⁵⁷ Essa contradição entre capital e trabalho é que fundamenta a formação e a luta de classes na sociedade capitalista. Assim, constatamos que a relação de exploração do tempo de trabalho socialmente necessário posto na forma do mais-valor constitui objetivamente as classes enquanto classes. Desse modo, percebe-se que as classes se determinam em relação à propriedade e às relações sociais de produção constituídas em determinadas formações sociais historicamente postas. Logo, em primeiro lugar, as classes se determinam em consonância à posição que ocupam em relação às formas históricas de propriedade. As distintas formas de propriedade estão relacionadas a diferentes formas de relações sociais de produção. Na sociedade burguesa, elas se fundam em interesses opostos/antagônicos irreconciliáveis: burguesia e proletariado (Assim como ocorre em convergência à propriedade, as classes sociais no decorrer do tempo, relacionadas aos diferentes tipos de propriedade, assumem diferentes formas: patrícios e plebeus na Roma antiga, senhores e servos no feudalismo, proletários e burgueses no capitalismo. Assim, por exemplo, a base da relação de servidão, de escravidão, relações pré-capitalista – estamento, castas etc. – na qual a apropriação do trabalho excedente ocorre de maneira distinta daquela que ocorre no capitalismo.) Portanto, para Marx a classe se determina pela posição que ela ocupa no que tange à propriedade, se ela é ou não proprietária dos meios de produção, e a posição que se encontra em relação às relações sociais de produção historicamente tecidas entre os indivíduos. (Quando descermos do plano lógico e histórico de abordagem de Marx sobre o modo de produção capitalista para as abordagens sociológicas determinadas historicamente, constata-se que coexistem a essas relações sociais determinantes – compra e venda da força de trabalho – outras formas de relações sociais de produção: sejam elas residuais de relações engendradas no passado ou a criação de novas: a posse das terras pelos camponeses, os artesãos, feirantes, setores vinculados à produção de serviços. Esses agrupamentos humanos constituem classes e segmentos de classes diversas no interior de certas formações sociais complexas). Especificamente, a forma de propriedade capitalista burguesa está conectada organicamente a um tipo determinado de relação de produção: os proprietários privados dos meios de produção e vendedores livres da força de trabalho. (Contudo, ao se examinar o

Todavia, a dinâmica da exploração capitalista, acima retratada, tanto do ponto de vista individual quanto global, é misteriosamente encoberta pela esfera da circulação, em que a noção de troca de equivalentes assume um papel muito importante na ideologia capitalista, pois ajuda a ocultar as reais relações de exploração. Essa dinâmica de encobrimento/ocultação é parte integrante do fetichismo das relações capitalistas, seja este observado como fetichismo da mercadoria, no qual há um completo apagamento do trabalho concreto que a constituiu, parecendo que ela possui valor em si mesma; seja no fetichismo do dinheiro, no qual o apagamento do humano é potencializado, pois há um completo apagamento do trabalho, tanto concreto quanto abstrato, e o dinheiro aparece como pura expressão de valor; seja no fetichismo do capital, no qual há um completo apagamento da sua gestação – das relações de exploração que o constituíram –, parecendo que o valor tem vida própria e se acrescenta a si mesmo sem qualquer determinação externa, sendo os indivíduos meros objetos/veículos da sua dinâmica própria.

Do ponto de vista global, o encobrimento fetichista tem um papel fundamental na legitimação das relações capitalistas, haja vista que reforça a ideia de que a sociedade não é constituída por classes sociais, mas por indivíduos atomizados, isolados, livres e iguais, que, voluntariamente, se interrelacionam por intermédio do contrato jurídico e político, situação na qual não seria possível falar em dominação e exploração de uma classe por outra⁵⁸.

conjunto da obra marxiana, percebe-se que sua concepção do ser da classe (segundo sua concepção metodológica que visa apreender a síntese de múltiplas determinações) não se limita aos dois aspectos objetivos analisados acima. A essas determinações que constituem as classes “em si” (a forma como elas se inserem objetivamente na reprodução do capital) se acopla a possibilidade de as classes se tornarem “para si” no seu movimento de “constituição da classe enquanto classe”. Nesse processo se integra a determinação da consciência de classe. Ou seja, não se observa apenas o tipo determinado de pertencimento à forma de propriedade e das relações sociais a elas vinculadas, mas à forma como esse pertencimento se manifesta no conjunto das representações, nos valores, na linguagem que os indivíduos estabelecem sentido a seu respectivo pertencimento objetivo. E, finalmente, atrelada à consciência de classe e suas condições concretas, se integra a ação de classe. Isto é, a maneira, a postura prática/política que as classes assumem no interior da luta de classes. (IASI, 2022)

⁵⁸ No mundo invertido, fetichista, do capital, a aparência aparece como sendo a realidade essencial das coisas. Todavia, a aparência se estabelece como a forma de manifestação da essência. Portanto, a essência das coisas não está fora da aparência. A essência se manifesta na aparência, mas não de maneira dada, imediata. Assim, a essência se expressa na aparência, mas não de forma clara, sistematizada, organizada. Portanto, o conteúdo daquilo que é está no “mundo invertido” só não de maneira explícita, concatenada. Quando se fala, por exemplo, em liberdade e igualdade, isto é a aparência da realidade; no entanto, mostra como

Observado o fenômeno do fetichismo a partir da perspectiva da legitimação da exploração capitalista, devemos ressaltar que ele não é um simples conjunto de ideias e crenças, haja vista que se constitui a partir da ação dos indivíduos que, ao entrarem na lógica de produção e circulação das riquezas capitalistas, acabam assumindo, mesmo que involuntariamente, papéis condizentes com a livre reprodução ampliada do capital, tratando-o como autêntico sujeito do processo.

Por fim, tendo em mente as questões anteriormente suscitadas, devemos, mais uma vez, sublinhar o entendimento de que o fenômeno do fetichismo é inerente à configuração social em que se inscreve no capitalismo, na qual a consciência invertida emerge a partir da constituição invertida da realidade, que, no capitalismo, ocorre mediante a separação ou subordinação do valor de uso à lógica do valor, da subordinação do trabalho concreto ao trabalho abstrato, do tempo de trabalho socialmente necessário ao tempo de trabalho excedente, da produção ao consumo, até a promoção da divisão social do trabalho entre a atividade manual/material e o trabalho intelectual. Desse modo, os produtos do trabalho e as respectivas ideias formuladas sobre eles parecem ser autônomos, tendo origem neles próprios e, assim, parecem desvinculados da realidade social, econômica e política que constitui a sociedade de classes. Assim, as ideias dominantes de uma época, que dizem respeito às ideias da classe dominante, parecem ter vida própria, aparecem como um conjunto de explicações que visam orientar o pensamento dos

elas se operam, de forma parcial e limitada, na sociedade burguesa. É a forma abstrata, formal, da liberdade e da igualdade na sociedade capitalista, quando se fala em indivíduos livres e iguais, subjetividades dotadas de vontade autônomas, isto é, que fazem referência a si, por exemplo, que possuem liberdade de pensamento, de ir e vir, é algo limitado, uma liberdade e igualdade assistidas, mapeadas a priori e outorgadas dentro dos limites do capital, mas que, no âmbito da aparência, explicitam como as coisas se processam na sociedade do capital. Nessa perspectiva, o fetichismo não se constitui apenas pelo caráter subjetivo como algo falso. Se assim fosse, seria possível promover sua correção no âmbito da consciência, sem passar, portanto, pela esfera objetiva do mundo real. Quando se fala em igualdade e liberdade entre os indivíduos e troca de equivalência entre capital e trabalho, na aparência está se revelando o que a sociedade do capital é. No entanto, para entender essa aparência se requer a compreensão articulada das mediações que constituem a essência do fenômeno investigado. Todavia, ao se compreender as mediações que constituem as determinações essenciais da sociedade, vai se constatar que a liberdade e a igualdade são limitadas, pois abstraídas de seu conteúdo essencial. Assim se revela que aquilo que era considerado livre não é livre, aquilo que era considerado igual não é igual, pelo menos na dimensão substancial, e, finalmente, aquilo que era considerado justo também não o é.

indivíduos sobre si mesmos, sobre as instituições sociais, o poder político, a cultura, a vida cotidiana, enfim, sobre a sociedade como um todo.

3.2. O tempo livre como horizonte da crítica social

Depois de termos realizado, no primeiro capítulo, uma discussão sobre a ideia geral de fetichismo, de como ela foi elaborada, como transitou em algumas obras de Marx, até chegarmos a mostrar, no segundo capítulo, a ideia de fetichismo da mercadoria como algo ineliminável da reprodução do capital – porque é inerente à célula básica da riqueza nas sociedades capitalistas –, neste terceiro capítulo buscamos ressaltar as implicações do fetichismo para a legitimação da exploração capitalista, mediante a análise do tempo de trabalho socialmente necessário vinculado à extração do tempo de trabalho excedente, para podermos, a partir de então, pensarmos a noção de tempo livre como um horizonte da crítica social, pois ele aponta para uma dimensão que está para além do mundo fetichizado da mercadoria e, portanto, do capital, pelo fato de estar livre das determinações diretas da lógica fetichista das mercadorias.

Em geral, percebe-se que as determinações do tempo são inseparáveis da condição humana, pois nenhuma forma de sociedade consegue se desenvolver sem a influência das determinações objetivas do tempo sobre a vida dos indivíduos. De acordo com Mészáros, essas determinações põem-se como o “fardo do tempo histórico” (2007, p. 33), já que não é um tempo qualquer que impacta a vida das pessoas, mas o tempo historicamente determinado, que carrega em si um conjunto de relações que elas estabelecem entre si e com a natureza.

Feitas as considerações preliminares dispostas acima, precisamos destacar que o tempo que vivenciamos carrega o fardo das relações sociais capitalistas, ou seja, ele é atravessado pelas determinações daquilo que é socialmente necessário à reprodução do mundo das mercadorias, no qual estas parecem adquirir vida própria e determinar os modos e limites do desenvolvimento humano, ou seja, estamos falando do tempo fetichizado, que subordina as relações humanas e cria uma suposta eternidade para o *status*

quo vigente, uma vez que as necessidades do capital aparecem na figura de “autênticas” e “eternas” necessidades sociais.

No que diz respeito à dimensão humana, podemos dizer que os indivíduos subordinados à contabilidade do tempo da ordem social do capital têm sua condição de vida degradada, empobrecida, em um processo que podemos qualificar como de desumanização, pois eles estão a todo momento postos na condição de coisas (reificação), enquanto que as mercadorias assumem feições humanas (fetichismo), pois são as instâncias organizadoras de toda a vida social. Apesar disso, a condição de individualidades isoladas de indivíduos abstratos é justificada ideologicamente, pelo pensamento da economia política, como pertencente à ordem natural da divisão social do trabalho. Assim, tal princípio teórico de abstração das qualidades ou predicados do ser humano, se alicerça no reducionismo prático do capital, explicitado na redução do valor de uso ao valor, do trabalho simples ao trabalho complexo, enfim, da subserviência das pessoas ao imperativo fetichista do domínio da quantidade de tempo subjacente ao estabelecimento do capital. Nesse sentido, Marx escreve:

A concorrência, segundo o economista norte-americano, determina quantas jornadas de trabalho simples estão contidas em uma jornada de trabalho complicado. Esta redução de jornadas de trabalho complicado para jornadas de trabalho simples não supõe que se toma o próprio trabalho simples como medida valor? A quantidade de trabalho somente, servindo de medida ao valor sem considerar a qualidade, supõe, por sua vez, que o trabalho simples se tornou o eixo da indústria. Ela supõe que os trabalhos se equalizam pela subordinação do homem à máquina, ou pela divisão extrema do trabalho: supõe que os homens se apagam diante do trabalho; e o trabalho tornou-se o balanço do pêndulo e tornou-se a medida exata da atividade relativa de dois operários, assim como o é da rapidez de duas locomotivas. Então, não é preciso dizer que uma hora de um homem vale uma hora de um outro homem, mas sim que um homem de uma hora vale um outro homem de uma hora. *O tempo é tudo, o homem não é mais nada, ele é no máximo a carcaça do tempo.* Não mais existe a questão da qualidade. A quantidade sozinha decide tudo: hora por hora, jornada por jornada (MARX, 2009b, p. 61 – grifo nosso).

