

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

YHEDA MARIA DE LANES GAIOLI

**ESSÊNCIA E APARÊNCIA:
UMA ANÁLISE DO CARÁTER FETICHISTA DAS MERCADORIAS**

**FRANCA
2017**

YHEDA MARIA DE LANES GAIOLI

**ESSÊNCIA E APARÊNCIA:
UMA ANÁLISE DO CARÁTER FETICHISTA DAS MERCADORIAS**

Dissertação apresentada à Faculdade de ciências humanas e sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, para obtenção do título de Mestre em Serviço Social. Área de concentração: Mundo do trabalho e Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo José de Toledo Pedroso

**FRANCA
2017**

Gaioli, Yheda Maria de Lanes.

Essência e aparência : uma análise do caráter fetichista das Mercadorias / Yheda Maria de Lanes Gaioli. – Franca : [s.n.], 2017.

130 f.

Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientador: Gustavo José de Toledo Pedroso

1. Economia marxista. 2. Fetichismo. 3. Consumo (Economia).
I. Título.

CDD – 335.4

YHEDA MARIA DE LANES GAIOLI

**ESSÊNCIA E APARÊNCIA:
UMA ANÁLISE DO CARÁTER FETICHISTA DAS MERCADORIAS**

**Dissertação apresentada à Faculdade de ciências humanas e sociais,
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, para obtenção do
título de Mestre em Serviço Social. Área de concentração: Mundo do trabalho e
Serviço Social.**

BANCA EXAMINADORA

Presidente:_____

Dr. Gustavo José de Toledo Pedroso

1º Examinador:_____

2º Examinador:_____

Franca, _____ de _____ de 2017.

À Andreia, minha mãe, que desde que me lembro, incentivou-me o contato com o mundo através da leitura. Devo grande parte desse processo à ela.

Ao professor orientador Gustavo Pedroso, pessoa com quem aprendi imensamente, pela paciência e insistência em todos os momentos.

AGRADECIMENTOS

Meus mais sinceros e profundos agradecimentos a todas as pessoas que de modo direto ou indireto estiveram presentes neste processo e que contribuíram para sua realização.

No entanto, em especial, agradeço ao orientador, Professor Dr. Gustavo José de Toledo Pedroso, por ser extremamente cuidadoso e preocupado com a ciência enquanto instrumento de interpretação de uma realidade que carece de transformação. Agradeço pela leveza e flexibilidade com a qual encaminhou todo o processo de pós-graduação, que muitas vezes vem embrenhado por vaidades e burocracias acadêmicas. Estendo esse agradecimento à Sandra, sua companheira, com quem muitas vezes refleti acerca dos impasses da vida acadêmica.

Aos membros participantes da banca de qualificação desta dissertação, Professora Dr. Raquel Santos Sant'Ana e ao Professor Dr. José Fernando Siqueira da Silva, pelas valiosas contribuições que possibilitaram o amadurecimento teórico do objeto de pesquisa.

Ao amigo Marco Antonio Diniz Bastianini, de nossos intensos e calorosos debates acerca da teoria social resultaram grandes reflexões que em muitos momentos estão presentes nesta dissertação.

Às Assistentes Sociais Márcia, Michelle, Giulia e Taiusa, da Santa Casa de Franca, pelo companheirismo, incentivo e grandes discussões sobre o direcionamento profissional. Com vocês, aprendi muito neste início de vida profissional.

A todos meus familiares queridos que mesmo de longe, aproximados pelo afeto que desenvolvemos ao longo dos anos, me acompanharam nesta caminhada desde o seu início, na graduação em 2011.

E por fim, mas de modo algum, menos importante agradeço ao meu namorado Lucas, pelo companheirismo e amor nutridos nos últimos oito anos, por sua paciência, entendimento e companheirismo com minhas reflexões teóricas e políticas e também pela possibilidade de debate e desconstrução diário através do diálogo.

GAIOLI, Yheda Maria de Lanes. **Essência e aparência:** uma análise do caráter fetichista das mercadorias. 2017. 130 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2017.

RESUMO

A dissertação tem como objetivo trazer uma análise acerca da categoria marxiana de fetichismo da mercadoria, enquanto crítica acerca da dinâmica do modo de produção capitalista, descrito por Marx com ênfase em *O Capital*. O estudo realizado busca uma análise acerca do desenvolvimento do fenômeno no atual estágio de acumulação capitalista bem como, seus rebatimentos às relações sociais entre pessoas. Partindo do acúmulo teórico já adquirido acerca da temática, através de pesquisa bibliográfica, defendo que no capitalismo não existe a possibilidade de que as pessoas tenham uma vida plena porque suas relações são transformadas. Para tanto, seria necessário pensarmos em outra forma de sociabilidade. Por isso, a dissertação busca trazer também a discussão acerca dos limites da ordem burguesa e a possibilidade história de superação. Neste sentido, tendo como pressuposto a análise marxiana de que os homens fazem história, mas não como querem e sim sob as circunstâncias que lhes foram postas, na primeira parte trazemos elementos para se pensar a consolidação da sociedade burguesa e a importância da teoria no entendimento da realidade da qual somos partes atuantes. Na segunda parte, descrevemos o fetichismo da mercadoria enquanto resultado da sociedade capitalista, bem como um recente desdobramento do fenômeno, o fetichismo das imagens, analisando os rebatimentos desse fenômeno na realidade social. Por fim, discutimos os limites impostos pela sociedade capitalista à emancipação humana e dinâmica entre essência e aparência que se não entendida como totalidade, contribuem para o processo de falseamento da realidade.

Palavras-chave: fetichismo da mercadoria. reificação. emancipação humana. totalidade.

GAIOLI, Yheda Maria de Lanes. **Essência e aparência:** uma análise do caráter fetichista das mercadorias. 2017. 130 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2017.

ABSTRACT

The dissertation aims to bring an analysis of the marxian category of commodity fetishism as a critique of the dynamics of the capitalist mode of production described with emphasis by Marx in *The Capital*. The study seeks to analyze the development of the phenomenon in the current stage of capitalist accumulation as well as its refutations to social relations between people. Starting from the theoretical accumulation already acquired on the theme, through bibliographical research, I argue that in capitalism there is no possibility that people have a full life because their relationships are transformed. For that, it would be necessary to think of another form of sociability. Therefore, the dissertation seeks to bring also the discussion about the limits of the bourgeois order and its possibility of overcoming. In this sense, starting the Marxian analysis that men make history, not as they want, but under the circumstances that are put to them, in the first part we bring elements to think about the consolidation of bourgeois society and the importance of theory in understanding of the reality of which we are acting parties. In the second part we describe the fetishism of the commodity as a result of capitalist society, as well as a recent unfolding of the phenomenon, the fetishism of images, analyzing the refutations of this phenomenon in social reality. Finally, we discuss the limits imposed by capitalist society to human emancipation and the dynamics between essence and appearance, which, if not understood as totality, contributes to the process of falsifying reality.

Keywords: commodity fetishism. reification. human emancipation. totality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 A MAGNITUDE DA OBRA MARXIANA	11
2.1 Surgimento e conformação da sociedade capitalista: um olhar sobre os modos de produção que antecederam o capitalista.....	11
2.2 Afinal, para que serve a teoria? E Marx, uma (re)leitura necessária?	19
2.3 Aproximação ao tema: percorrendo o caminho pela lente d’ <i>O Capital</i>	33
2.4 Categoria trabalho: alguns apontamentos para se entender a estrutura do modo de produção capitalista.....	43
3 A QUESTÃO DO FETICHISMO: ALGUNS APONTAMENTOS	53
3.1 A importância do conceito de alienação à temática do fetichismo	53
3.2 Trabalho abstrato e produção de mercadorias: uma análise da Mercadoria	58
3.2.1 A evolução da teoria do valor	63
3.2.2 Breves considerações sobre essência e aparência: notas introdutórias	66
3.3 O fetichismo da mercadoria	68
3.3.1 Outros desdobramentos do fetichismo	78
3.4 A questão do fetichismo em <i>História e Consciência de Classe</i> de Lukács ...	81
3.5 A questão do fetichismo das imagens	88
4 EMANCIPAÇÃO HUMANA E FETICHISMO	100
4.1 Emancipação humana, do que estamos a falar?	100
4.2 Ideologia e alienação	108
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS.....	127

1 INTRODUÇÃO

Apesar das diferenças de interpretação e avaliação, é praticamente unânime no âmbito das humanidades o reconhecimento da relevância da contribuição da obra Marxiana principalmente em relação à crítica da economia política. E esta última tem seu desenvolvimento mais aprofundado em *O capital*, obra em que é incontestável a preocupação de Marx em expor os mecanismos de funcionamento da sociedade burguesa.

Por isso, a presente dissertação busca estudar uma das principais elaborações de Marx, o fenômeno do fetichismo existente no mundo das mercadorias, que foi descrito com detalhamento e precisão em *O Capital*, recorrendo a estudiosos recentes acerca da temática no atual estágio de acumulação do desenvolvimento capitalista. A partir daí, buscamos também, trazer um estudo acerca dos limites reais impostos pelo desenvolvimento desse fenômeno à possibilidade de emancipação humana. Certamente não temos a pretensão de atualizar o pensamento Marxiano. Sabemos também que, embora o estágio de desenvolvimento do capitalismo seja diferente daquele em que escreveu Marx, o autor tem muito a contribuir para entendermos o desenvolvimento de nosso atual contexto.

Em nosso cotidiano o contato com o mundo das mercadorias acontece de modo natural a todo instante e em todos os momentos, como consequência, temos assistido de modo exacerbado o deslocamento dos sentimentos associados ao convívio humano para as mercadorias. Essa inversão, embora muito naturalizada em nossa sociedade, possui uma existência real. Neste sentido, o fetichismo da mercadoria que resulta na reificação, ou seja, na inversão ocasionada entre sujeito e objeto, carece de estudo e entendimento.