Portanto, no capitalismo, sob o imperativo da lucratividade, constata-se a degradação da condição humana à mera carcaça de tempo. Nessa subsunção do humano ao tempo do capital, quanto mais o ser humano produzir mercadoria, dinheiro e capital, mais miserável ele se torna, mais ocorre pauperismo, desigualdade social, privação da produção de seu próprio engenho: “Deve haver algo de podre no cerne de um sistema que produz riqueza sem diminuir sua miséria” (MARX *apud* GABRIEL, 2013, p. 21). Portanto, riqueza, miséria, abundância, mazelas sociais constituem contradições em movimento do capital, antagonismos insuperáveis do mesmo sem superar ele próprio. A espoliação do trabalho gera acumulação e monopólio para os capitalistas e alimenta a competição entre os próprios trabalhadores. Nesse sentido, Marx escreve em *O Capital*:

Desde já, é evidente que o trabalhador, durante toda a sua vida, não é senão força de trabalho, razão pela qual todo o seu tempo disponível é, por natureza e por direito, tempo de trabalho, que pertence, portanto, à autovalorização do capital. Tempo para a formação humana, para o desenvolvimento intelectual, para o cumprimento das funções sociais, para relações sociais, para o livre jogo das forças vitais físicas e intelectuais, mesmo o tempo livre de domingo – e até mesmo no país do sabbatismo – é pura futilidade! Mas, em seu impulso cego e desmedido, sua voracidade de lobsomem por mais-trabalho, o capital transgride não apenas os limites morais da jornada de trabalho, mas também seus limites puramente físicos. Ele usurpa o tempo para o crescimento, o desenvolvimento e a manutenção saudável do corpo. Rouba o tempo requerido para o consumo de ar puro e luz solar. Avança sobre os horários das refeições e os incorpora, sempre que possível, ao processo de produção, fazendo com que os trabalhadores, como meros meios de produção, sejam abastecidos de alimentos do mesmo modo que a caldeira é abastecida de carvão, e a maquinaria, de graxa ou óleo. O sono saudável, necessário para a restauração, renovação e revigoração da força vital, é reduzido pelo capital a não mais do que um mínimo de horas de torpor absolutamente imprescindíveis ao reavivamento de um organismo completamente exaurido (MARX, 2013, p. 337-338).

Não há possibilidade de querer reformar o capital, pois ele possui leis imanentes a si, uma morfofisiologia de exploração sociometabólica do trabalho independente da vontade humana. Portanto, as mazelas sociais – falta de

moradia, de assistência à saúde, de investimento em educação, de melhor segurança pública e outras – constituem-se em epifenômenos derivados dessas próprias condições de ser do capital que, num primeiro momento, podem ser atacados com mediações para oferecer alguns direitos aos indivíduos, mas que, processualmente, devem ser atacados em seus fundamentos para superar as bases geradoras da desefetivação humana e exploração da natureza. Portanto, o capital, em seu impulso infinito de acumulação, de valorização do valor, de extração do mais valor, busca exaurir ao máximo as potências físicas e espirituais dos trabalhadores. Então, o ser humano que, por meio da atividade laborativa, sai de si, se põe para fora de si, se objetiva nas coisas ao transformar a natureza (objetivação da subjetividade e subjetivação da objetividade, promove, assim, a passagem de um estado para outro qualitativamente diferenciado) alienado à relação do capital, se perde, esvazia a sua condição humana.

Todavia, tal relação de exploração do tempo de vida humana é mascarada pelo capital pelo pagamento de parte do tempo de trabalho mediante a remuneração salarial. Na aparência, o salário remunera a produção do tempo objetivado na produção; no entanto, em essência, esse fenômeno não se sustenta. Por exemplo, um determinado empresário, em nome da solidariedade com seus trabalhadores, pode querer reajustar os seus salários, porém, em função das leis coercitivas da concorrência, obriga ao capitalista rebaixar o nível dos salários para aumentar a taxa e a massa de mais valor, pois, se fizesse o contrário, estaria fadado à falência dos seus negócios.

Nesse contexto, percebe-se que o que está em jogo não é uma abordagem metafísica, apriorística ou cosmológica sobre o tempo, pois o interesse recai sobre o tempo histórico, isto é, o tempo de vida dos indivíduos vinculados ao desenvolvimento produtivo da humanidade, o qual articula, potencialmente, a garantia de suas necessidades e a liberdade de instituir escolhas no transcurso de sua história. Em contraposição ao tempo supostamente a-histórico – o qual suscita ideias acerca do “fim da história”, que seria nada mais do que a eternização das relações sociais capitalistas –, Mézáros, de forma muito lúcida, salienta o seguinte:

Não há como romper com o imperativo do tempo do capital sem obrigatoriamente asseverar – não apenas em concepções teóricas alternativas, mas sobretudo pela estratégia prática abrangente de transformação revolucionária – o *caráter radicalmente ilimitado da história*, desafiando conscientemente a conformação hierárquica estabelecida das relações sociais estruturalmente predeterminadas e arraigadas (MÉSZÁROS, 2007, p. 50).

Para tal “estratégia prática abrangente de transformação revolucionária”, a ideia do tempo livre é central para pensarmos a dimensão da superação do fetichismo da sociedade capitalista, onde os seres humanos são meras engrenagens do processo de circulação das mercadorias. Portanto, para superar o fetichismo concernente à forma mercadoria, é necessário superar a sociedade do capital como um todo, cuja reprodução social tem como célula básica a própria forma mercadoria, que se põe como fundamento do fetichismo e por ele se perpetua.

Quando se analisa a forma mercadoria, conforme vimos anteriormente, o tempo de trabalho socialmente necessário se coloca como elemento central, cabendo se perguntar sobre a natureza do socialmente necessário. Em primeiro lugar, é preciso destacar que o fato de ser socialmente necessário não diz respeito às necessidades autenticamente humanas, no sentido de que se pudesse remeter ao desenvolvimento das potências humanas que possibilitassem a melhoria da qualidade de vida das pessoas e das gerações futuras, mas, simplesmente, às necessidades sociais derivadas da perpetuação ampliada das relações mercantis. Em segundo lugar, também é preciso observar que o tempo de trabalho socialmente necessário, que constitui o fundamento do valor das mercadorias, oculta, de forma fetichista, as contradições inerentes à própria forma mercadoria, uma vez que o corpo de valor de uso de uma mercadoria, posta na forma de valor equivalente, constitui pura expressão de valor (dimensão unicamente quantitativa), sendo que isso decorre do fato de que o próprio trabalho concreto que produz o valor de uso é pura expressão do seu contrário, isto é, de trabalho abstrato, assim como o trabalho individual/particular que constitui o valor de uso da mercadoria também se põe como expressão de seu contrário, ou seja, do trabalho social,

trabalho coletivo. Nessa configuração social de produção das mercadorias enquanto corpo de valor, em que todas as concretudes da mercadoria se põem na forma do seu contrário, ocorre o encobrimento/apagamento das potências humanas nas coisas. Desse modo, o tempo de trabalho socialmente necessário, objetivado nas mercadorias, não diz respeito imediatamente à satisfação das necessidades sociais e ao desenvolvimento humano em geral, mas, sim, à necessidade de valorização do capital, da reprodução ampliada do mundo das mercadorias, o que significa dizer, por outro lado, que o tempo de vida humana está absolutamente subordinado ao tempo de trabalho excedente que fundamenta a reprodução do capital, numa completa inversão, na qual os sujeitos que produzem as mercadorias tornam-se sujeitados a elas.

O tempo socialmente necessário, responsável pela determinação do valor objetivado nas mercadorias, constitui-se no tempo fetichizado, abstrato, portanto, no tempo que, apesar de necessário para a criação do valor de uso, da riqueza material, do âmbito qualitativo da dimensão humana responsável pela produção e reprodução da vida, é abstraído de toda dimensão humana, pois todo ele está para a dimensão mercantil. Desse modo, o tempo do valor das mercadorias da sociedade do capital pode ser associado à noção grega do tempo como Chronos [Χρόνος]. Aristóteles, em sua *Física*, define o tempo como o “número de movimentos segundo o antes e o depois” (ARISTÓTELES, *Física*, IV, 219 e 30-33), ou seja, ordena-se, numeram-se os movimentos naturais segundo relações de anterioridade e posterioridade. Assim, Chronos é constituído pelo passado e o futuro, portanto, não possui presente, a não ser como o limite ou o instante que se põe como a interconexão do antes e o depois. O presente é, pois, o tempo enquanto “instante único” que está passando e que aponta para o movimento das coisas do passado para o futuro, não contendo, assim, substância em si mesmo. Assim, Chronos remete-se à representação gráfica (tal como mostra o relógio) do tempo cronológico. Nesse contexto, na sociedade capitalista Chronos pode ser associado ao tempo abstrato médio do valor objetivado nas mercadorias, o tempo do mercado, o tempo da regulação da vida social pelas instituições burguesas.

Em contraposição ao tempo Chronos, tem-se o que a tradição grega concebe como o tempo Aion [Αἰών]. Essa noção aparece no fragmento 52 de

Heráclito, no qual este diz que “o tempo (Aion) é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para cá e para lá; governo de criança” (BORNHEIM, 1985, p. 39); um tempo que diz respeito, portanto, ao reino infantil. Associado a essa noção de tempo Aion, tem-se também o de Kairós [Καιρός], cujo conceito, na tradição pitagórica (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 985b), expressava o “momento certo” ou o “tempo oportuno” das ações. Daí que Kairós diz respeito ao tempo qualitativo, propício, oportuno para o bem viver. Este é o tempo do pensar, de suspender o tempo Chrónos para, por exemplo, fazer uma pergunta. Kairós corresponde a um tempo específico: como o tempo do amar, de cultivar a gratuidade na amizade; o tempo solidário para viver em comunidade; o tempo do trabalho lúdico; o tempo do fruir da arte; o tempo presente para fruir o mistério do acontecimento em devir da realidade que retroage sobre os seres humanos e pode potencializar a sua subjetividade; o tempo de viver os desejos intensivos; os afetos ativos, de se educar, de se organizar, de se pôr em luta e de sonhar com um novo mundo possível. Na sociedade capitalista, Aion e Kairós são engolidos por Chrónos no processo de produção de valor.