Ora, se a realidade social se apresenta de modo invertido é necessário que, aos sujeitos, se ofereça elementos que possam possibilitar o entendimento dessa realidade em sua essência, afinal, somente assim será possível uma ação sobre a mesma, sem que se caia na irrelevância.

Para alcançarmos nosso objetivo, no primeiro capítulo discutimos acerca da atualidade do pensamento marxiano no que tange a possibilidade de interpretação da realidade social em sua totalidade. Não entendemos a teoria crítica Marxiana como algo que possa ser apresentado mecanicamente à realidade, mas sim, como

uma interpretação da existência autônoma de uma forma de sociabilidade com funcionamento e leis próprias. Nosso intuito é trazer elementos para a reflexão sobre a importância de uma teoria que permita às pessoas o entendimento da realidade em sua essência.

No segundo capítulo, partindo de análises acerca da centralidade da categoria trabalho mostramos como esta atividade possibilita a criação de valores de uso que satisfazem necessidades humanas, sendo este o processo pelo qual os seres humanos se autoconstroem. Por outro lado, ao estudarmos como a categoria trabalho se estrutura na economia capitalista, percebemos que a mesma transforma a real essência do trabalho em meio de vida, reduzindo a potencialidade da atividade a um modo de realização alienado e estranhado, no qual não há o reconhecimento do trabalhador no objeto que resulta de sua atividade. Partindo daí, procuramos trazer elementos para a discussão acerca do fenômeno do fetichismo da mercadoria, descrito por Marx em *O Capital*, bem como a possibilidade de expansão desse fenômeno no atual estágio de desenvolvimento do capital, tendo em vista que a principal crítica do autor à sociabilidade burguesa é a de o modo de funcionamento desta forma de sociabilidade se estende às relações sociais. Portanto, longe de realizarmos uma interpretação economicista, o que buscamos salientar, pautados nas análises Marxianas e marxistas, é que a sociedade burguesa molda as relações humanas à suas leis econômicas.

Por fim, no último capítulo procuramos entender a maneira pela qual o fetichismo da mercadoria afeta diretamente as relações sociais e se coloca como um impasse desse modo de produção à emancipação humana. Embora várias áreas no interior da academia trabalhem já a tempos com os escritos Marxianos e marxistas, no entanto, tal trabalho às vezes carece de uma abordagem efetivamente comprometida com o legado da teoria social crítica. Isto porque, partindo da limitação imposta à humanidade pela sociedade do capital, tendo em vista que sua essência é subsumida aos interesses de acumulação do mesmo, podemos observar que a verdadeira liberdade, ou seja, a emancipação humana, só será possível de acontecer em uma outra forma de organização social. Neste capítulo, abordamos a perspectiva da realidade social como uma totalidade concreta que se encontra sempre em movimento, se construindo e se desconstruindo através de um processo dialético, pois tal cuidado é necessário se se quiser garantir a fidelidade com o desenvolvimento da qualidade da pesquisa. Desse modo, como a realidade se

apresenta a primeira vista apenas de modo aparente uma teoria que acompanhe esse movimento é essencialmente necessária para nortear as ações sobre a mesma, que com certeza, carece de transformação. Em suma, a presente dissertação, com base na pesquisa bibliográfica do legado marxiano e marxista, traz elementos para a contribuição da discussão acerca do funcionamento e da necessidade de superação do capitalismo, portanto, a superação do mesmo é impensável sem que a forma-valor seja também superada. Por isso, insistimos no conceito Marxiano de emancipação humana como verdadeira superação da sociedade capitalista. No entanto, cabe ressaltar que Marx não tinha como pretensão construir um receituário de como seria gestado e implantado a superação desta ordem social, isso somente a história poderá nos dizer. Mas para que se faça história, antes, é preciso conhecê-la.

2 A MAGNITUDE DA OBRA MARXIANA

2.1 Surgimento e conformação da sociedade capitalista: um olhar sobre as formas de organização que antecederam este modo de produção

Neste primeiro capítulo pretendemos abordar a questão da atualidade da obra Marxiana e de seu legado para a interpretação da dinâmica e do funcionamento da realidade capitalista. Ora, a sociedade capitalista não existiu desde o surgimento da humanidade, ao contrário, ela é um modo de organizar-se socialmente que passa a existir em determinado período histórico. E foi à compreensão desta forma social que então emergia que Marx dedicou décadas de pesquisa, partindo do conhecimento acumulado por seus antecessores para traçar as linhas gerais de seu funcionamento. Pois bem, antes de trabalharmos a crítica Marxiana da sociedade capitalista, primeiramente, faremos uma breve discussão partindo das primeiras formas de organização social até o surgimento e consolidação dessa sociedade, o que nos fornecerá elementos para a discussão da crítica Marxiana.

O processo de produção nas primeiras comunidades humanas envolvia a participação de todos os membros da comunidade, o que se dava, segundo Marx, mediante uma divisão social das atividades sob a forma de hierarquia. As comunidades tribais possuíam uma dependência extrema em relação à natureza, portanto, as condições materiais eram de extrema pobreza. A alimentação necessária se dava apenas por maneiras pré-determinadas, ou seja, através da pesca, da caça e dos frutos que colhiam. Essa relação de dependência da natureza se dava principalmente pelo fato de que os seres humanos¹ tinham muito poucos meios para lidar com as condições colocadas pela mesma, portanto, sua forma de organização tinha como finalidade principal garantir a sobrevivência coletiva.

Foi há cerca de uns quarenta mil anos - culminando uma evolução de milhares de anos - que os primeiros grupos propriamente humanos surgiram sobre a Terra. Habitando áreas diversas, esses grupos experimentaram distintos graus de evolução social; no entanto, é possível afirmar que por mais de vinte mil anos viveram em estágios prévios ao que genericamente se denomina *civilização*, cujo aparecimento inicial deu-se às margens do Nilo e do Eufrates e na Índia e na China. (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 55-56, grifo do autor).

¹ Usaremos sempre esse termo na tentativa de não privilegiar em nossa narrativa nenhum gênero.

A comunidade primitiva, em razão da carência generalizada, efetuava a divisão de forma quase que equitativa dos poucos recursos obtidos, não havendo a apropriação privada de nenhum bem, enquanto que as atividades eram divididas entre as mulheres e os homens. Em poucas palavras, a forma de organização social a qual nos referimos foi marcada pela extrema pobreza e a distribuição dos recursos obtidos visava garantir apenas a sobrevivência coletiva. De acordo com Marx (1985, p. 67),

[...] a vida nômade é a primeira forma de sobrevivência, na qual a tribo não se estabelece em lugar fixo, aproveitando, antes, o que encontra no local e logo indo adiante. Os homens não foram fixados pela natureza (salvo, talvez, em certos ambientes tão férteis que pudessem subsistir com base em uma simples árvore, como os macacos; fora disto, eles teriam de mover-se, como os animais selvagens). Portanto, a comunidade tribal, o grupo natural, não surge como consequência, mas como a condição prévia da apropriação e uso conjuntos, temporários, do solo.

No entanto, no interior dessa comunidade foram gestados os primeiros elementos responsáveis pela sua dissolução, a saber: o desenvolvimento de técnicas de agricultura e de criação de animais, a chamada revolução neolítica.

O período histórico que marca a revolução neolítica nos traz a primeira, e ainda incipiente, forma de modificar a natureza para garantir a própria subsistência, através do trabalho. Essa possibilidade de transformar a natureza em recursos úteis ocasiona no seio das comunidades algumas alterações, como por exemplo, a vinculação a um território. Se antes os grupos eram nômades e buscavam em locais diferentes os recursos para sua sobrevivência, agora, eles passam a cultivar em um determinado território tais recursos através da domesticação dos animais e da agricultura.

O surgimento e o aperfeiçoamento dessas atividades permitiram que a produção dos recursos necessários à sobrevivência ultrapassasse a necessidade da comunidade, criando-se, portanto, as condições para o surgimento dos excedentes.

Os progressos no processo de trabalho (as habilidades adquiridas pelos homens, o aperfeiçoamento dos seus instrumentos, o conhecimento menos precário da natureza etc.) tornaram-no mais produtivo: dele provinham mais bens que os imediatamente necessários à manutenção do grupo (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 57).

Dessa forma, foram nascendo as condições para se formarem as reservas possibilitando a libertação da necessidade de se preocupar a todo momento com o acesso ao alimento. Desse fato, surgem outras duas novas situações: por um lado, amplia-se a divisão do trabalho e, em consequência disso, passa-se a estocar os recursos que não serão imediatamente úteis para a comunidade (o que abre a possibilidade de surgimento das primeiras formas de troca e de mercadorias, inicialmente realizadas entre as comunidades); por outro lado, surge a possibilidade de se explorar o trabalho humano,

Quando essa possibilidade (de acumulação) e alternativa (de exploração) se tornam efetivas, a comunidade primitiva - com a propriedade e a apropriação coletivas que lhe eram inerentes - entra em dissolução, sendo substituída pelo *escravismo*. (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 37, grifo do autor).

A partir do processo de divisão do trabalho e do surgimento do excedente, o potencial social do trabalho vai sendo modificado e se tornando privado. E esse caráter privado, por sua vez, vai então se estender gradualmente tanto para os meios de produção quanto para os produtos do trabalho, impedindo as pessoas de estabelecerem relações sociais imediatas entre si.

O trabalho sendo a atividade que possibilitou a produção para além das necessidades imediatas da comunidade, à medida que vai se desenvolvendo, por meio das forças produtivas -- meios de trabalho, objetos de trabalho e força de trabalho –, permite a instauração de uma espécie de divisão social das atividades².

A divisão social do trabalho não é uma simples divisão de tarefas, mas a manifestação da existência de uma outra divisão, advinda do surgimento da *propriedade* como posse das condições do trabalho (por exemplo, a terra e as águas) e dos instrumentos do trabalho (por exemplo, o arado, a pá, a enxada, a foice, o martelo, o moinho). Aos poucos, a propriedade das condições e dos instrumentos do trabalho separa-se do próprio trabalho, ou seja, distinguem-se proprietários das condições e instrumentos de trabalho, de um lado, e não proprietários, de outro. (CHAUÍ, 2013, p. 36, grifo do autor).

² “[...] a divisão sexual é a primeira forma de repartição do trabalho; posteriormente, dividiu-se também o trabalho entre o artesanato e as ocupações agrícolas, num processo que, muito mais tarde, desembocaria na divisão entre cidade e campo e na grande clivagem entre as atividades manuais e atividades intelectuais. Com efeito, à medida que se desenvolve a capacidade produtiva da sociedade (e, com ela, o volume do excedente), esta divide as ocupações necessárias à produção de bens entre seus membros[...]” (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 59).

O problema que se põe aí é o de que nas sociedades onde há a apropriação privada dos meios de produção a situação de cada membro da comunidade se define pela posição que ele ocupa em relação a estes meios. Daí ocorre a divisão de grupos com interesses opostos: os proprietários e os não proprietários dos meios de produção. Desse modo, observamos que a propriedade privada será a raiz para a divisão de classes sociais.

Em outras palavras surge a distinção entre senhores e servos ou entre senhores e escravos. A divisão entre proprietários e não proprietários determina não só a divisão social do trabalho, mas também a distribuição dos produtos do trabalho - servos e escravos não recebem o mesmo que os senhores. (CHAUI, 2013, p. 36-37).

Como dissemos, a possibilidade de produzir mais do que o imediatamente necessário lançou as bases para a produção de excedentes.

A produção de excedentes ofereceu então, de início, as condições para o surgimento de um novo modo de produção: o escravista e as bases para essa transformação histórica foram gestadas no seio da comunidade primitiva:

É a possibilidade de um homem produzir mais do que consome - isto é: de produzir um excedente - que torna compensador escravizá-lo; só vale a pena ter escravos se o seu proprietário puder extrair deles um produto excedente(ou *sobreproduto*). [...] O surgimento do excedente muda radicalmente as relações sociais: posto o excedente, vale a pena escravizar e explorar os homens. (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 66, grifo do autor).

No ocidente³, o escravismo permaneceu como forma dominante a queda do Império Romano e se manteve através da força e da violência. Os grupos dividiam-se essencialmente entre proprietários (de terras e de escravos) e escravos, havendo ainda uma minoria formada por camponeses e artesãos livres. O excedente começa então a se caracterizar como mercadoria, haja vista que os valores de uso passam a ser produzidos com a finalidade da troca. Esse fator possibilita o desenvolvimento do

³ “A sociedade romana se divide entre patrícios (a nobreza proprietária dos meios de produção), plebeus (homens livres que se ocupam com o artesanato e o comércio, nas cidades) e escravos; sua história é perpassada pelas lutas sociais e políticas entre a nobreza urbana e a nobreza camponesa, bem como entre a nobreza e os plebeus, e entre a nobreza e os escravos (no campo e na cidade). [...] O Império Romano dividir-se á em Império do Ocidente (sob o poder de Roma) e em Império do Oriente (sob o poder de Constantinopla), e o primeiro sofrerá a queda total sob a ação dos povos da Europa central e do norte (os chamados ‘bárbaros.’” (CHAUI, 2013, p. 41).

comércio que implica no surgimento de um novo grupo, aqueles que vivem da atividade mercantil: comerciantes ou mercadores.

Segundo Chauí (2013, p. 41) o apogeu do sistema escravista foi o apogeu do Império Romano e, portanto, a queda do último foi a queda do primeiro:

O efeito dessa queda será a fragmentação da Europa e o predomínio do campo sobre a cidade, com o poderio de inúmeros senhores que lutam entre si pela propriedade das terras e dos rebanhos e exercem total poder sobre seus domínios, os feudos.

Para Paulo Netto e Braz, mesmo que reconhecidas as atrocidades do sistema escravista, não se deve negar a possibilidade de avanços gestados em interior, os quais possibilitaram o surgimento da nova forma social que se seguirá

O escravismo, com todos os seus horrores, significou, em relação à comunidade primitiva, um passo adiante na história da humanidade: introduzindo a propriedade privada dos meios fundamentais de produção e a exploração do homem pelo homem, diversificou a produção de bens e, com o incremento da produção de mercadorias (*produção mercantil*), estimulou o comércio entre distintas sociedades. (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 66-67, grifo do autor).

Com o surgimento do modo de produção feudal a forma da propriedade também sofre alterações. Ela deixa de ser do império ou de seu representante (imperador) e se divide em: propriedade feudal ou feudos (que são a apropriação privada de largas extensões de terra que continham, enquanto meios de produção, além da terra, as criações de animais e os instrumentos de trabalho); e a propriedade dos instrumentos de trabalho pelos artesãos livres (que viviam principalmente nas vilas ou burgos).

O reordenamento das forças produtivas altera também a divisão social dos grupos. No campo essa divisão era feita fundamentalmente entre a nobreza e os servos, e nos burgos entre a nobreza e os artesãos livres. Paulo Netto e Braz (2008), ressaltam a importância de se notar a diferença entre os escravos e os servos, pois embora duramente explorados, estes últimos se sustentavam a partir do que produziam nas terras do feudo e em troca pagavam tributos aos donos da terra. Salvo por esta diferença, o excedente produzido pelos servos também era deles

expropriado, no caso, pelos senhores feudais, que na extensão de seus feudos representavam a justiça.

O feudalismo encontrou-se plenamente estruturado na Europa por volta do século XI, com suas características principais inteiramente definidas: uma classe de produtores diretos, os servos, que já então gerava um excedente agrícola significativo, expropriado pelos senhores feudais, classe parasitária dedicada especialmente à caça e à guerra. Mas paralelamente, mantinha-se a produção para a troca (isto é, a produção de mercadorias), centrada no trabalho artesanal. Essas trocas serão muito estimuladas a partir das Cruzadas; assim, a estrutura social do feudalismo começa a se tornar mais complexa: os artesãos a pouco e pouco se organizam (em *corporações*) e os comerciantes/mercadores também buscam mecanismos associativos (as *ligas*). O estabelecimento de rotas comerciais para o Oriente trará um novo dinamismo a esse processo, que dará às atividades comerciais um destaque cujas consequências vão contribuir para a erosão das bases da ordem feudal, abrindo a via à crise do feudalismo e suas instituições, num longo período de transição que, ao fim, marcará o colapso do *Antigo Regime*. (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 70, grifo do autor).

É também de forma gradual, então, que pode ser percebido o surgimento de uma figura intermediária entre a nobre e os artesãos: o comerciante. Chauí (2013) também chama a atenção para a extrema importância das descobertas marítimas, pois foi a partir do seu impacto econômico que os burgueses passaram a se fortalecer, de modo que entraram em conflito com os senhores feudais na luta pelo poder. Esse processo criou as bases para a erosão do regime feudal e a passagem, mesmo que de forma lenta e gradual, para o modo capitalista de produção.

Com a substituição da fragmentada política feudal por estruturas políticas centralizadas e unificadas em amplos territórios (mudança que surge inicialmente como tentativa de resposta os movimentos de revolta dos servos), a influência dos senhores feudais vai se reduzindo, ao passo que aumenta a dos comerciantes na medida em que estes últimos passavam a financiar a monarquia. As perspectivas de utilização das terras para fins comerciais (em especial, na Inglaterra, a criação de ovelhas) leva os senhores feudais a expulsarem boa parte da população que vivia no campo (servos e pequenos camponeses). Isso acarretará num enorme contingente de pessoas que, desprovidas dos meios e produção (terra, os rebanhos e os meios para seu cultivo) procurarão nas cidades um meio para sua sobrevivência. Surgem assim as condições para o surgimento do trabalhador assalariado.

Dessa forma, a perda do poder e da influência dos senhores feudais para a unificação política das monarquias absolutistas, que financiada pelos burgueses tratava de proteger seus interesses, possibilitou o surgimento de um novo modo de produção.

A consolidação deste novo modo de produção se deu via revolução: a chamada revolução burguesa, tendo nas experiências inglesa e francesa suas mais importantes configurações.

A Revolução Burguesa, vê-se, constitui mesmo toda *uma época de revolução social* - inicia-se com os grupos mercantis tornando-se figuras centrais na economia, conformando-se numa nova classe social, o que processa entre os séculos XV e XVII, e prossegue no séculos XVII e XVIII, quando a nova classe, já constituída, constrói a sua hegemonia político-cultural e reúne as condições para o enfrentamento direto com a feudalidade, derrotando-a nos confrontos maiores de 1688/89 (Inglaterra) e 1789 (França). A tomada do poder político pela burguesia, cujo marco emblemático é 1789, não constitui mais que o desfecho de uma luta de classes plurissecular, que teve no domínio da cultura e das ideias um campo de batalhas decisivo [...]. (PAULO NETTO; BRAZ, 2008 p. 75, grifo do autor).