Nessa perspectiva de investigação sobre a determinação do tempo sobre a vida humana, nos *Manuscritos de 1861-1863*, antecipando, de forma sintética, elementos presentes n’*O capital*, Marx explicita, de maneira lapidar, a contradição/inversão fetichista entre o tempo livre e o tempo de sobretrabalho, tempo de trabalho excedente que estrutura e organiza a sociedade burguesa. Assim, diz ele:

Quando existe uma sociedade em que alguns vivem sem trabalhar (sem diretamente tomar parte na produção de valores de uso), é claro que a superestrutura inteira da sociedade tem como condição de existência o sobretrabalho do trabalhador. São duas coisas o que eles recebem desse sobretrabalho. Primeiro: As condições materiais de vida, já que participam do produto e subsistem por ele e daquilo que o trabalhador fornece além do produto requerido para a reprodução de sua própria capacidade de trabalho. Segundo: O tempo livre que eles têm à disposição, seja para o ócio, seja para o exercício de atividades não imediatamente produtivas (como, por exemplo, guerra, serviço público), seja para o desenvolvimento de faculdade humanas e potências sociais (arte, etc., ciência) que não perseguem qualquer finalidade prática imediata, esse

tempo pressupõe o mais-trabalho do lado da massa trabalhadora, isto é, ela tem de empregar mais tempo na produção material do que aquele requerido na produção de sua própria vida material. O tempo livre do lado das partes da sociedade que não trabalham se baseia no *mais-trabalho* ou *trabalho extraordinário*, no *tempo de mais-trabalho* das partes que trabalham (MARX, 2010c, p. 207).

Como é possível notar na passagem acima, a noção de tempo livre está diretamente associada ao tempo de trabalho, pois é o próprio processo de trabalho que produz as condições materiais de vida. Desse modo, quanto menor for o tempo dispendido pela humanidade para a produção material das condições de vida, maior é o tempo livre para o desenvolvimento de “faculdades humanas e potências sociais”, ou seja, maior é o tempo para a humanização da humanidade. Porém, como destaca Marx, há uma clara contradição envolvida nessa relação entre tempo livre e tempo de trabalho, pois, nas sociedades divididas em classes sociais antagônicas, o tempo livre de alguns está fundado na exploração do tempo de trabalho de outros. Dito de outro modo, o tempo livre está fundado na exploração do tempo de trabalho excedente desempenhado pela classe trabalhadora, já que é esta que produz a riqueza material e cria a condição de existência das classes que não participam diretamente da produção material dos valores do uso. Desse modo, o desenvolvimento das potências humanas, de um lado, está alicerçado nos limites pelos quais é mantido o desenvolvimento do outro lado⁵⁹. Conforme Marx explicita, “nesse antagonismo se baseia toda a civilização e o desenvolvimento social até aqui” (MARX, 2010c, p. 207). Nessa perspectiva, ele diz o seguinte:

A produção de tempo de sobretrabalho, de um lado, é simultaneamente a produção de tempo *livre* do outro lado. O desenvolvimento humano inteiro, na medida em que vai além do desenvolvimento imediatamente necessário à existência

⁵⁹ “Na medida em que temos aqui somente a oposição de trabalhador e capitalista, todas as classes que não trabalham devem partilhar com o capitalista do produto do sobretrabalho; de tal modo que esse tempo de sobretrabalho cria não apenas a base de sua existência material, mas, ao mesmo tempo, cria seu *tempo livre*, a esfera de seu desenvolvimento. [...] Assim como a planta vive da terra, o gado da planta ou do gado herbívoro, assim a parte da sociedade que possui o tempo livre, tempo *disposable* [disponível] não absorvido na produção de subsistência imediata, vive do mais-trabalho do trabalhador. Por isso, riqueza é tempo *disposable* [disponível]” (MARX, 2010c, p. 209).

humana, consiste meramente na apropriação desse tempo livre e o pressupõe como base necessária. O tempo livre da sociedade é assim produzido por meio da produção do tempo não livre, que é prolongado, do tempo do trabalhador prolongado além do tempo exigido para sua própria subsistência. O tempo livre de alguns corresponde ao tempo de servidão de outros (MARX, 2010c, p. 208).

Nesse sentido, o tempo livre se põe como o contrafático do tempo de trabalho socialmente necessário à produção das mercadorias, no qual a lógica do mínimo tempo possível não se aplica ao tempo da jornada de trabalho, mas apenas ao tempo de trabalho coagulado em cada mercadoria, haja vista que isso permite a produção de maior quantidade de mercadorias com valor individual menor, possibilitando melhores condições para enfrentar a concorrência no mercado, pois, uma vez que o valor da mercadoria é determinado pelo tempo socialmente necessário, faz parte da própria lógica do capital a luta para empurrar esse socialmente necessário para baixo, eliminando, via concorrência, aqueles que não conseguem se adaptar às novas necessidades sociais impostas pelo mercado.

Ainda sobre a questão do tempo livre, é interessante notar que, em geral, toda determinação econômica está fundada na relação de tempo de trabalho, haja vista que é justamente o trabalho, realizado em um determinado tempo, que produz o conteúdo material da riqueza, em qualquer formação social existente. Assim, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, ao permitir a redução do tempo do trabalho socialmente necessário (seja o socialmente necessário à produção mercantil, seja à produção de valores de uso em outras formações sociais), também permite que se abra um horizonte do tempo livre⁶⁰. Portanto, uma verdadeira economia voltada para a redução do tempo de trabalho socialmente necessário, não apenas de cada produto individualmente analisado, mas da totalidade da própria jornada de trabalho, seria capaz de abrir um grande leque para o desenvolvimento humano. Desse modo, é possível perceber que, diferente do que apregoa a interpretação

⁶⁰ Sob a vigência do capitalismo nos últimos dois séculos, a última redução significativa na jornada de trabalho se deu no final do século XIX. Depois disso, constata-se um acentuado desenvolvimento das forças produtivas; contudo, a jornada de trabalho contínua, permanece artificialmente estacionada. Isso implica uma crescente concentração proporcional do capital sob o domínio das classes dominantes.

corrente, Marx não é o teórico apologético do trabalho, mas, sim, do tempo livre, da dimensão da humanização da humanidade. Nesse sentido, ele escreve:

Pressuposta a produção coletiva, a determinação do tempo permanece naturalmente essencial. Quanto menos tempo a sociedade precisa para produzir trigo, gado etc., tanto mais tempo ganha para outras produções, materiais ou espirituais. Da mesma maneira que para um indivíduo singular, a universalidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade depende da economia de tempo. Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda economia. Da mesma forma, a sociedade tem de distribuir apropriadamente seu tempo para obter uma produção em conformidade com a totalidade de suas necessidades; do mesmo modo como para o indivíduo singular, tem de distribuir o seu tempo de forma correta para adquirir conhecimentos em proporções apropriadas ou para desempenhar suficientemente as variadas exigências de sua atividade. Economia de tempo, bem como distribuição planejada do tempo de trabalho entre os diferentes ramos de produção, continua sendo também a primeira lei econômica sobre a base da produção coletiva. Permanece lei até mesmo em grau muito mais elevado (MARX, 2011, p. 119-120).

Na sociedade burguesa existe o tempo livre; no entanto, sua ocorrência não é universal, não é para todos nem na mesma qualidade. O tempo livre, para alguns, está fundado no sobretrabalho da classe trabalhadora, que possibilita à sociedade se reproduzir. No capitalismo, o tempo livre é privilégio das classes dominantes; por isso, a batalha pela redução da jornada de trabalho é central para ir processualmente superando a sociedade burguesa, pois, quanto maior é o tempo livre, menor é o tempo de exploração do trabalho excedente, menor é o tempo de valorização do valor, de valorização do capital. Se, por um lado, o capital busca o investimento crescente no desenvolvimento das forças produtivas para reduzir o tempo de trabalho socialmente necessário por peça de mercadoria produzida (para comercializá-la abaixo do valor em geral e acima do valor particular e, assim, ganhar na concorrência), por outro lado, busca aumentar o acúmulo desse tempo no âmbito da totalidade social e valorizar o capital, obtendo o maior lucro possível no mercado.

No capitalismo, o trabalhador está submetido, de tal forma, à reprodução do mundo das mercadorias, do capital, que, para produzir o tempo de trabalho

socialmente necessário para se reproduzir enquanto força de trabalho, tem que, necessariamente, produzir trabalho excedente, mesmo que de maneira inconsciente. Diferente da Idade Média, em que os servos de gleba (em que pese a sua condição de servidão) tinham sua sobrevivência garantida porque estava vinculada diretamente à propriedade da terra do senhor, na modernidade, em que domina a lógica fetichista do valor, o trabalhador é coagido/obrigado externamente a vender a sua força de trabalho em troca de um salário para sobreviver. Portanto, no capitalismo a intensidade em que o tempo de trabalho necessário é subordinado ao tempo de trabalho excedente é mais explícito e ampliado sobre a vida do trabalhador.

O capital, fundado na extração de tempo de trabalho excedente, não é apenas um mero conceito teórico fundamental que a economia moderna burguesa tenta, de algum modo, explicar, ele, igualmente, constitui o centro nuclear que estrutura a sociedade capitalista. Ademais, é a partir desse conceito fundamental de capital que se devem explicar as contradições da sociedade burguesa, tal como a subordinação do trabalho excedente da classe trabalhadora ao tempo livre das classes que vivem do mundo de trabalho. Assim, o capital constitui o ponto de partida e de chegada à análise da sociedade capitalista, pois,

o desenvolvimento exato do conceito de capital é necessário, porque é o conceito fundamental da Economia moderna, da mesma maneira que o próprio capital, cuja contraimagem abstrata é seu conceito, é o fundamento da sociedade burguesa. Da concepção rigorosa do pressuposto fundamental da relação têm de resultar todas as contradições da produção burguesa, assim como o limite em que a relação impulsiona para além de si mesma (MARX, 2011, p. 261).

É a partir do conceito essencial de capital, determinado pelo impulso ilimitado à valorização do valor, que se deve explicar as contradições da sociedade burguesa. E explicar essa contradição implica mostrar não apenas aquilo que consolida, que dá força a essa sociedade, mas, também, expor os limites para além do qual esse sistema pode não mais existir. Conforme Marx diz, a partir da relação do capital, “[...] tem de resultar todas as contradições da

produção burguesa, assim como o limite em que a relação impulsiona para além de si mesma”

Nessa perspectiva, Mészáros, em *Para Além do Capital* (2002), desenvolve a ideia de que não se deve criticar o capital apenas a partir de suas mazelas, pelas suas deficiências, pelas suas falhas, mas, sobretudo, a partir daquele núcleo forte que fundamenta a sua existência. As superficialidades e os defeitos do capitalismo, o sistema, via de regra, de alguma forma busca corrigir ou rearranjar no seu percurso histórico; no entanto, o seu modelo estrutural é justamente aquele que aponta os limites do próprio capital. A partir desse ponto de vista, Mészáros argumenta, a partir de Marx, que, se a lógica do capital é de valorização do valor, um vultoso processo orientado à expansão e acumulação ilimitada do próprio capital impõe limites para a sua própria reprodução. Por exemplo, a crise ecológica, o desemprego estrutural e a miséria crônica de considerável parcela da população planetária estão fundadas na própria lógica expansiva do capital que, ao mesmo tempo, coloca limites à sua própria reprodução. Assim, constata-se que, no interior da própria força motriz do capital, se encontram os limites para o seu desenvolvimento.

Igualmente, no que se refere à lógica fetichista/naturalizada do impulso ilimitado do capital, Marx escreve:

o capital, como representante da forma universal da riqueza – do dinheiro – tem um impulso ilimitado e desmedido de transpor seus próprios limites. Cada limite tem que ser um obstáculo para ele. Caso contrário, deixaria de ser capital (MARX, 2011, p. 264).

Existem vários limites pelos quais o capital deixaria de ser capital: por exemplo, se a classe dominante não se apropriasse privadamente do sobretrabalho da classe trabalhadora; se não houvesse separação entre as condições de trabalho e o próprio trabalho; se fosse eliminada a existência da propriedade privada dos meios de produção.

Além das questões suscitadas acima, é preciso destacar que, apesar de Marx ser um crítico radical do capital, ele ressalta os potenciais bloqueados no

seu interior, pois entende que o capitalismo exerceu um papel civilizador na sociedade, dado que ele se desenvolver de uma forma ampliada, precisa, constantemente, revolucionar as forças produtivas do trabalho, pois a própria lógica da concorrência induz os capitalistas privados a tentarem reduzir o tempo de trabalho socialmente necessário estabelecido. Vista a questão a partir do desenvolvimento das forças produtivas, Marx entende que é preferível a conexão de indivíduos mutuamente indiferentes uns aos outros (conexão própria da sociedade capitalista) do que a relação natural fundada numa limitação social existente nos sistemas sociais anteriores⁶¹. Por mais alienante e fetichizadas que sejam as relações capitalistas voltadas para o desenvolvimento ilimitado das forças produtivas como condição de ampliação das relações mercantis, elas alavancaram o desenvolvimento das necessidades e aptidões humanas. Assim, essa ampliação das forças produtivas criou abundância de riqueza material não apenas do ponto de vista quantitativo, mas também qualitativo, pelo viés da produção mais diversificada de produtos possíveis, a fim de alicerçar um maior e mais diversificado número de consumidores possíveis. Esse desenvolvimento das forças produtivas, que se determina pela ideia de que com a mesma quantidade de trabalho se produz um maior montante de riqueza material, desenvolve as carências humanas porque as pessoas, ao consumirem novos produtos, vão criando necessidades de produção e consumo.

⁶¹ “[...] se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, *i.e.*, do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão *predeterminado*? [O que é senão um desenvolvimento] em que o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que deveio, mas é no movimento absoluto do devir? Na economia burguesa – e na época de produção que lhe corresponde –, essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e a desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior. Por essa razão, o pueril mundo antigo, por um lado, aparece como o mais elevado. Por outro, ele o é em tudo em que se busca a forma, a figura acabada e a limitação dada. O mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é *vulgar*” (MARX, 2011, p. 399-400).

Nesse sentido, Marx aponta que o aspecto civilizatório do capitalismo, ou as bases que permitem uma sociedade livre, é a socialização das forças produtivas, a socialização da produção. Porém, o consumo privado da riqueza entra em contradição com a socialização dos recursos econômicos. O intercâmbio social mundial é um fato existente na sociedade, mas dominado por interesses privados. Todavia, esse intercâmbio planetário entre países, regiões e localidades é o fundamento essencial para a construção de uma sociedade futura, mediante a possibilidade de construção de uma revolução internacionalista.

Essa ideia de desenvolvimento das forças produtivas é a condição básica para a superação do capitalismo. A partir disso, permite-se, em uma sociedade em que todos os indivíduos (que possuem idade, condições físicas e espirituais) participem do processo coletivo da atividade produtiva, que a jornada de trabalho seja consideravelmente reduzida, sem que seja diminuída a capacidade de produção material. Por isso, mesmo que de forma transviada/transfigurada, no capitalismo estão postos os potenciais humanos e sociais que possibilitam concretamente se construir uma sociedade livre. Uma sociedade em que os indivíduos precisam trabalhar o menor tempo possível para produzir a riqueza material e, assim, disporem de tempo livre para produzirem sua “rica individualidade”, fundada na multilateralidade das carências, que não estão postas artificialmente pelo desejo da propaganda (o consumo desejado pelas classes privilegiadas), mas no consumo efetivo das necessidades materiais humanas. Como diz Marx:

O grande papel histórico do capital é o de *criar* esse *trabalho excedente*, trabalho supérfluo do ponto de vista do simples valor de uso, da mera subsistência, e seu destino histórico está consumado tão logo, por um lado, as necessidades são desenvolvidas a tal ponto que o próprio trabalho excedente acima do necessário é necessidade universal derivada das próprias necessidades individuais; por outro, a laboriosidade universal mediante a estrita disciplina do capital, pela qual passaram sucessivas gerações, é desenvolvida como propriedade universal da nova geração; tão logo, finalmente, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, que o capital incita continuamente em sua ilimitada mania de enriquecimento e nas condições em que exclusivamente ele pode realizá-lo, avançou a tal ponto que a posse e a

conservação da riqueza universal, por um lado, só requer um tempo de trabalho mínimo de toda a sociedade e, por outro lado, a sociedade que trabalha se comporta cientificamente com o processo de sua reprodução progressiva, com sua reprodução em uma abundância constantemente maior; que deixou de existir, por conseguinte, o trabalho no qual o ser humano faz o que pode deixar as coisas fazerem por ele. Consequentemente, capital e trabalho comportam-se aqui como dinheiro e mercadoria; o primeiro é a forma universal da riqueza, a segunda é só a substância que visa o consumo imediato. Todavia, como aspiração incansável pela forma universal da riqueza, o capital impele o trabalho para além dos limites de sua necessidade natural e cria assim os elementos materiais para o desenvolvimento da rica individualidade, que é tão universal em sua produção quanto em seu consumo, e cujo trabalho, em virtude disso, também não aparece mais como trabalho, mas como desenvolvimento pleno da própria atividade, na qual desapareceu a necessidade natural em sua forma imediata; porque uma necessidade historicamente produzida tomou o lugar da necessidade natural (2011, p. 255-256).

Nesse contexto, o tempo livre se põe como a condição *sine qua non* para o estabelecimento da emancipação humana. É durante o tempo livre que os indivíduos podem se desenvolver humanamente, não sendo, como vimos anteriormente, meras “carcaças do tempo”. Portanto, o tempo livre está umbilicalmente vinculado à emancipação humana. Nesse âmbito, os indivíduos podem desenvolver suas habilidades e carências por si mesmos, não por uma necessidade externa vinculada às necessidades de produção e reprodução do capital, de valorização do valor. Por exemplo, no capitalismo, o estudante de agronomia, via de regra, não vai estudar a química do solo, o desenvolvimento das plantas e seu processo de adubação etc., porque ele se relaciona com a natureza de determinada forma, porque julga importante desenvolver determinados campos da produtividade. Normalmente, vai se dedicar a algo que atenda o desenvolvimento de sua profissão relacionada ao mercado de trabalho e, em um eventual mestrado, doutorado, etc., vai aprofundar este campo que satisfaça a efetividade de sua profissão. Assim, até mesmo a pesquisa não brota de um desejo individual, de um sentimento interno, autônomo, mas exterior à sua formação. Desse modo, as escolhas estão vinculadas a uma opção falsamente autêntica, pois a necessidade primordial é pôr-se em conexão ao mundo do dinheiro, ficando em segundo ou terceiro

plano a conexão ao universo do saber, procurando pistas que busquem equacionar uma interrogação sobre a experiência contemporânea e sobre a cultura concernente ao seu viver.

Como Marx já havia dito no *Manuscritos de 1844* (2009), o dinheiro se torna o “prostituto universal” que inverte o sentido da realidade, o qual conecta as carências humanas à possibilidade de satisfação delas. Assim, os desejos humanos se conectam intensamente com o dinheiro porque ele possibilita o exercício de sua humanidade. Isso porque a nossa humanidade se desenvolve mediante a satisfação das carências e a criação de novas que, via de regra, estão submetidas ao poder externo do dinheiro e não por necessidades autênticas, internas, livre das amarras, das travas provenientes dos anseios mercadológicos do capital.

Conforme vínhamos sinalizando, uma sociedade emancipada, fundada no tempo livre universal – em contraponto ao tempo livre como privilégio de alguns – não se põe como uma fantasia, uma ilusão criada por uma entidade exterior à base material. Nesse sentido, observa-se que o capitalismo criou o processo de largo desenvolvimento das forças produtivas, que é algo benéfico à humanidade, pois permite a ampliação do tempo livre, possibilitando, assim, a redução da jornada de trabalho e a universalização do processo de humanização. Todavia, o capitalismo criou o tempo livre como condição necessariamente vinculada à extração do trabalho excedente, isso porque as forças produtivas não estão a serviço do desenvolvimento da humanidade, mas, sim, à mercê da acumulação de capital, estão postas a serviço da propriedade privada, num cenário em que alguns usufruem as benesses das forças produtivas ao custo da maioria das pessoas terem uma vida limitada e/ou degradada.

A noção de trabalho excedente não é, porém, exclusiva do capitalismo, ela precede e mesmo deve continuar existindo em uma sociedade emancipada. O trabalho excedente se põe como a condição para o desenvolvimento das forças produtivas e acumulação de recursos e bens necessários para uma sociedade ter condições de ultrapassar momentos de crise de produção. Portanto, faz-se necessária a existência de trabalho excedente, pois uma sociedade emancipada não é estacionária, mas uma sociedade de abundância

de recursos para a promoção do desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, para a ampliação das condições de aumentar a criação de novas necessidades sociais. Todavia, o próprio trabalho excedente, em uma sociedade emancipada, deixará de passar pelo crivo da exploração, no qual as classes que não participam do processo de produção material dos valores de uso possam apropriar-se dos produtos do trabalho excedente com condição de fruição de privilégios sociais.

Nesse sentido, julgamos que, em uma sociedade emancipada, não haverá necessidade de criação de uma nova ciência, uma nova tecnologia, mas, sim, que elas estarão orientadas a atender objetivos diferentes. Por exemplo, não se precisa mudar a química do ponto de vista de um novo entendimento sobre o modo de funcionamento das interações dos átomos, das moléculas, mas na forma de sua aplicação, já que química do solo segue sendo a mesma. Assim, o que mudam são as necessidades a que ela deve atender, deixando de estarem voltadas à produção de agrotóxicos de forma a satisfazer às necessidades do mercado, passando a estar voltadas à produção agroecológica. Então, não se trata de novas ciências, mas sobre quais objetivos e problemas serão aplicadas. Novos objetivos implicam produzir novos campos de estudo, novas metodologias, porque o objeto de pesquisa será outro, as carências humanas serão novas. Portanto, mesmo as ciências da natureza (bem como as ciências sociais) não constituem um “campo da não ideologia”, pois, para a compreensão de um fenômeno natural, subjazem objetivos vinculados à sociedade, que visam suprir carências brotadas de anseios humanos coletivos e sociais.

A emancipação humana, no entanto, não é o universo da felicidade plena e constante. Não é necessariamente o mundo dos felizes, onde não há divergências, conflitos humanos, angústias com a finitude, mas o universo onde não há travas sociais para o desenvolvimento humano, travas essas que se remetem a um comportamento referenciado por necessidades externas. Uma das travas fundamentais existentes para o aperfeiçoamento humano é a não existência da universalização do tempo livre para ocorrer o desenvolvimento das potencialidades humanas. Mesmo quando pensamos nos espaços de tempo livre existentes na sociedade capitalista, não apenas do tempo livre das

classes que não participam do processo de produção material dos valores de uso, mas até mesmo o escasso tempo livre da classe trabalhadora, devemos observar que esse tempo está subordinado à conexão exterior com o mundo do dinheiro, com o mundo do capital.