Tem, então, início o modo de produção capitalista, no interior do qual se constitui o Estado burguês. No capitalismo, O discurso que sustenta a propriedade privada, por sua vez, também sofrerá mudanças, pois embora a cisão social já se pautasse pela posse dos meios de produção nos outros modos de produção, o capitalismo constituirá o primeiro momento em que a separação entre trabalhadores e meios de produção se dá de maneira plena e integral. Para além disso, na sociedade capitalista tal discurso se contradiz tendo em vista principalmente o fato de que o discurso revolucionário burguês tinha a defesa da liberdade como um de seus elementos centrais. A este respeito, Lukács (2003, p. 206), aponta que,

[...] as sociedades pré-capitalistas conheceram igualmente a opressão, a exploração extrema que escarnece de toda a dignidade humana; conheceram até as empresas de massa com um trabalho mecanicamente homogeneizado, como a construção de canais no Egito e no Oriente Médio, ou as minhas de Roma etc. Todavia, em parte alguma o trabalho de massa poderia tornar-se um trabalho *racionalmente mecanizado*, as empresas de massa permaneceriam fenômenos isolados no seio de uma coletividade, produzindo de maneira diferente ("naturalmente") e, portanto, vivendo de maneira diferente. Sendo assim, os escravos explorados dessa maneira estavam à margem do que era considerado como sociedade

‘humana’, seus contemporâneos e mesmo os maiores e mais nobres pensadores não eram capazes de julgar o destino desses homens o destino da humanidade.

Dito de outra maneira, os escravos e servos não eram considerados humanos, mas sim, instrumentos de trabalho. A revolução francesa se funda sobre um discurso radicalmente oposto a essa ideia, discurso este centrado nos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, e segundo o qual a posição alcançada por qualquer pessoa no interior da sociedade deveria depender unicamente do esforço próprio. No entanto, a consolidação do modo de produção capitalista permite observar que esses ideais não condizem com sua real estrutura. No lugar do servo da gleba, do pequeno camponês livre e do artesão, segundo Chauí (2013, p. 45), surge no modo de produção capitalista uma nova figura, o trabalhador assalariado “[...] expropriado de todo e qualquer meio de produção (não possui propriedade de nenhuma das condições de produção, de nenhum instrumento de produção ou de trabalho nem de parcela alguma do produto.”

Ao trabalhador “livre”, desprovido de meios de produção, restou apenas a venda de sua força de trabalho. Em que sentido ele é então dito livre? Marilena Chauí esclarece esta questão:

Como se sabe, desde o Direito romano até as formas atuais de Direito civil, somente pessoas livres podem estabelecer uma relação de contrato. Visto que o novo gênero de trabalhador não é escravo e que a compra e venda de sua força de trabalho é sancionada por um contrato de trabalho, é preciso declarar que ele é livre; caso contrário, o contrato não terá validade. (CHAUÍ, 2013, p. 46).

Portanto, a sociedade capitalista se divide fundamentalmente em duas classes distintas: a burguesia - proprietários dos meios de produção - e a classe trabalhadora que é forçada a vender sua força de trabalho.

Outro fator que além de diferenciar a sociedade capitalista das demais também nos auxilia na interpretação de nossa vida atual é a produção da riqueza. Ora, nas outras formas de organização social a riqueza não cresce, os ricos se tornam mais ricos ao se apropriarem da riqueza alheia, por meio de guerras e saques. No capitalismo, a riqueza cresce e a explicação de como isso ocorre é o que abordaremos nos próximos capítulos. Dito isso, estamos prontos para avançar!

2.2 Afinal, para que serve a teoria? E Marx, uma (re)leitura necessária?

Desde nosso primeiro contato com a academia é inevitável não ouvir a palavra teoria, com frequência maior ou menor, quando nos inserimos na pesquisa ouvimos cotidianamente esta palavra conjugada no plural, como se a junção de várias delas, ou mesmo um pouquinho de cada uma, nos auxiliasse no desenvolvimento de nossas pesquisas. De qualquer forma, as teorias nos são apresentadas como espécies de chaves que nos permitem acessar um conteúdo até então inacessível, tendo assim a pretensão de oferecer subsídios para a investigação de quaisquer objetos que se pretenda estudar.

Analisemos mais de perto essa questão. Desde o surgimento das comunidades primitivas os seres humanos se deparam com a necessidade de encontrar maneiras de explicar sua existência, bem como de todas as outras coisas. Uma das primeiras formas⁴ de explicação foram os mito e os mais importantes para a cultura ocidental foram os produzidos pela antiga cultura grega,

Para os gregos, mito é um discurso pronunciado ou proferido para ouvintes que recebem como verdadeira a narrativa, porque confiam naquele que narra; é uma narrativa feita em público, baseada, portanto, na autoridade e confiabilidade da pessoa do narrador. E essa autoridade vem do fato de que ele ou testemunhou diretamente o que está narrando ou recebeu a narrativa de quem testemunhou os acontecimentos narrados. (CHAUÍ, 2000, p. 32).

O mito era narrado por uma pessoa que se acreditava ter sido escolhida pelos deuses. Julgava-se que os deuses lhe mostrariam antigos acontecimentos que permitiriam alcançar a explicação do surgimento do mundo e de todos os seres. Portanto, o mito era inquestionável devido à relação que mantinha com o divino.

Sabe-se que esta concepção perdurou por séculos como forma essencial de explicação. No entanto, por volta dos séculos VII e VI A.C. as explicações mitológicas sobre o mundo começaram ser consideradas insuficientes, pois, conforme as sociedades iam avançando, outros questionamentos começavam a emergir,⁵ e, com o tempo, as antigas respostas foram se tornando insatisfatórias.

⁴ Claro que outras culturas tão antigas quanto a grega desenvolveram maneiras de explicar a existência das coisas, no entanto, no Brasil adotamos essa continuidade de reflexão devido a colonização ocidental que tivemos. Chauí (2000), no livro *Convite à filosofia* dá conta de abordar e explicar com mais profundidade essa questão.

⁵ A este respeito Chauí (2000, p. 25-30).

Essa carência de respostas mais profundas acerca dos questionamentos sobre o surgimento e o desenvolvimento do mundo e dos seres que nele habitavam, trouxe a necessidade de um pensamento mais racional, haja vista que o mito⁶ não se importava com as contradições ou com uso do sobrenatural, do fabuloso em suas formulações acerca da realidade.

As elaborações mais racionais marcaram o início da filosofia⁷. Os primeiros filósofos se importavam principalmente em interpretar o mundo, os problemas/dilemas enfrentados pelas sociedades de cada época e, com isso, oferecer explicações mais racionais possíveis. Em outras palavras, a filosofia nasce da preocupação de se compreender uma realidade oculta. Assim, a distinção entre fenômeno e essência apresenta,

A diferenciação entre essência e fenômeno a partir da maior ou menor realidade, do menor ou menor quantum de ser de cada um, tem, no mundo grego, dois papéis decisivos. Por um lado, possibilitou o reconhecimento do real, na sua imediatez, enquanto processo. Por outro lado, possibilitou a afirmação de que o caráter processual da realidade imediata não é antagônico à existência do ser enquanto cosmos, enquanto uma totalidade ordenada segundo uma hierarquia fixa e imutável. (LESSA, 2009, p. 2).

Durante a Idade Média as explicações acerca, da existência dos fenômenos, passa a ter ligação direta com a religião católica. Ou seja, tinha-se o conhecimento dos fenômenos, no entanto, as explicações assumiam um sentido mais religioso e, portanto, inquestionável.

A grande contribuição da Idade Média para o desenvolvimento das investigações [...] foi o enrijecimento ainda maior da relação entre ser e essência. A essência, enquanto o ser por excelência, foi identificada a Deus. A esfera fenomênica foi concebida como criada por Deus e, por isso, como portadora de um quantum inferior de ser.

⁶ É claro que o mito não foi a única forma de explicação da realidade que se pautava por questões ligadas ao divino, um exemplo disso são as formas de interpretação trazidas pelas religiões. No entanto, por ora não nos cabe essa discussão, o que nos cabe é situar o leitor de que desde as primeiras formas de organização social os seres humanos se preocupavam em explicar a existência das coisas. E, que, essa explicação, inicialmente se deu de forma atrelada ao divino, sendo transformada lentamente em explicações mais racionais apenas com o desenvolvimento da filosofia.

⁷ É sabido que a filosofia tem uma história que se divide em diferentes períodos, no entanto, aqui não nos cabe trazer um panorama sobre seu desenvolvimento. O que procuramos é ressaltar que, conforme as sociedades foram se desenvolvendo e se tornando mais complexas, em escala direta os questionamentos se tornaram mais profundos, carecendo de um maior rigor em suas interpretações.

A existência dos fenômenos não passava de uma concessão da vontade divina, de uma decorrência da existência essencial e, por isso -- por não ter a sua existência fundada em si própria -- corresponderia a uma forma secundária, menos pura, menos autêntica, menos real, enfim, de ser. (LESSA, 2009, p. 3).

Em contraposição ao período medieval, no período moderno, -- com o Iluminismo, -- explicações afastam-se pouco a pouco da religião, passando a remeter à ciência. Assim, considera-se como válido apenas o que for cientificamente verificável (embora muitas vezes as explicações últimas estivessem ainda atreladas à ideia de criação divina). Por outro lado, estas explicações modernas assemelhavam-se às medievais na medida em que ambas não atribuíam aos seres humanos o papel de sujeitos efetivos. Embora os avanços trazidos pelo pensamento Iluminista o traço que o movimento carrega em relação aos demais períodos históricos é o fato de não atribuírem aos seres humanos o papel que lhes cabe: sujeitos de um processo, atuantes na realidade.

Se, antes, era o desígnio divino que fundava as determinações essenciais, agora são as leis universais da natureza, postas a existir por Deus. Houve mudanças, é evidente, mas as linhas de continuidade são ainda mais impressionantes. (LESSA, 2009, p. 7).

Pois bem, percorremos esse caminho para mostrar que a filosofia deixou-nos um importante legado, um instrumento que nos auxilia na interpretação da realidade, haja vista que como já salientamos, o desenvolvimento das sociedades trouxe um leque de complexidades, que precisam ser mais cuidadosamente examinadas para se evitar diagnósticos falsos ou errôneos. Este instrumento é a teoria. Ela é uma forma específica de conhecimento que se distingue de outras modalidades, pois seu objetivo é o conhecimento do objeto tal como ele é, bem como o desenvolvimento do mesmo em dado contexto social e histórico.