No volume III d'*O Capital* (2017) a questão do tempo livre volta a ser tematizada em uma célebre passagem que, de certo modo, parece sintetizar a libertária utopia concreta de Marx, denominada como o reino da liberdade. Segundo Marx, o reino da liberdade inicia quando o trabalho deixa de ser determinado por necessidades e utilidades impostas exteriormente, situando-se para além da esfera da produção material. No âmbito da produção, a liberdade reside no fato de que os indivíduos podem regular racionalmente, isto é, desenvolver uma planificação associada do intercâmbio material entre a sociedade e a natureza. Portanto, esse processo produtivo será submetido ao controle coletivo da humanidade, sem exercer uma dominação fetichizada em relação à sociedade, sem sofrer o imperativo do seu poder cego. Todavia, a observância dessa liberdade, que se põe como o critério que orienta o socialismo, uma sociedade emancipada, ainda é limitada, uma vez que subsiste o reino das necessidades. Para além dele é que tem início o desenvolvimento das potências ou faculdades humanas tomadas como fim em si mesmas, isto é, o verdadeiro reino da liberdade. E Marx arremata esse argumento com o que vínhamos já ponderando, ao dizer que “a redução da jornada de trabalho é a condição básica” (MARX, 2011, p. 951) para o estabelecimento desse objetivo. Portanto, Marx coloca a redução da jornada de trabalho como a condição material essencial para a realização do comunismo, o tempo livre para atividades que não se põem como apenas um meio para a satisfação de necessidades materiais básicas, mas, sobretudo, para aquelas que possuem um fim em si mesmas e, por isso, visam edificar a construção da autorrealização do ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fetichismo se apresenta como um alicerce fundamental a partir do qual se estrutura todo o sistema de legitimação da exploração e dominação do ser humano e da natureza na sociedade capitalista. Assim, na medida em que as contradições inerentes à dinâmica interna do capital vão se desenvolvendo e se consolidando, as relações sociais qualitativas entre os seres humanos e destes com a natureza vão sistematicamente se apagando/desaparecendo, submetendo-se a uma lógica estranha a eles, específica da sociedade capitalista. Na medida em que emerge a propriedade privada, as classes sociais, o Estado burguês, o trabalho alienado, a imposição do valor que se expressa no valor de troca sobre o valor de uso, a predominância do tempo de trabalho excedente sobre o tempo de trabalho necessário, o domínio do tempo de trabalho socialmente necessário sobre o tempo livre e assim por diante, as relações quantitativas que fundamentam o capital (um valor em expansão que apenas se mantém enquanto tal na medida em que se expande) vão sobrepondo o seu poder sobre a produção e reprodução qualitativa da vida no capitalismo. Nessa lógica, a natureza é utilizada como um instrumento para aumentar a exploração do mais valor absoluto e, sobretudo, do mais valor relativo, mediante o desenvolvimento da ciência e da técnica empregada no aperfeiçoamento das forças produtivas do trabalho. Nessa perspectiva, também o ser humano, mediante suas relações alienadas e fetichizadas com o mundo, no seu processo de cooperação capitalista, é progressivamente desefetivado de sua objetivação social, sendo progressivamente submetido e formatado pelos reclames próprios da reprodução do capital, com o único objetivo de aumentar a taxa e/ou a massa de lucro dos capitalistas.

A questão central do fetichismo diz respeito à produção, à fabricação de algo, de um objeto que supostamente representa poderes mágicos, sobrenaturais. Na fabricação desse objeto, os indivíduos se relacionam com o mesmo, e se relacionam entre si mediante a criação do objeto, parecendo (embora não o seja) que o utensílio detém vida própria; portanto, que seja um ser autônomo, independente daqueles que de fato os produziram. Ou seja, na criação dos objetos, os seres humanos projetam um conjunto de representações, ideias, juízos, afetos, que expressam suas qualidades,

habilidades, conhecimentos, sentimentos, externalizando, assim, objetivamente (mesmo que às avessas), autênticos predicados humanos enquanto tais. Todavia, essas propriedades humanas exteriorizadas e manifestadas nos objetos se separam, se distanciam dos seres humanos e ganham aparente vida própria, voltando-se de forma estranhada contra eles, os controlando/dominando e, dessa forma, subtraindo dos sujeitos reais suas próprias características humanas exteriorizadas. Dessa forma, o fenômeno do fetichismo implica um conjunto de ideias que, além de ocultar seus fundamentos reais, uma vez que induz a uma percepção enganadora, na qual as características das criaturas não são mais percebidas como propriedades manifestas de seus criadores, se transformando em uma força material que controla e subjuga os seres humanos. Nessa relação artificial, ocorre uma inversão entre sujeito e objeto, de maneira que o objeto se torna sujeito e este se objetifica. Dito de outro modo, ocorre uma humanização/personificação das coisas e, paralelamente, uma coisificação das pessoas, das relações humanas. Desse modo, constata-se que o fenômeno do fetichismo está, por um lado, vinculado ao universo da consciência: a forma como os indivíduos percebem/compreendem o mundo ao se relacionarem com os objetos produzidos; por outro lado e, conseqüentemente, também está imbricado organicamente com a práxis social, com a atividade social efetiva. Portanto, o fetichismo é um fenômeno que pressupõe uma objetualidade construída pelos seres humanos, os quais se relacionam de forma estranhada com este algo e com outros indivíduos. Por seu intermédio ocorre a referida inversão entre sujeito e objeto.

Nesse contexto, o fetichismo se estabelece como um conjunto de representações que os indivíduos possuem sobre o real, que, ao invés de revelar suas determinações, vela, mascara suas formas de ser. Assim, o fetichismo implica uma concepção invertida de consciência correspondente a um mundo invertido. Dessa forma, o fenômeno do fetichismo se põe como a forma de naturalizar aquilo que diz respeito à dinâmica sócio-histórica, portanto, contingente da sociedade, pondo-se como uma aparência falsa, porém, socialmente necessária, que justifica o *status quo* vigente, influenciando de forma efetiva a ação e o comportamento do indivíduo no mundo. Portanto, a

crítica ao fetichismo, que visa à sua superação, anseia explicitar os pressupostos humanos e ambientais que estão sendo encobertos na objetivação da riqueza burguesa. Assim, ao mostrar como ocorre, como se processa a inversão entre sujeito e objeto, a crítica ao fetichismo visa desnaturalizar e pôr os fenômenos sociais no processo histórico, explicitando suas determinações e relações diversas. Desse modo, se evidencia de que forma e sob que condições o que é particular se põe como universal na sociedade burguesa e, assim, indicia por que esses fatos sociais não são e não podem ser universais sem mudar, além das ideias, as relações materiais que lhe emprestam fundamento e legitimidade.

Em sua análise do fetichismo da política, Marx afirma que o Estado (e demais aparelhos estatais), diferente do que pensa a tradição da filosofia política liberal⁶², bem como as experiências políticas históricas, não é autônomo, autoengendrado, portanto, independente das raízes materiais e culturais produzidas historicamente. Assim, ocorre a separação, contradição e inversão entre o Estado e a sociedade civil, isto é, a universalidade abstrata da constituição política e a existência concreta da vida popular.

Portanto, o âmbito do direito e do Estado se constitui em representações e formações dos seres humanos, que se externalizam objetivamente nas

⁶² É importante frisar o modo específico em que Marx faz a crítica ao caráter especulativo/fetichista supostamente autônomo do Estado político realizado no contexto da tradição da filosofia política moderna. O pensamento político desenvolvido na modernidade, que vai de Hobbes a Hegel, mesmo que no quadro de diferentes soluções, toma o Estado como um momento acabado e definitivo da vida social coletiva dos indivíduos. Nessa perspectiva, o Estado aparece como momento superior em que ocorre a racionalização das paixões, dos instintos e dos interesses particulares, pelo qual o reino da força desregrada se transforma em liberdade regulada. Nessa tendência, situam-se as teorias jusnaturalista-contratualistas, que concebem modelos ideais de Estado, assim como os teóricos realistas do Estado, que descrevem o mesmo enquanto tal. Para Hegel, a racionalidade, a verdade e a objetividade oferecidas pelo aparato jurídico-político e administrativo do Estado não são apenas um ideal, mas se configuram como um fato da história. Marx se apropria, de forma genuína, desse caráter da filosofia hegeliana ao dizer que não se deve lamentar que Hegel tenha realizado a descrição do ser do Estado, mas que tenha tomado o que é como sendo a essência mesma dele. Marx defende a tese de que os interesses privados, corporativos, oriundos das forças socioeconômicas que estruturam a sociedade civil burguesa, determinam o âmbito do aparato militar, administrativo e jurídico/político do Estado. Assim, o Estado não eleva a esfera dos interesses particulares o âmbito administrativo do direito privado e da moralidade ao universal ético, mas, sim, acaba subordinado ao mesmo, ao Estado, que Hegel toma como “a casa que o espírito faz para si” Distante de estabelecer a liberdade concreta da substancialidade ética engendrada pela vontade livre, o Estado se configura como um instrumento de poder que, fundamentalmente, reflete politicamente as contradições sócio-históricas e econômicas situadas no interior da sociedade civil burguesa.

instituições políticas, as quais expressam, portanto, a sociabilidade humana e retroagem sobre os indivíduos como força que os dominam. Desse modo, o âmbito do direito e do Estado implica um conjunto de forças sociais que constituem um tipo determinado de associação humana, portanto, de uma força material que se expressa nas ideias e gera, por um lado, o ocultamento do real e, por outro, age de forma objetiva sobre o comportar-se dos indivíduos. Assim, o fetichismo não implica um mero engano, uma falsificação produzida idealmente/teoricamente sobre a realidade, que, se assim fosse, para superá-lo, bastaria voltar-se ao real e afastar o suposto erro produzido por uma consciência solipsista. No entanto, isso não se coaduna com a concepção marxiana, pois esta não concebe que a efetividade dos fenômenos sociais está ali imediatamente dada na realidade e que as ideias os encobrem, provocando uma concepção falsa do real. A concepção dialética materialista de Marx pensa a realidade do ponto de vista da compreensão, do desenvolvimento e da superação da totalidade social concreta vigente.

Enquanto Hegel defende/legitima a ideia fetichista do Estado (assim como os hegelianos de esquerda que, ao tentarem fazer a crítica a Hegel, ainda ficaram aprisionados a essa concepção), Marx busca fazer a crítica a essa ideia, bem como explicitar a base material das relações sociais que nela se expressam. Para Marx, a base material que se manifesta nessa ideia constitui as relações da sociedade capitalista fundada na subordinação do burguês e do proletário ao cidadão abstrato e político, na propriedade privada dos meios de produção, na subordinação do valor de uso ao valor de troca, na subserviência da mercadoria ao dinheiro, nas relações de assalariamento, na extração de mais-valor. Portanto, ao explicitar o fenômeno do fetichismo, Marx busca esclarecer a conexão entre a realidade concreta e sua expressão nas ideias. Dessa forma, constata-se que as relações sociais de produção que se estabeleceram após a crise e a decadência do modo de produção feudal constituem a base material que se expressa enquanto ideias fetichizadas, que predominam e legitimam a sociedade burguesa⁶³, produzindo, também, uma

⁶³ Nessa perspectiva, Marx, na esteira de Feuerbach, produz uma diferença significativa em relação à compreensão da práxis, distinta do que pensava Hegel. Marx promove uma superação no modo como Hegel pensava o fenômeno da alienação. Enquanto a exteriorização, a objetivação e o distanciamento são constitutivos da práxis humana, o estranhamento, isto é,

consciência fetichizada correspondente. Essa consciência, embora enganadora, acaba sendo, por outro lado, a base de legitimação subjetiva e social do modo de produção e reprodução material, justificando e emprestando uma aparente naturalidade à apropriação privada das riquezas socialmente produzidas nas mãos de muito poucos às custas da exploração e opressão de muitos.