Ora, se a teoria nos permite a compreensão daquilo que procuramos pesquisar, podemos concluir que a questão que se coloca a partir daí tem um sentido exatamente objetivo. Ou seja, se o intuito da utilização da teoria consiste em uma compreensão mais aprofundada, científica, do objeto a ser pesquisado, a adoção da mesma para nortear esse processo vai ocorrer a partir dos elementos que ela nos oferece, de maneira que consigamos acompanhar do modo mais fiel possível aquilo que se propõe investigar.

No campo das ciências humanas e sociais em geral, um pensador de grande influência é Karl Marx, cujo principal legado é um conjunto extenso de obras⁸ que pretendiam expor o funcionamento e a dinâmica da sociedade capitalista. Esse conjunto de obras foi fruto de décadas de pesquisa, portanto, como todo processo, passou por diferentes fases de amadurecimento teórico e teve como resultado a elaboração de uma teoria social extremamente rigorosa.

Em meados do século 19, estavam dados os pressupostos para a emergência de uma teoria social capaz de apreender a estrutura íntima da sociedade burguesa - a tradição cultural acumulada desde o iluminismo, a visibilidade do ser social como tal e um movimento revolucionário a partir de cujos interesses de classe era possível ultrapassar a aparência coisificada dos fenômenos sociais. Marx é o pensador que funda esta teoria, num processo intelectual em que, legatário daquela tradição, ele inaugura um modo radicalmente novo de compreender a sociedade burguesa [...]. (PAULO NETTO, 1994, p. 18).

Esta sociedade enquanto um processo gestado por vários séculos foi marcada pela dissolução das sociedades anteriores, pela substituição dos mecanismos de controle social e pela destruição de antigos modos de vida. Entretanto, Paulo Netto (1994), seguindo os passos de Marx, chama a atenção para o fato de que o surgimento desta sociedade, para além de todas as suas tragédias, trouxe para a humanidade um grande avanço. Segundo o autor, é nesta forma de sociabilidade que surgem as bases para a elevação das condições de vida de todos os seres humanos a partir de formas antes inimagináveis de exploração da natureza. No entanto, cabe a nós apontar que, embora a sociedade capitalista ofereça pela primeira vez na história essa possibilidade à humanidade, o seu mecanismo de funcionamento não permite que o progresso ofereça melhor qualidade de vida a todos, questão esta que discutiremos mais adiante. Décadas de estudo e pesquisa acerca da sociedade que estava a se firmar, - o período que estamos fazendo referência é a primeira metade do século 19, aonde o capitalismo vivencia seu período concorrencial-, ofereceram a Marx, através de uma análise crítico-interpretativa da história, a reconstrução no pensamento de como se configura essa

⁸ Segundo Paulo Netto (2011, p. 18, grifo do autor), essas obras resultaram, mais ou menos, de quarenta anos de pesquisa do legado deixado pelos maiores pensadores ocidentais, bem como, sua militância nos movimentos sociais de sua época. "Marx não fez tábula rasa do conhecimento existente, mas partiu criticamente dele."

sociedade⁹. Tais estudos se pautaram, segundo Paulo Netto (1994, p. 13), no acúmulo teórico de um “bloco cultural progressista” que tinha como principais influências dos autores ligados ao Iluminismo, como Smith, Ricardo, Goethe e Hegel. Ainda sobre esse legado, de acordo com Paulo Netto (1994, p. 13-14) “[...] trata-se de um pensamento que valoriza a racionalidade, sustenta que a realidade pode ser conhecida e que não há motivos para escamotear as contradições que nela surgem.”.

Obviamente, na contramão desse acúmulo teórico encontravam-se concepções conservadoras e romantizadas acerca do processo de surgimento e consolidação da sociedade capitalista. No entanto, é a partir do bloco progressista que Marx irá se beneficiar para a construção de sua teoria.

Neste sentido, de acordo com Paulo Netto (1994), podemos perceber que a teoria social marxiana tem como pressuposto a apropriação, por Marx, do acúmulo teórico produzido até aquele momento. E, deste acúmulo, um elemento crucial encontra-se na compreensão de que o progresso técnico permitira uma ruptura histórica na forma de uma separação entre natureza e sociedade. Expliquemos: uma compreensão adequada do social só é possível quando foram alcançadas as condições que permitem entender que ele não pode ser reduzido ao natural. Esse passo só foi possível, segundo Marx (2013), com a consolidação da sociedade capitalista. Para o autor, esse modo de produção lançou as bases para a interpretação dos seres humanos enquanto parte da natureza, no entanto, uma parte qualitativamente distinta do restante da natureza.

A forma assumida pelas relações sociais na sociedade capitalista permite que os seres humanos possam compreendê-las como resultados de suas próprias ações, e não de forças ou desígnios estranhos. Nas palavras de Paulo Netto (1994, p. 17) “[...] é na sociedade burguesa que os homens podem compreender-se como atores e autores da sua própria história.”

É certo que isso não ocorre de maneira simples. Através da alienação e da reificação a realidade social é mistificada. Neste sentido, Paulo Netto (1994, p. 17) nos diz:

⁹ Diversos autores discutem os diferentes períodos de amadurecimento intelectual materializado nas obras do autor, como aqui, não nos cabe essa discussão, sugerimos a dissertação de Amaro Fleck (2011), bem como, outros clássicos como Gianotti (2010), Mandel (1968) e outros que traçam um panorama sobre as determinações de cada etapa do pensamento marxiano até o alcance da elaboração de sua obra magna *O Capital*.

A contradição é real: a sociedade burguesa, ao mesmo tempo que abre a possibilidade para tomar o ser social como tal como ele é (processo que tem regulares próprias), bloqueia esta apreensão. Quer dizer, simultaneamente à chance de uma teoria social verdadeira, que apanhe o caráter e a dinâmica da sociedade, coloca-se o conjunto de mecanismos que a obstaculizam.

Pois bem, Marx, preocupado em entender e explicitar os mecanismos de funcionamento da sociedade burguesa, a partir de uma gama de conhecimentos pré-existentes, elabora uma teoria radicalmente nova que tem como foco a sociedade burguesa e a sua superação. Segundo Fleck (2011, p. 17): “O seu discurso é, portanto, totalmente histórico; serve para descrever e criticar uma forma de organização e produção social, e nada teria a dizer às pessoas que não estão submetidas ao império deste.”

Estudos sobre o tema nos mostram que a teoria marxiana é objeto de um amplo debate, ora pela complexidade de suas elaborações, ora pelos equívocos de interpretação¹⁰.

O estudo da concepção teórico-metodológica de Marx apresenta inúmeras dificuldades - desde as derivadas da sua própria complexidade até as que se devem aos tratamentos equivocados a que a obra marxiana foi submetida. [...] Quando se analisam os equívocos e as adulterações existentes acerca desta concepção. Verifica-se que foram responsáveis por eles tanto os próprios seguidores de Marx, quanto seus adversários e detratores. Uns e outros, por razões diferentes, contribuíram decisivamente para desfigurar o pensamento marxiano. (PAULO NETTO, 2011, p. 12).

Segundo José Paulo Netto (1994), a obra marxiana não emergiu de uma só vez, ao contrário, o autor parte de conhecimentos já existentes para elaborar suas formulações acerca da sociedade burguesa. Ainda que não seja o nosso objetivo principal discutir o desenvolvimento intelectual do autor, José Paulo Netto (1994, p. 23-24), nos traz a seguinte contribuição a esse respeito,

¹⁰ Um caminho para se livrar dessas armadilhas que insistem em aparecer nas diferentes interpretações da obra marxiana, pode ser encontrada José Paulo Netto (1994, p. 22) “A perspectiva revolucionária confere sustentação social ao caráter radicalmente *crítico* da teoria marxiana, um caráter alias imprescindível a qualquer conhecimento que não se contente apenas com a constatação dos fatos - mas que tome os fatos como sinais e índices, avançando deles para os processos nos quais adquirem sentido e significação. O conteúdo crítico da obra de Marx, portanto, é uma síntese de exigências teóricas e práticas, permitindo a produção de um conhecimento vinculado explicitamente à transformação social estrutural.”

[...] desde 1843 (quando elabora a sua primeira crítica a Hegel), o pensamento marxiano se desenrola num percurso que obedece a uma rigorosa lógica, subordinada ao objetivo de compreender a sociedade burguesa. Os passos sucessivos de Marx, nesta via, se distinguem pelo grau de concreticidade que progressivamente alcança e que, em larga medida, são condicionados pela sua experiência como teórico e dirigente revolucionário e pelas lutas da classe operária europeia. Esta evolução tem um ponto de arranque, em 1844/1845, na crítica a que Marx, com Engels, submete a concepção de filosofia vigente (*A Ideologia Alemã*); avança para um patamar original em 1847/1848, quando ele realiza a sua primeira abordagem do conjunto da sociedade burguesa (na *Miséria da Filosofia* e, com Engels, no *Manifesto do Partido Comunista*) e atinge seu pleno desenvolvimento entre 1857/1858, com a descoberta das determinações fundamentais da vida social burguesa (nos famosos *Grundrisse*, manuscritos prévios a *O Capital*).

Neste processo de maturação intelectual para a construção de sua teoria social, Marx resgata daquele bloco cultural que já citamos, essencialmente, a concepção dialética de Hegel, a teoria do valor-trabalho de Smith e Ricardo e algumas ideias de outros autores que ficaram conhecidos como socialistas utópicos. Os últimos denunciavam a miséria humana na sociedade sob o mando do capital e, portanto, a necessidade de superação desta. Como resultado dessas pesquisas Marx (1985, p. 28-29) nos diz:

[...] na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas.[...] O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual.[...] Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em obstáculos a elas. E se abre, assim, uma época de revolução social. [...] Nenhuma formação social desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela contém, e jamais aparecem relações de produção novas e mais altas antes de amadurecerem no seio da própria sociedade antiga as condições materiais para a sua existência. Por isso, a humanidade se propõe sempre apenas os objetivos que pode alcançar, pois, bem vistas as coisas, vemos sempre, que esses objetivos só brotam quando já existem ou, pelo menos, estão em gestação as condições materiais para a sua realização. [...] As relações burguesas de produção são a última forma antagônica do processo social de produção, antagônica, não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que provém das condições sociais de vida dos

indivíduos. As forças produtivas, porém, que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para a solução desse antagonismo. Com esta formação social se encerra, portanto, a pré-história da sociedade humana.

Podemos frisar que Marx entende o surgimento e a consolidação da sociedade capitalista como resultado de um processo de atravessou séculos e que gesta os mecanismos para a sua própria superação, ou seja, como uma totalidade, um sistema dinâmico e complexo de relações articuladas estruturalmente. No entanto, a forma de organização burguesa cria uma “atmosfera” através da alienação e da reificação que dificulta à classe trabalhadora a descoberta desses mecanismos e, portanto, a luta por seus interesses.

As propostas da teoria marxiana começaram a ganhar corpo político primeiramente na Europa Ocidental com o movimento organizado da classe trabalhadora. De acordo com Paulo Netto (1994, p. 35), “[...] as vanguardas proletárias se moveram no interior de um confuso espectro ideológico, onde se mesclavam ideias mutualistas, cooperativistas, anarquistas e terroristas.” Desta mescla de correntes do movimento operário surgiu a Primeira Internacional (primeira forma de organização da classe trabalhadora que reuniu membros de diferentes países, inclusive Karl Marx), no entanto, justamente a tentativa em reunir as diferentes correntes foi o que, segundo Paulo Netto (1994), levou a falência do movimento em 1871.

No final do século XIX o movimento operário passou a se direcionar mais incisivamente a partir da proposta marxiana devido à forte influência do Partido Social-Democrata Alemão. Este direcionamento político culminou na fundação da Segunda Internacional em 1889.

No plano ideológico, a entidade desempenhou um papel que está longe de se exagerar: através de uma poderosa imprensa e um exército de publicistas, promoveu a divulgação massiva de ideias contidas na obra de Marx, colocou-as ao alcance de milhares de trabalhadores - em suma, conectou diretamente sugestões de Marx à prática política de massas operárias. (PAULO NETTO, 1994, p. 36).

A complexidade da obra marxiana e a tentativa, por parte dos principais pensadores da Segunda Internacional, em simplificar a teoria para torná-la acessível à classe trabalhadora de forma mais rápida resultou, segundo José Paulo Netto (1994), em uma difusão reducionista da teoria, com uma forte tendência, advinda do

surgimento da ciência moderna, de encaixá-la como uma receita, onde se se seguisse seus pressupostos fielmente seria possível a interpretação de todos os fenômenos.

O resultado é que, nas interpretações dominantes na Segunda Internacional, o legado de Marx é tomado como uma ciência - o marxismo- que funda uma concepção de mundo. Oferecendo uma filosofia da natureza e da história (o materialismo), esse marxismo, partindo das determinações da 'base econômica', explica as relações sociais em geral. (PAULO NETTO, 1994, p. 40).

Além de reduzir a complexidade da teoria, o determinismo da Segunda Internacional leva a um caminho preocupante porque trata a revolução socialista como uma passagem historicamente dada, ou seja, um processo inevitável desconsiderando assim, a práxis social. No entanto, esta leitura dogmática da obra marxiana não era hegemônica dentro do movimento e resultou em uma importante ruptura que emerge com mais veemência em 1914 devido a o que levará à formação, em 1919, da Terceira Internacional. No entanto, segundo José Paulo Netto, as influências positivistas opção política adotada por vários partidos do movimento em relação a Primeira Guerra Mundial, que acabara por fortalecer os interesses da burguesia.

Após a falência da Segunda Internacional a divisão do movimento se tornou ainda mais evidente, separando até hoje as correntes de interpretação: o marxismo ortodoxo e o heterodoxo¹¹.

Em 1917 com a Revolução Russa evidencia-se a ruptura política e ideológica com a Segunda Internacional, iniciando em 1919 a Terceira internacional, no entanto, segundo Paulo Netto (2011, p. 12),

[...] as influências positivistas, dominantes nas elaborações dos principais pensadores (Plekhanov, Kautsky) da Segunda Internacional, organização socialista fundada em 1889 e de grande importância até 1914. Essas influências não foram superadas - antes se viram agravadas, inclusive com incidências neopositivistas - no desenvolvimento ideológico ulterior da Terceira Internacional (organização comunista que existiu entre 1919 e 1943), culminando na ideologia stalinista.

¹¹ Lukács traz um amplo debate acerca do tema em *História e Consciência de Classe* de 1923 (LUKÁCS, 2003).

Com base nestas análises podemos identificar que em meados do século XX a teoria marxiana encontrava-se sob um impasse. Claro! Uma teoria revolucionária complexa e muitas vezes mal interpretada, provocou, como ainda provoca, diferentes reações por parte de seus leitores, fator que certamente contribuiu para a existência de equívocos e interpretações tortuosas. Tais equívocos, assim como outros de menor relevância, levaram a uma espécie de “cansaço desse pensamento”, segundo Gianotti (2010, p. III). As amplas discussões trazidas pelas diferentes interpretações, por inúmeras vezes problemáticas, o forte combate das ideias socialistas a nível mundial e, principalmente, o início do processo de derrocada da URSS, contribuíram para a baixa do marxismo a nível mundial. No Brasil, é importante ressaltar que durante 21 anos da segunda metade do referido século o país vivia a censura e a repressão da Ditadura Militar instaurada com o Golpe de 64. Mas, venturosamente a teoria marxiana, - ainda que de modo menos fervoroso do que nas décadas anteriores - permaneceu, influenciou e ainda influencia uma geração de pensadores e pesquisadores. Aí, as universidades tiveram um papel relevante.

Feitas as ressalvas, prossigamos! Nos dias atuais, o que nos faz buscar respostas em Marx? A este respeito Lessa (2009, p. 1), nos diz,

[...] qual a contribuição de Marx que o torna atual? Se Lukács estiver correto [...], esta contribuição está em ter descoberto e sistematizado uma nova concepção da essência humana, sob a qual repousa não apenas toda a sua crítica do sistema do capital, como também sua proposta da superação revolucionária da "pré-história" da humanidade.

Pois bem, em *Introdução ao estudo do método em Marx*, José Paulo Netto (2011, p. 21), aponta que a teoria social de Marx não consiste apenas no exame rigoroso que possibilita o detalhamento da existência do objeto, nem se resume à determinação da existência do objeto em um quadro de simples relações de causalidade, afinal, como já colocamos, estes equívocos já fizeram parte da história do marxismo. Na verdade, sublinha o autor, trata-se da,

[...] reprodução ideal do movimento real do objeto pelo sujeito que pesquisa pela teoria, o sujeito reproduz em seu pensamento a estrutura e dinâmica do objeto que pesquisa. E esta reprodução (que constitui propriamente o conhecimento teórico) será tanto mais correta e verdadeira quanto mais fiel o sujeito for ao objeto.

Longe, portanto, de se tratar de uma construção arbitrária que fosse produzida separada do objeto, trata-se da reprodução do objeto no âmbito do pensamento. Marx sublinha ainda, que seu procedimento, embora dialético, se contrapõe ao idealismo hegeliano,

Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento [...] é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, *o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ele interpretado*. (MARX apud PAULO NETTO, 2011, p. 21, grifo do autor).

Fica, portanto, claro que, para Marx, a teoria consiste na interpretação, no plano do ideal, o movimento do real. Ou ainda, segundo Paulo Netto (2011, p. 22; grifos do autor),

Alcançando a essência do objeto, isto é: capturando a sua estrutura e dinâmica, por meio de procedimentos analíticos e operando a sua síntese, o pesquisador *a reproduz no plano do pensamento*; mediante a pesquisa, viabilizada pelo método, o pesquisador reproduz, no plano ideal, a essência do objeto que investigou.

Ora, se consideramos que a teoria possibilita ao sujeito a interpretação ideal da realidade, podemos concluir que a realidade existe independente da interpretação dele sobre a mesma, portanto, o sentido da teoria é possibilitar que, pautando-se pelo próprio objeto, o sujeito interprete a realidade de modo a ir além da mera aparência superficial. Dito de outro modo, a essência da teoria encontra-se na possibilidade que ele oferece ao sujeito de alcançar a essência dos fenômenos observados empiricamente. Afinal, como aponta Gianotti (2010, p. XXII), “[...] se a essência estivesse no rosto do fenômeno, desnecessário seria o esforço da investigação científica, pois de um só golpe teríamos a compreensão da realidade presente.” A esse respeito Lessa (2009, p. 15), traz a seguinte contribuição:

[...] o fenômeno e a essência são dimensões distintas, mas igualmente reais, do ser. [...] Com isso, é bom frisar, não afirmava Marx que as duas esferas sejam idênticas, mas apenas que ambas participam do ser enquanto momentos diferenciados da processualidade a ele imanente. Essa concepção de Marx, de modo imediato, permite a superação do intransponível abismo ontológico

entre as determinações essenciais e as fenomênicas. Enquanto a essência era identificada ao ser (e, quase sempre, a Deus), não poderia caber ao fenômeno nenhum papel ativo no desenvolvimento histórico. [...] Ao conceber a essência como o 'conjunto das relações sociais' e, portanto, enquanto horizonte histórico de possibilidades para o agir humano [...].