Desse modo, o fetichismo (assim como o fenômeno da religião) se constitui numa visão invertida de um mundo invertido, com o adicional de não apenas justificar relações sociais hierárquicas e opressivas, como faz a religião, mas emprestar uma aparência natural e necessária à exploração propriamente econômica, ainda que, para tanto, precise moldar também as próprias políticas sociais. Assim, o Estado político moderno se estabelece como uma esfera abstratamente/formalmente universal no direito, porém, isso não pode ser efetivado na sociedade. Isso porque existe uma contradição, uma cisão na forma de existir da condição humana: por um lado, como burguês e proletário, que possui interesses antagônicos e, por outro, por uma suposta vida genérica, uma universalidade abstrata como cidadão político da soberania popular no âmbito do Estado. Portanto, essa universalidade só se põe como abstrata porque a vida humana concreta está fundada em interesses particulares, irreconciliáveis, dos indivíduos que constituem as classes sociais. Assim, numa sociedade conflitiva, desigual, cindida em interesses opostos, os interesses particulares se expressam no fetichismo como se fossem universais, operando, nessa perspectiva, como legitimação dos interesses da classe dominante. Ou seja, a função do fetichismo, ao operar dessa forma, é apresentar os interesses particulares como se fossem universais, os quais se estabelecem como a manifestação dos interesses de uma classe para manter sua forma de exploração, dominação e opressão sobre as demais. Nesse

aquele momento do processo em que as expressões idealizadas e objetivadas se voltam contra os indivíduos como uma força hostil e estranha que os controlam advém de um tipo determinado de materialidade que os indivíduos produzem; assim, diferente do que pensava Hegel, esse processo não é ontológico/constitutivo da atividade humana enquanto tal. Dessa maneira, tal mediação da atividade humana não é universal, portanto, comum a todas as épocas, mas uma explicitação de sua plenitude na sociedade burguesa, desse modo, passível de superação. Assim, para Marx, é possível superar a forma fetichista de expressão da realidade se ocorrer a superação, igualmente, das contradições materiais que a geram, ou que estão na sua base.

contexto, por exemplo, a imagem de Hegel e do pensamento político liberal do Estado não se põe supostamente como uma visão burguesa de ser humano, da família, da sociedade civil, do Estado, mas se apresenta como uma visão supostamente geral, ontológica, desses elementos enquanto tais, naturalizando, assim, no âmbito do pensamento aquilo que é historicamente contingente no transcurso do tempo. Desse modo, a crítica do fetichismo se mostra, ao evidenciar os supostos interesses universais como sendo os interesses particulares de uma classe, correspondente a uma crítica à dominação da burguesia sobre as demais classes. Desse modo e, conseqüentemente, para superar o fetichismo, diferente do que pensava a tradição da filosofia política, sobretudo Hegel e Feuerbach, segundo os quais a superação do fetichismo se daria por um ato filosófico apenas no âmbito da consciência teórica da época, para Marx (na medida em que atribui a base material do fetichismo à práxis social/histórica) sua superação ocorreria, sobretudo, com a mudança das relações de produção e reprodução da vida social, mediante o ato prático da revolução social, que inevitavelmente precisaria acontecer para além dos moldes fetichistas da sociedade capitalista.

As artimanhas ideológico-fetichistas podem paralisar a ação transformadora e mesmo revolucionária. Pensemos, por exemplo, que, a partir dessa lógica fetichista, o Estado, como vimos, se apresenta como se fosse uma estrutura fundada racionalmente, portanto neutra, deixando intocáveis seus pressupostos econômicos, políticos e sociais. Assim, na medida em que o critério da legalidade formal é aceito como adequado para a legitimação política, ficam naturalizadas e, portanto, não são mais problematizados os reais fundamentos legitimadores das estruturas e da própria ação política na modernidade. Porém, na medida em que os pressupostos são questionados, por exemplo, pelos movimentos sociais, pelas organizações populares, partidos políticos e outros, seu conteúdo substancial não é mais reprimido e camuflado no interior da legalidade burguesa. Dessa forma, ao se aceitar a referência de legitimidade da universalidade da igualdade e da liberdade do Estado moderno, abre-se mão de trazer à cena da esfera política da luta de classes o questionamento de um sistema gerador de desigualdade social e a possibilidade de que o novo emergja na sociedade. Portanto, a referência última

da ação política não deve ser pautada pela legitimidade da legalidade concernente à democracia parlamentar do Estado liberal, mas, sim, a outras referências ideológicas e materiais situadas no âmbito da sociedade civil, não subsumidas pela lógica fetichista da sociedade capitalista. Portanto, na medida em que se consegue compreender e superar a lógica fetichista e suas implicações, os indivíduos, grupos coletivos, classes sociais, partidos políticos e outros, têm possibilidade de construir um projeto revolucionário fundado em outro horizonte histórico de legitimidade, a saber, a emancipação humana.

Ao evidenciar a exteriorização objetivada (mesmo que de forma estranhada) dos predicados humanos na propriedade privada e no trabalho alienado, que produz as mercadorias e o dinheiro, Marx demonstra a possibilidade de um amplo horizonte de práxis emancipatória, pois, se no processo de alienação ocorre o apagamento/encobrimento do ser humano em relação a si, em relação aos outros indivíduos, na relação com o produto do seu trabalho e na relação com a natureza, “o processo inverso só pode ser um processo de reapropriação, de potencialização dessas propriedades perdidas” (SCHÜTZ, 2013, p.18)⁶⁴. Dado que esse sistema de alienação se expressa na dimensão subjetiva e objetiva do ser humano e da sociedade, sua superação corresponde à mudança qualitativa nas estruturas sociais, bem como à superação do isolamento em que as subjetividades se encontram na sociedade burguesa, visando à construção de uma outra relação da condição humana interna e externa com a natureza e com os próprios indivíduos. Diferente da tendência que ocorre no capitalismo, em que as pessoas se alienam de sua natureza humana e de sua natureza externa, se vendo como um ser fora, separado dela, no processo de libertação da alienação o processo ativo do trabalho, as relações intersubjetivas não se configurariam mais como um meio

⁶⁴ Portanto, por mais alienados que possam ocorrer os processos humanos num mundo em latência e emergência, eles possuem em si um conteúdo utópico clandestino, um excedente cultural de que necessita para emergir e passar pelo crivo da tematização crítica e da luta prática. Via de regra, eles são instrumentalizados ideologicamente e, na prática, pelas elites burguesas. Portanto, o papel da crítica é explicitar/identificar quais são essas potencialidades, esses conteúdos sociais, humanos e ambientais libertários, subversivos, que estão implícitos no processo alienado, fetichizado, para viabilizar fins emancipatórios que no seu transcurso possam operar/subsidiar a transição revolucionária. Por isso, ao fazer esse processo de desnaturalização dos fatos históricos, é possível que o ser humano busque novamente se reconhecer na produção da riqueza social e, portanto, se elevar, crescer, se humanizar, reconhecer o seu gênero, a revelação da produtividade viva da natureza e outros potenciais.

a fim de atingir fins egoístas, solitários e isolados concernentes a indivíduos concorrenciais, mas, sim, como um processo de reconhecimento recíproco, de indivíduos naturalizados e de uma natureza humanizada. Portanto, a possibilidade de engajamento, de atuação, de viabilização de projetos, de práxis libertadora, que vise à superação da ordem vigente, se postula em todos os âmbitos das relações sociais, que vão se estabelecendo na estrutura de sociabilidade, cujo protótipo mais visível reside nas relações fabris de produção, mas que se espalham em diversos campos: econômicos, políticos, educacionais, artísticos, de gênero⁶⁵, étnicos. Essas iniciativas visam à superação da produção de coisas voltadas exclusivamente ao mercado. Desse modo, os indivíduos não se reconhecem nas objetivações e exteriorizações de si e da humanidade em geral, servindo como forma de justificar, de não questionar as estruturas burguesas e sua forma de sociabilidade específica, cujo novo critério de sociabilidade não se pautaria apenas pelo princípio do ter, mas, fundamentalmente, pelo ser, pela apropriação ativa, autoconsciente da humanidade do gênero humano. Essa postura possibilita viabilizar um amplo engajamento no plano subjetivo – o resgate, o reconhecimento da subjetividade humana – e objetivo, a superação mediante a luta de classes concernente às estruturas sociais vigentes, sociabilidade que está intencionalmente aprisionada ao sistema da alienação e, por conseguinte, à visão fetichista justificadora da realidade posta, que, no entanto, aparece como poder autônomo para a experiência imediata da população⁶⁶. Ou seja, superar o

⁶⁵ Segundo Marx, a relação entre o homem e a mulher pode ser tomada como sendo um lugar de medida, referência da relação do ser humano consigo mesmo e com a natureza, lugar pelo qual se poderia perceber até que ponto “[...] a essência humana se tornou para o homem, natureza, e em que medida a natureza se transformou em essência humana do homem” (Ibidem). Ou seja, até que ponto o ser humano se tornou um ser genérico, humano, que, na sua existência individual, se vê como ser social: “A primeira abolição positiva da propriedade privada, o comunismo grosseiro, surge, portanto, como simples forma fenomenal da infância da propriedade privada, que pretende propor-se como comunidade positiva” (Idem, p. 192). (SCHORN; SCHÜLTZ, 2013, p. 107-108).

⁶⁶ Nesse sentido, indicamos a possibilidade de criar novos espaços de vivências, de esperanças, de elevações revolucionárias, no sentido de construir outra sociabilidade que não se apresentam na ordem burguesa, a fim de superação da ideologia embasada na separação do ser humano e a natureza, em que o humano constitui o seu devir, o seu emergir em ocorrência constante. Para tanto, não existe uma receita de uma sociedade previamente projetada, cientificamente elaborada por uma vanguarda. Para o emergir do novo, concorrem, tanto a contribuição da filosofia da práxis marxista, da ciência e da técnica para a promoção de uma sociedade de abundância, quanto a paixão utópica militante revolucionária, a fim de produzir um lugar onde os seres humanos se sintam aconchegados, solidários uns com os outros e com uma relação de aliança com a natureza.

fetichismo do capitalismo implica a superação das estruturas, mas, também, da ideologia dominante, que é assimilada e alimentada pelas subjetividades humanas, no sentido da formação de um novo ser humano que visa superar os grilhões que os aprisionam.

Nessa perspectiva de busca de potenciais emancipatórios bloqueados no interior da sociedade burguesa a fim de subsidiar a possibilidade de construção de “um novo mundo possível”, podemos sinalizar algumas pistas correspondentes à redução da jornada de trabalho e ao tempo livre. O tempo livre, como já vimos anteriormente, para Marx é o tempo que pode ser disponibilizado para a autoemancipação e a autorrealização humana: liberdade para o exercício de atividades artísticas, culturais, políticas, esportivas, eróticas, lúdicas. Assim, a reivindicação pela redução da jornada de trabalho prefigura, em alguns elementos, uma sociedade futura, na qual o tempo da vida humana poderá não ser mais direcionado ao consumo desmedido incentivado pela publicidade e pela ideologia fetichista do mercado capitalista.

O tempo livre também é importante para que os trabalhadores participem de atividades referentes ao engajamento político. É muito difícil para os trabalhadores, após uma árdua e longa jornada de trabalho, terem energia física e espiritual para atuarem em atividades sindicais, assembleias, reuniões organizativas, espaços de formação, assembleias de bairro, organizações dos locais de trabalho. Igualmente, a redução da jornada de trabalho possui uma importância no sentido de preservar os recursos ambientais. Nessa perspectiva, a diminuição da jornada de trabalho sem redução de salário pode se estabelecer como um primeiro passo factível para superar a lógica do consumismo e do produtivismo, fatores estes que estão na base da crise ambiental que se agudiza em escala vertiginosa em nossa época, ameaçando até mesmo a continuidade da vida humana na Terra.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que, diferente da concepção do comunismo grosseiro, que visava somente à abolição física, objetivada, do sistema da propriedade privada, a concepção marxiana de emancipação, ao entender que ela (a propriedade privada) resulta do trabalho alienado (embora, também, retroalmente dialeticamente esse processo), busca superar os processos de alienação encarnados na subjetividade humana, nas relações

sociais de produção, que constituem a base da alienação e do fetiche. Assim, nesse processo de reapropriação humana, de reencontro com os outros seres humanos, com a produção da riqueza e com a natureza, o ser humano tem a possibilidade de estabelecer uma práxis que visa ao reencontro com o seu desenvolvimento omnilateral, integral, de suas potencialidades enquanto tais. Dessa maneira, pode ocorrer o processo de naturalização do ser humano e, simultaneamente, de humanização, de reencontro, de aliança (portanto, não de dominação) com a natureza.

Mediante esse processo em devir, em que o ser humano está inexoravelmente imerso no mundo, poderá atingir-se algo novo: o reino da liberdade. Para a construção desse novo horizonte possível de sociabilidade, não existe uma receita prévia, um ideal construído a priori por uma vanguarda de “iluminados” para oferecer ao povo (concebido como rebanho, massa de manobra) aquilo que deve seguir, porque apenas os seres humanos conscientes no processo de luta é que poderão ser os protagonistas mediante sua autodeterminação e sua autoemancipação humana, sem cair na construção e submissão a novos fetichismos. Dado que o comunismo, ou o reino da liberdade, visa à superação dos potenciais que estão bloqueados/abafados na imanência da produção da riqueza burguesa, esse critério de sociabilidade não precisa ser buscado em um referencial fora, seja em uma comunidade patriarcal primitiva não capitalista ou em conceitos transcendentais, estabelecidos fora do sistema da propriedade privada. Uma reflexão nessa direção, realizada a partir de *O Capital*, desenvolvida por Flickinger no artigo denominado “Trabalho e Emancipação-Observações a partir da Teoria Marxiana”, considera que:

[...] as características qualitativas da produção humana inscrevem-se, no capitalismo moderno, nos aparelhos técnicos e na maquinaria, produtores não só de uma crescente e infernal destruição como também de surpreendentes formas estéticas. A questão da emancipação do homem deveria ser descrita como o surgimento de uma consciência que, efetivamente, tomasse nas mãos a organização da prática social seguindo os modelos de uma complexidade orgânica que se inscrevem e transparecem nas atuais formas de produção da tecnologia industrial (FLICKINGER, 1992, p. 508).

Desse modo, constata-se que é possível o ser humano tomar como objeto a própria riqueza por ele produzida, mesmo que de forma alienada/fetichizada. Isso se tornou visível porque Marx busca apreender criticamente o problema do fetichismo no âmbito concreto, no cotidiano da economia, da produção e no processo industrial, porque, feita uma análise às avessas, se mostra como um livro aberto o emergir das potências humanas nela objetivadas.

Desse modo, quando o sentido do ter não se coloca como sentido supremo, a pobreza e a riqueza possuem um significado humano e social, em que rico é aquele que carece, exige a expressão do outro, e pobre é aquele que sofre a ausência da manifestação dos demais seres sociais, bem como da produtividade viva da natureza interna e externa a si. Nessa perspectiva, desaparece o sentido da riqueza e da pobreza da economia política ligada exclusivamente aos direitos individuais resultantes da lógica da produção mercantil fundada na propriedade privada dos meios de produção. Assim, o estabelecimento do reino da liberdade busca se integrar ao reino da necessidade, possibilitando a superação da ordem burguesa, a fim de pacificar a relação do ser humano com seu gênero e com a natureza, onde humanismo e naturalismo se põem como dois momentos distintos, porém integrados em uma totalidade orgânica. Portanto, o comunismo não é uma meta da história, um fim exterior a ser atingido, mas, sim, um processo, um princípio dinâmico imanente construído no dia a dia por seres integrados junto às contradições, aos potenciais bloqueados na riqueza burguesa. Assim, o comunismo, ou o reino da liberdade, não possui um fim em si mesmo, ele se põe como a construção, a manifestação em processo da condição humana e natural que, mediante a práxis social da luta de classes, busca a superação da ordem vigente.

Nesse contexto, a fim de superar as contradições materiais e espirituais concernentes ao revestimento fetichista do capitalismo, a dialética marxiana, assim como Feuerbach indicou, parte do ser, da realidade empiricamente percebida, portanto, do abstrato, daquilo que é imediato, não trabalhado, não concatenado e maturado pelo pensamento e, conseqüentemente, carente de determinação. Da realidade em geral, indeterminada, o pensamento busca

elevar-se a fim de apreender o conjunto de determinações e relações/mediações diversas que constituem, de forma sistemática, contextualizada à totalidade concreta, a efetividade do real. Assim, a apreensão da efetividade do real não é dada empiricamente, como pensam o empirismo e o materialismo vulgar, nem pela projeção da ideia concebida externamente ao objeto, como pensam o racionalismo e o idealismo hegeliano. Para apreender o real, o pensamento não deve se apropriar de forma a priori de um conjunto de regras ou de um método para aplicar na realidade, mas, sim, apreender o ser do real a partir dele mesmo, a partir de suas contradições e dinâmica interna. Com isso, busca-se identificar a aparência fenomênica dos fatos, que, embora manifestem o primeiro nível da realidade, encobrem elementos naturais e relações sociais fundamentais para sua compreensão em totalidade. Totalidade essa que não significa tudo, não encerra a compreensão pronta e acabada da estrutura do real, pois ele está em movimento. Por essa razão, o pesquisador deve manter-se atento para analisar, contextualizar o objeto estudado, pesquisado, a fim de apreender o maior número possível de mediações naquele momento estudado.

Assim, uma compreensão antifetichista da sociedade busca explicitar a relação de diferenciação e determinação recíproca entre os eventos sociais, na qual a parte só é compreendida na relação com o todo e este, por sua vez, é determinado pela interação múltipla entre as partes. Na perspectiva da realidade, a análise de Marx parte de uma produção material determinada, histórica, de indivíduos concretos, e não de uma produção em geral/abstrata/fetichista pela qual se orienta a economia política. Nesse sentido, Marx, em *O capital*, não parte sua crítica da riqueza em geral, mas da riqueza burguesa a partir da sua célula básica, a mercadoria, a fim de analisar criticamente a sociedade burguesa cuja base é a produção, que corresponde igualmente aos momentos da distribuição, da troca e do consumo. A produção do valor-mercadoria, do dinheiro e do capital é baseada na contradição entre capital e trabalho, portanto, na exploração, na dominação e na opressão do mundo do trabalho imposto pelo capital. Os indivíduos subsumidos a essa contradição não são pessoas autônomas, dotadas de vontade livre e de uma

igualdade para pactuarem e se relacionarem de forma justa entre si, como apregoa a tradição liberal do contratualismo e mesmo do idealismo hegeliano.

No intercâmbio entre o capital e trabalho não há, de fato, troca de equivalentes, portanto, não há justiça nas trocas. Se do ponto de vista da aparência fenomênica da particularidade das trocas ocorre intercâmbio de equivalência das mercadorias, isso se mostra falso do ponto de vista da totalidade do sistema. Isso porque a origem do valor de que dispõe o comprador da força de trabalho e que permite entrar na relação de troca surgiu, historicamente, pela extração do tempo de trabalho excedente e seus frutos. Portanto, o dinheiro que os capitalistas repassam aos trabalhadores na forma de salário é fruto da apropriação privada do trabalho da classe explorada. Assim, aquilo que do ponto de vista jurídico e político constitui uma liberdade e igualdade factual nas trocas individuais, do ponto de vista da totalidade do mercado constitui uma falsidade.

Nesse contexto, se o capital, ao dominar os meios de produção, ao se apropriar privadamente das matérias-primas, dos instrumentos de produção e da própria mão de obra, exerce um domínio sobre o trabalhador. Desse modo, o capital não permite uma distribuição social da riqueza, mas, sim, sua apropriação privada. Nesta perspectiva, também o consumo conectado à produção capitalista não está direcionado diretamente à satisfação das necessidades genuínas do ser humano, mas em atender às mesmas fundadas pelo interesse do capital. E, nesse sentido, se produz uma subjetividade assujeitada ao capital a fim de fomentar a produção e o consumo de mercadorias. Nessa perspectiva, também, não se pode esperar a existência do Estado livre, racional e universal responsável pela promoção da cidadania para a comunidade ética. O Estado não pode ser algo pensado, arrancado das determinações sociais, ele se põe como uma organização política da sociedade, que visa à legitimação e defesa da produção e reprodução do capital a custo da espoliação do trabalho alheio. Esse Estado, que legitima e cria as condições para o capital se reproduzir como capital, nessa lógica, é o sustentáculo fomentador da corrupção institucionalizada na sociedade burguesa na medida em que busca assegurar a obtenção dos interesses privados das forças sociais hegemônicas.

A fim de superar essa lógica fetichista do capital, intenciona-se estabelecer uma práxis revolucionária que visa à formação, organização e luta dos trabalhadores no interior da sociedade civil. É essa organização dos trabalhadores que, a partir das contradições reais da produção e reprodução de suas vidas, pode estabelecer uma força política que reivindique, junto ao Estado democrático de direito liberal, implantar medidas contra si, outorgando, assim, a observância de direitos para que o povo possa sobreviver com dignidade. Nesse percurso de luta, o povo organizado, mediante a reivindicação dos direitos dos distintos grupos sociais (indígenas, quilombolas, mulheres, jovens, estudantes, dos LGBTQIA+, agricultores, desempregados, sem-teto, ecológicos, sindicais, partidos políticos de esquerda e outros), tem possibilidade de construir a unidade de algumas das pautas contra o capital e, assim, via luta de classes, superar a ordem fetichista do capital. Nesse sentido, é importante a valorização da ciência, da filosofia e demais áreas das ciências naturais e humanas, que visam à formação de uma consciência crítica para que os indivíduos criem resistência e não adiram à ideologia dominante de modo imediato, lutando contra a dinâmica do capital. Portanto, a superação da lógica do capital se estabelece mediante a luta que visa superar as estruturas sociais, econômicas e políticas legitimadas, em última instância, pelo caráter fetichista da produção capitalista, e, igualmente, a formação de novas subjetividades que não permaneçam mais assujeitadas à lógica de reprodução do capital.

Portanto, a práxis revolucionária implica uma tarefa a ser iniciada e permanentemente continuada para que os indivíduos não fiquem fagocitados por relações estranhadas, fetichizadas, que foram, geralmente, inconscientemente, engendradas por eles próprios, e que possam tomar consciência para, no processo de luta, tomarem em suas mãos o processo de práxis vital, para que possam ser os reais protagonistas de sua emancipação. Assim, é a partir das contradições inerentes à práxis social e em relação à natureza, bem como do emergir global das crises socioeconômicas e ambientais do capital, que podem surgir brechas, pistas para a emancipação humana. Portanto, esse processo não é um acontecimento ontológico, necessariamente inerente ao ser, mas só é possível de acontecer na medida

em que ocorra o processo de tornar-se humano na história a partir do agir dos próprios indivíduos. A práxis verdadeira não pode ser realizada por apenas um indivíduo, portanto, a possibilidade de sua efetivação é produto de uma tarefa coletiva solidária de um movimento social potente e emancipatório, qualitativamente diferente e para além do caráter fetichista da sociedade capitalista.

Nessa perspectiva de alargamento do engajamento coletivo a partir das pautas comuns das forças sociais, faz-se necessário criar um bloco histórico hegemônico para superar o capital. Dado que o capital não é uma coisa fixa, mas uma relação social, um movimento de valorização do valor, que abrange, em grande medida, a totalidade da sociedade, ele precisa ser superado como um todo, a fim de que não fagocite as lutas particulares postas na sociedade. Dessa maneira, faz-se necessária uma luta de classes que vise a um processo de transição das condições sociometabólicas em que o trabalho esteja subordinado ao capital.