Assim sendo, Sant'Ana e Silva (2013, p. 186), recuperando a vinculação entre teoria e prática no marxismo, sublinham que,

A realidade em si, [...] não se revela naturalmente, sensivelmente, imediatamente, pois carece de desconstrução impensável sem a razão crítica que se debruça sobre ela, projetando previamente (teleologicamente) ações possíveis, reais, sobre o mundo material.

Amparados pelas análises de Paulo Netto (2011), ressaltamos que a teoria se configura como conhecimento científico porque possibilita a verificação dos resultados obtidos através da prática social e histórica. Ou seja, através do método podemos obter a apreensão teórica do movimento do real, e este se torna verificável mediante a prática social e histórica, pois, partindo das análises que resultaram em um diagnóstico sobre o modo de ser de determinado objeto cria-se a possibilidade do sujeito fazer projeções que podem ser plenamente verificáveis através da história.

Voltemos à concepção marxiana de teoria: a teoria é a reprodução, no plano do pensamento, do movimento do real. Esta reprodução, porém, não é uma espécie de reflexo mecânico, com o pensamento espelhando a realidade tal como um espelho reflete a imagem que tem diante de si. Se assim fosse, o papel do sujeito que pesquisa, no processo do conhecimento, seria meramente passivo. Para Marx, ao contrário, o papel do sujeito é *essencialmente ativo*: precisamente para apreender não a aparência ou a forma dada ao objeto, mas a sua essência, a sua estrutura e a sua dinâmica (mais exatamente: para apreendê-lo como um *processo*), o sujeito deve ser capaz de mobilizar um máximo de conhecimentos, criticá-los, revisá-los e deve ser dotado de criatividade e imaginação. (PAULO NETTO, 2011, p. 25).

Portanto, segundo esta constatação, podemos perceber que os seres humanos são seres ativos na construção da realidade, embora não sob condições livremente escolhidas por eles mesmos, uma vez que estão inseridos neste processo histórico,

Ora, essa perspectiva impõe outra forma de se relacionar com a realidade, funda uma nova relação entre pensamento e realidade, entre homem e mundo, recoloca em outro patamar o significado da ciência e da produção do conhecimento, da teoria e da história, uma vez que estabelece o ponto de vista ontológico (da vida real de seres reais) como referência à práxis social. (SANT'ANA; SILVA, 2013, p. 187).

Desse modo, caracterizamos o pensamento marxiano como uma leitura necessária, pois o vemos como o caminho para se compreender como de fato se constitui a realidade; e mais, para se entender essa realidade como um produto social da ação humana e, portanto, algo que pode ser transformado pelos seres humanos. Tal teoria permite que nos libertemos de explicações parciais e fragmentárias, centradas apenas em indivíduos ou fatores isolados. Dito de outro modo, a teoria marxiana nos possibilita entender o funcionamento desta sociedade como um todo, pois “[...] quando a própria estrutura sobre a qual a sociedade assenta é irracional e injusta, não cabe o combate às exceções, mas a denúncia da própria regra.” (FLECK, 2011, p. 11). E ela o faz porque, como destaca Paulo Netto, seu sentido essencial está na compreensão crítica da sociedade burguesa, dessa forma, de acordo com Lima (2008, p. 3),

Compreender o método proposto por Marx é compreender por meio de uma forma científica a realidade que está posta bem como o seu comprometimento com a história. Ao perceber que os fatos e a realidade não podem se fundar ao mundo das idéias, mas eram geradas pelo movimento real das coisas, Marx propõe categorias explicativas com um compromisso de revelar a história. Dessa forma, se as categorias são históricas, o método tem que passar pela história também. O fato de não vivermos em uma sociedade transparente e a forma como a realidade se produz na particularidade histórica do modo de produção capitalista ser opaca, porque esconde sua própria forma de se constituir, faz-se necessário um método que elucide os processos sociais que estão velados sob essa forma de produção da sociedade; mesmo que a realidade apareça como real, ela é falsa em sua aparência.

Ou ainda de acordo com Paulo Netto (2011, p. 17, grifo do autor), “De fato, pode-se circunscrever como o *problema central* da pesquisa marxiana a gênese, a consolidação, o desenvolvimento e as condições de crise da sociedade burguesa, fundada no modo de produção capitalista.”.

E se, como apontamos anteriormente, Marx elabora sua teoria a partir de conhecimentos acumulados anteriormente em diferentes campos do saber, o fato é que ele os relaciona de maneira original, fazendo com que adquiram um novo sentido.

Em Marx, a crítica do conhecimento acumulado consiste em trazer ao exame racional, tornando-os conscientes, os *fundamentos*, os seus *condicionamentos* e os seus *limites* - ao mesmo tempo em que se faz a verificação dos conteúdos desse conhecimento a partir dos processos históricos reais. (PAULO NETTO, 2011, p. 18, grifo do autor).

Embora a conformação atual da sociedade capitalista apresente grandes diferenças em relação ao período em que Marx viveu, isto não significa de modo algum que sua obra esteja ultrapassada, mas, após um período de declínio nos anos 1990, observa-se antes um renascimento do interesse pelos estudos da teoria marxiana e de seu legado. A respeito deste fenômeno dizem que,

[...] talvez a mais forte razão do renascimento do interesse por Marx esteja na continuidade da crise. Ao contrário do que prometia, e confirmando previsões de Mészáros, Mandel e muitos outros marxistas, a vitória do neoliberalismo e das alternativas mais conservadoras não apenas não abriu para a humanidade um novo horizonte de prosperidade, mas também, ainda, está aprofundando os elementos estruturais da crise do capital. Isso coloca a humanidade, ainda com mais urgência do que no passado, diante do dilema: capitalismo ou comunismo. A agudização das tensões sociais, o agravamento das lutas de classes (muitas vezes pela sua face mais trágica, de aviltamento das relações sociais por fenômenos como a violência urbana, o crime organizado etc.), a persistência preocupante de um novo desemprego que confirma a previsão de seu caráter estrutural feito por marxistas há décadas, tudo isso abre espaço para um novo e renovado interesse pelo pensamento de Marx. (LESSA; TONET, 2011, p. 7).

Com certeza não temos aqui o intuito de atualizar a teoria de Marx, mas apenas o de examinar alguns importantes aspectos da mesma. Entendemos que o estágio do capitalismo em que Marx desenvolveu suas análises e críticas não é o mesmo em que nos encontramos atualmente, no entanto, sua obra se mantém plenamente atual na medida em que ela não se limitou à abordagem de uma configuração específica do capitalismo, mas pautou-se pela preocupação de

entender sua estrutura fundamental, isto é, seu metabolismo, sua forma de ser e funcionamento.

Como apontam Lessa e Tonet (2011), este direcionamento apresentado por Marx é radicalmente novo, escapando da limitação de outras teorias que examinaram o capital apenas em configurações limitadas, de forma restrita.

Insiste-se na ideia de que o pensamento marxiano é atual porque, ainda que vivamos em estágios diferentes, a base sobre a qual o modelo de produção capitalista se assenta permanece a mesma, salvo pelas transformações históricas para a sua manutenção. Portanto, partindo do pressuposto de que as teorias se constituem em suportes para se aproximar do objeto a ser pesquisado, o que distingue a teoria marxiana de outras é que ela se volta para o movimento do objeto, para seus determinantes e, assim, reproduz idealmente o plano concreto. Assim, cabe ainda reiterar que a existência e o funcionamento da realidade ocorrem de forma independente do conhecimento ou da apreensão que os sujeitos obtêm a seu respeito, ou seja, a realidade tem uma forma de constituir-se que independe da apreensão dos sujeitos sobre ela.

Ora, se as Ciências Sociais se dedicam ao estudo realidade, Roberto Schwarz (1999, p. 86), aponta elementos importantes e indispensáveis que elas, entretanto perderiam, caso passassem a ignorar o sentido das obras marxianas,

Será mesmo o caso de esquecer - ou calar- o nexo entre lógica econômica, alienação, antagonismos de classe e desigualdades internacionais? E será certo que a vida do espírito fica mais relevante sem essas referências?

Frente a isso, no item a seguir discutiremos a essência da crítica marxiana à sociedade capitalista.

2.3 Aproximação ao tema: percorrendo o caminho pela lente d'O *Capital*

Não nos cabe aqui esmiuçar o primeiro volume *d'O Capital*, vamos nos ater a uma exposição breve, com base em outros leitores da obra, ao conteúdo geral desta obra no exercício de tentar fornecer subsídios para uma aproximação à temática do fetichismo.

Não nos cabe aqui esmiuçar o primeiro volume *d'O Capital*, vamos nos ater a uma exposição breve do conteúdo geral desta obra, buscando fornecer subsídios para uma aproximação à temática do fetichismo.

Optamos aqui pelo exercício por vezes exaustivo de apresentar, por outro lado, o conteúdo diretamente ligado ao fetichismo, pois é neste âmbito que o autor sistematiza de forma mais certa e contundente a posição que ocupa a mercadoria na sociedade capitalista. Assim, introduziremos o leitor ao tema com a apresentação dos principais argumentos de Marx, pois, somente depois de fazermos isso é que poderemos apresentar o debate de maneira crítica.

Dito isso, prossigamos! Marx inicia a discussão explicando o motivo pelo qual começa a discussão com a mercadoria,

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. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria. (MARX, 2013, p. 57).

Notoriamente a mercadoria já pode ser observada anteriormente ao desenvolvimento da sociedade capitalista¹², no entanto, o enfoque do autor se dá na maneira como essa categoria se apresenta especificamente nesse modo de produção, bem como, o que ela representa para ele e para toda a sociedade.

A mercadoria é o ponto de partida para a exposição da sociedade capitalista por se tratar de sua 'forma elementar', isto é, por conter *in nuce* todas as determinações do capitalismo. Toda a teoria de *O Capital* vai ser um desdobramento das categorias nela contidas. (FLECK, 2011, p. 25, grifo do autor).