Nesse processo de transição, segundo Marx, a classe trabalhadora deve promover, em seu processo de práxis emancipatória, por meio da passagem da classe em si para a classe para si, a derrubada da máquina burguesa no sentido da conquista do poder político pelo proletariado. Nesse processo, a revolução comunista visa superar as relações de propriedades tradicionais e a instauração da democracia proletária pela luta. Esse processo de imposição política dos trabalhadores sobre o poder burguês serve como um momento intermédio e necessário para a instauração de uma sociedade emancipada, portanto, liberta das classes sociais. Nesse processo de transição, a constituição do Estado proletário tem como pressuposto o desenvolvimento das condições que visam à sua própria superação. Esse processo de transição, diferente do que apregoam algumas correntes *standards* do marxismo, não significa o despotismo ilimitado, mas, sim, implica um conteúdo político de Estado, marcado pela democracia operária que, de forma consequente, busca uma universalização do conteúdo político, que se caracteriza como incompatível com o poder burguês ilegítimo, despótico, fraudulento, corrupto.

A partir dessas condições satisfeitas, tem-se a possibilidade de instauração da sociedade comunista ou o reino da liberdade. Essa nova forma

de associação humana poderá ser orientada pela economia planificada regulada pelo critério de direitos e deveres dos indivíduos pelo qual a riqueza é distribuída “de cada um, segundo sua capacidade a cada um, segundo suas necessidades” (MARX, 2012). Diferente desse critério, na sociedade burguesa o capital exige dos trabalhadores, em sua mesma jornada de trabalho, em determinada linha da produção, para fabricar o mesmo objeto, a mesma igualdade de atividade laborativa de um conjunto de pessoas cooperadas, independentemente de suas diferentes capacidades corporais e espirituais. Nessa lógica, o capital remunera a força de trabalho, seguindo o critério do valor, com o mesmo salário, portanto, independentemente de suas capacidades e necessidades individuais. Igualmente, no âmbito da democracia liberal burguesa parlamentar, no âmbito dos direitos humanos, todos os cidadãos são considerados formalmente livres e iguais para votarem e terem sua participação na comunidade política independentemente de suas diferenças de inserção política real, de condições econômicas; todavia, não recebem por equivalência real os seus benefícios sociais. Contrário senso, numa sociedade emancipada, o critério de justiça busca equiparar os seres humanos não a partir de uma igualdade formal fetichizada, mas real. Nessa sociedade de abundância, cada pessoa vai trabalhar para a comunidade a partir de suas capacidades específicas e receberá da coletividade social um conjunto de riquezas correspondentes às suas necessidades integrais.

Todavia, após essas análises e reflexões seguindo o gesto teórico indicado por György Lukács, mencionamos que o que constitui a ortodoxia no marxismo diz respeito ao método dialético. Dessa forma, faz-se necessário seguirmos fazendo formação, organização e luta para subverter a lógica fetichizada desumana e predatória da natureza, concernentes ao capital. Assim, julgamos que Marx, em suas formulações teóricas e metodológicas, nos legou o “filme” (os princípios gerais que regem a dinâmica contraditória do capital), portanto, e não a fotografia, que espelha a realidade enquanto tal da sociedade capitalista em que vivemos. Assim sendo, a história – Deusa ardilosa: Clio – não deve nos servir como exemplo, mas de lição. Assim como dizia o poeta, não há o caminho, mas um caminho a caminhar. Portanto, a escrita provisoriamente se finda, mas a luta da práxis revolucionária continua.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Jadir. **Marx e o fetiche da mercadoria** – contribuição à crítica da metafísica. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2018.
- ANTUNES, Jadir. Marx e o fetiche da mercadoria dinheiro. **Dialectus**, Ceará, n. 12, p. 139-162, 2018.
- ANTUNES, Jadir; BENOIT, Hector. **O problema da crise capitalista em O capital de Marx**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.
- ANTUNES, Jadir. A dialética do valor em *O capital* de Karl Marx. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 184-198, 2012.
- ANTUNES, Jadir; BENOIT, Hector. **Crise: o movimento dialético do conceito de crise em O capital de Karl Marx**. São Paulo: Týkhe, 2009.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Valentín García Yebra. Edição trilingüe. Madrid: Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES. **Física**. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1952.
- BENOIT, Hector. Sobre a crítica (dialética) de *O capital*. In: BIANCHI, Marina. **A teoria do valor (dos clássicos a Marx)**. Lisboa: Edições 70, 1981.
- BORNHEIM. Gerd (Org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1985.
- BOTTOMORE, Tom (Ed.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 40, n. 4, p. 133-154, 2017.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas: Phi, 2016.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 2, 2013.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. Diferença entre alienação e estranhamento nos manuscritos econômicos-filosóficos (1844) de Karl Marx. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, 8(16), p. 23–33, jun. 2008.
- CORNU, Auguste. **Marx y Engels: del idealismo al materialismo histórico**. Buenos Aires: Editorial Platina y Editorial Stilcograf, 1963.
- DAVIS, Mike. **Planeta favela**. São Paulo: Boitempo, 2007.

DUSSEL, Henrique. **A produção teórica de Marx** – um comentário aos Grundrisse. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

DUSSEL, Henrique. La crítica del fetichismo. Madrid: Verbo Divino, 1993.

DUSSEL, Henrique. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

DUSSEL, Henrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1977a.

DUSSEL, Henrique. **Para uma ética da libertação latino-americana**: I Acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo: Edições Loyola, 1977b.

ENGELS, Friedrich. Esboço de uma crítica da economia política. In: **Temas das ciências humanas**, v. 5. São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1979.

ENGELS, Friedrich. **Esboço de uma crítica da economia política**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

FAUSTO, Ruy. **Marx**: Lógica e política – Investigação para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo II. Brasília: Brasiliense, 1987.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios para a filosofia do futuro**. Covilhã: Luso Sofia Press, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas: Papyrus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **Teses provisórias para a reforma da filosofia em Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: Edições 70, s/d.

FLICKINGER, Hans Georg. Trabalho e emancipação: observações a partir da teoria marxiana. **Veritas**, Porto Alegre, v. 37, n. 148, 1992.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Marx e Hegel**: o porão de uma filosofia social. Porto Alegre: L&PM, 1986.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx**: 1843-1844 - as origens do ser social. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

GABRIEL, Mary. **Amor e capital**: a saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

HARVEY, David. **Para entender O Capital – livro 1**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

HINKELAMMERT, Franz. **Sacrifícios humanos e sociedade ocidental**: Lúcifer e a besta. São Paulo: Paulus, 1995.

HINKELAMMERT, Franz. **As armas ideológicas da morte**. São Paulo: Paulinas, 1983.

IASI, M. **Classes, Luta de Classes e Consciência**, Youtube, 6 abr. 2022. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ITmEwyQBx5E>>. Acesso em: 12 set. 2022

KAMMER, Marcos. **A dinâmica do trabalho abstrato na sociedade moderna – uma leitura a partir das barbas de Marx**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1998.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LARANJEIRA, Lia Dias. **Representações sobre o culto da serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia – séculos XVII e XVIII**. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Dissertação (mestrado). Salvador- BA, 2010.

LIMA, Gerson Lucas Padilha de. **A relação entre os conceitos de alienação e fetichismo da mercadoria no pensamento de Karl Marx**. Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em *Strictu Sensu* em Filosofia. Dissertação (mestrado). Toledo-PR, 2015.

LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Tradução de Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. O jovem Marx. In: **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional**. Tradução de Beacon Press. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARX, Karl. **Cartas sobre O capital**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2013. livro I.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços de uma crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 236.

MARX, Karl. **Glosas críticas ao Artigo 'O rei da Prússia e a reforma social, de um Pussiano**. In: MARX, K.; ENGELS. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. **Trabalho assalariado e capital**. In: *Nova gazeta renana*. São Paulo: EDUC, 2010b.

MARX, Karl. **Para a questão judaica**. Tradução de José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2009a.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Expressão Popular, 2009b.

MARX, Karl. **Para a questão judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009c.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009d.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel** (§§ 261-313). Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I. Volume I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MARX, Karl. **A sagrada família, ou a crítica da Crítica**: contra Bruno Bauer e seus seguidores. São Paulo: Moraes, 1987.

MARX, Karl. **O capital**, livro III, tomo I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1986.

MARX, Karl. Carta de Marx a Arnold Ruge (Tréveris, 29 de marzo de 1842). In: Marx. **Escritos de juventude**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982a.

MARX, Karl. Carta de Marx a Feuerbach (Paris, 11 agosto 1844). In: MARX, Carlos. **Escritos de juventude**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982b.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl. Bonner Hefte: Exzerpte zur Geschichte der Kunst und der Religion. In: **Marx/Engels Gesamtausgabe, Band IV/1**. Berlin: Dietz Verlag, s. 291-376, 1976.

MARX, Karl. **Diferença entre filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

MARX, Karl. **Werke, Band 27**. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

MARX, Karl. Trabalho assalariado e capital. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**, v. 1. São Paulo: Alfa Ômega, s/d.

MÉSZÁROS, István. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. São Paulo: Boitempo, 2002.

MOURA, Geraldo de. **Radicais gregos e latinos do português**. Vitória: EDUFES, 2007.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx**. Rio de Janeiro: Contraponto/EdUERJ, 2001.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **A origem da desigualdade entre os homens**. Rio de Janeiro: Penguin, 2007.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O Contrato Social e outros escritos**. São Paulo: Cultrix, 1995.

RUBIN, Isaak Illich. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **A relação dialética do homem com a natureza** – ensaios histórico-filosóficos sobre o problema da natureza em Karl Marx. Tradução de Rosalvo Schütz. Cascavel: EdUnioeste, 2019.

SCHÜTZ, Rosalvo. A teoria crítica de Karl Marx nas perspectivas de Theodor Adorno e Henrique Dussel. **Revista Dialectus**, Ceará, n. 12, p. 439-461, 2018.

SCHÜTZ, Rosalvo. Antes e depois da razão: sobre a Filosofia Positiva de Schelling. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v.19, n. 2, p. 95-110, 2014.

SCHÜTZ, Rosalvo. SCHORN, Remi. A emergência do humano em Marx. **Princípios: Revista de Filosofia**, Rio Grande do Norte, v. 20, n. 34, 2013.

SCHÜTZ, Rosalvo. Por um outro princípio de realidade: novos lugares e motivos sociais da negação segundo Herbert Marcuse. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. 54, p. 699-718, 2013.

SCHÜTZ, Rosalvo. O deslocamento do lugar social da negação em Herbert Marcuse. **Argumentos – Revista de Filosofia: Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFC/ICA**; ano 4, n. 8, 2012.

SCHÜTZ, Rosalvo; ZIMMERMANN, Rainer (orgs.). **Crítica e utopia:** perspectivas brasileiras e alemães. Porto Alegre: Sulina, 2012.

SCHÜTZ, Rosalvo. Refúgio da liberdade: sobre o conceito de filosofia em Theodor Adorno. **Veritas**, Porto Alegre, v. 57, n. 3, p. 32-52, 2012.

SCHÜTZ, Rosalvo. A concepção multifacetada da natureza em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 238-256, 2009.

SCHÜTZ, Rosalvo. Propriedade privada e trabalho alienado: desvendando imbricações ocultas. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, n. 87, ano VIII, p. 82-87, 2008.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Religião e Capitalismo:** uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

TÜRCKE, Christoph. O nascimento mítico do Logos. In: DE BONI, Luís Alberto (org.). **Finitude e transcendência**. Petrópolis: Vozes, p. 81-90, 1995.