Ora, mas que poder é esse que permite à mercadoria influenciar toda a sociedade? A resposta não é tão simples, mas, começemos pelo fato de que na sociedade capitalista as relações sociais se dão mediatizadas pela troca de mercadorias de modo que elas se tornam mediadoras. Essa qualidade (de mediadora) só passa a integrar a mercadoria, enquanto parte constitutiva de sua essência, quando ela deixa de ocupar um lugar marginal,- tal qual ocupava

¹² Segundo Mandel (1968, p. 35) "A produção de mercadorias surgiu há 10 ou 12.000 anos no Médio Oriente, no quadro de uma primeira divisão do trabalho fundamental, entre artesãos profissionais e camponeses, quer dizer, por efeito da formação das primeiras cidades."

anteriormente ao desenvolvimento capitalista-, e passa a ocupar um lugar central na organização de determinado modo de produção: o capitalista.

Para o autor, a análise crítica da mercadoria possibilita entender, ou torna possível o entendimento da lógica desse sistema, seu mecanismo de funcionamento. Assim, o caminho percorrido por ele se inicia com uma reflexão que há algum tempo pairava sobre o âmbito da economia política, a saber: quais mecanismos possibilitam a troca de equivalentes? A questão notoriamente demandou muito estudo à época, pois tratava-se de entender como dois objetos distintos podiam ser comparados e como se podia medir valores relativos entre ambos. Assim, partindo dos estudos dos economistas da época, Marx concluiu que a troca supunha a existência de um elemento. Este elemento, por sua vez, já era conhecido pelos estudiosos da época como o sendo o trabalho.

O autor parte da constatação de que se toda mercadoria é feita pelo trabalho, o cálculo da troca de equivalentes pode ser mensurado pelo tempo desta atividade gasto na produção do produto.

O único elemento possível para realizar esta redução já é bem conhecido pelos economistas políticos, é o trabalho. Toda mercadoria é feita pelo trabalho, e este pode ser mensurado pelo tempo. O que se troca, portanto, é o tempo de trabalho que se gastou para a fabricação dos produtos intercambiados, por exemplo, duas horas de trabalho do alfaiate, materializados num casaco, são trocáveis por duas horas de trabalho de marceneiro, objetificados numa mesa. (FLECK, 2011, p. 26).

Portanto, o que se troca, é na verdade, o dispêndio de tempo de trabalho gasto na fabricação das mercadorias. Esta constatação veio de Smith e Ricardo, dois economistas que buscaram esclarecer o questionamento que a economia política trazia à época. Mas, ao penetrar o invólucro que paira sobre a sociedade capitalista, Marx tensiona a constatação destes autores ao entender que, assim como as mercadorias, os trabalhos não são iguais entre si.

Marx considera que, para resolver à questão da troca de equivalentes a constatação que fizeram os economistas, de que basta reduzir os produtos à qualidade que possuem em comum, não basta. Como os trabalhos também são diferentes entre si, logo eles também precisam ser igualados à qualidade que possuem em comum, de modo que, referindo-se ao processo de troca de mercadorias, ele diz que: “A força e trabalho conjunta da sociedade, que se

apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como única forma de trabalho humana, embora consista em inumeráveis forças de trabalho individuais." (MARX, 2013, p. 117). Ou ainda

Alfaiataria e tecelagem, embora atividades produtivas qualitativamente distintas, são ambas dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos mãos etc. humanos e, nesse sentido, ambas são trabalho humano. (MARX, 2013, p. 121).

Dessa forma, Marx constata que o que possibilita igualar os diferentes trabalhos é reduzi-los ao puro gasto fisiológico de energia. Através desta redução eles se tornam aquilo que ele chama de trabalho abstrato¹³ e que, na sociedade sob o mando do capital, se torna produtor do valor e, quando mensurado, torna as mercadorias passíveis de troca.

O valor é medido pelo tempo gasto na produção das mercadorias. É claro que não o tempo gasto por trabalhadores individuais, mas sim, uma média estimada do tempo gasto socialmente, ou seja, dadas as condições dos meios de produção de uma sociedade, há uma estimativa do tempo que se gasta para produzir determinada mercadoria. Portanto, o tempo de trabalho socialmente necessário à produção de uma mercadoria específica é o que vai determinar a grandeza do valor.

As diferentes proporções em que os diferentes tipos de trabalho são reduzidos ao trabalho simples como sua unidade de medida são determinadas por meio de um processo social que ocorre pelas cotas dos produtores e lhes parecem, assim, ter sido legadas pela tradição. (MARX, 2013, p. 122).

Assim, podemos concluir que Marx considera um absurdo incongruente, interprete-se com todo o peso que essas palavras denotam, a troca de mercadorias. Esse descabimento só é possível de se realizar à medida que se constrói uma realidade por trás dos indivíduos, que não é controlada por eles, ao contrário, os "domina através de um processo fetichista, como veremos detalhadamente mais à frente.

Como já dissemos, Marx abre o primeiro volume *d'O Capital* com uma análise da mercadoria enquanto caminho para se entender a estrutura da sociedade

¹³ Nos capítulos que se sucederão examinaremos essa categoria com mais afinco, no entanto, por ora nos cabe salientar que, igualar diferentes trabalhos apenas pelo que eles têm em comum que é o gasto fisiológico é no mínimo, uma abstração, portanto, trabalho abstrato.

capitalista. Obviamente não estamos dizendo que a mercadoria passa a existir¹⁴ somente nesse modo de produção/organização social, mas sim, que é nesta sociedade que ela ocupa um papel central diferente de todos que já ocupou em outras sociedades. Por isso, para aqueles que pretendem pesquisar o funcionamento da sociedade capitalista, seu estudo é imprescindível.

Por ora, já podemos perceber que o esforço feito por Marx estava voltado para a compreensão da mercadoria no interior do modo de produção capitalista, ou seja, enquanto um elemento. Começar pela mercadoria é sintomático, o *start* do autor é com um objeto que todas as pessoas sem distinção alguma têm contato diariamente, seja comprando, vendendo, desejando ou mesmo ainda. David Harvey (2010, p. 26),

Marx escolheu o denominador comum, algo familiar e comum a todos nós, sem distinção de classe, raça, gênero, religião, nacionalidade, preferencia sexual ou o que for. Tomamos conhecimento das mercadorias de maneira cotidiana e, além disso, elas são essenciais a nossa existência: temos de compra-las para viver.

A mercadoria através de suas propriedades satisfaz as necessidades humanas sejam elas de qualquer natureza, ou seja, se ocorre a troca é porque o comprador deseja a mercadoria e esse desejo existe por conta da capacidade da mercadoria em satisfazê-lo. Ela é algo externo à nos, no entanto, do qual tomamos posse.

Assim, a capacidade de satisfazer os desejos ou as necessidades é o que torna o produto útil, ou o que se convencionou chamar de valor de uso, Marx (2013) neste momento, não está preocupado em entender ou revelar a natureza dessas necessidades, mas sim, que a compra de mercadorias se torna o ato fundador de determinada forma de sociabilidade: a capitalista.

O valor de uso é um aspecto da mercadoria, mas, não é exclusivo desta, pois, sua utilidade não está diretamente relacionada com a quantidade de trabalho empregado à sua produção. A propriedade exclusiva que a mercadoria possui, e que a diferencia dos demais produtos, é o valor, “[...] uma propriedade supracensível

¹⁴ “A produção mercantil, surgindo já sob o escravismo e desenvolvendo-se no feudalismo, especialmente a partir do século XIII, supõe como vimos, a divisão social do trabalho e a propriedade privada dos meios de produção. Sob o escravismo, ela resultava principalmente da atividade dos artesãos (que desfrutavam da condição de trabalhadores livres), embora parte do excedente produzido pelos escravos pudesse ser trocada pelos seus proprietários. Sob o feudalismo, no decorrer do século XIII, o contingente dos artesãos aumenta [...] e às suas mercadorias se soma o excedente produzido por camponeses e destinado à troca.” (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 81).

que torna possível comensurar as mercadorias entre si.” (FLECK, 2011, p. 29). Ora, se o valor é enigmático ou suprassensível, nas palavras do autor, é necessário que ele se manifeste em outro aspecto da mercadoria: o valor de troca. Portanto, a mercadoria é a unidade dessas duas propriedades valor de uso e valor.

O valor de uso não é um aspecto advindo exclusivamente da atividade humana (trabalho), no entanto, pode ser uma propriedade advinda do mesmo quando possibilita a transformação da matéria natural em alguma coisa útil. Já o valor é uma propriedade criada pelo trabalho, não por qualquer trabalho, mas, por aquele que foi reduzido ao mero dispêndio humano de energia, por isso, Marx conceitua o trabalho criador de valor como sendo trabalho humano abstrato.

Um produto enquanto valor de uso advindo do trabalho concreto, tem a finalidade de satisfazer as necessidades. A mercadoria apresenta uma dualidade ela é ao mesmo tempo valor de uso e valor, assim, a riqueza por ela gerada também é dual, se por um lado ela é riqueza material enquanto que por suas propriedades satisfaz as necessidades é ao mesmo tempo riqueza abstrata, pois, representa determinada quantidade de valor.

É necessário entender a dualidade apresentada na mercadoria, pois, ela representa uma contradição que a torna impossível de ser entendida fora de sua dinâmica, ou seja, a mercadoria deve ser analisada em seu movimento.

Já dissemos que o valor de troca é a forma de o valor manifestar-se, assim, entendemos que o valor aparece apenas quando as mercadorias passam a ser trocadas¹⁵. Dessa afirmação podemos fazer mais uma constatação: a de que o valor é uma propriedade social. A explicação para isto reside no fato de que o valor é atribuído às mercadorias através do trabalho e só se manifesta no ato da troca, assim, considerando que ambas as atividades só acontecem mediadas por agentes, ou seja, por proprietários de mercadorias que se encontram para tal finalidade, o valor é uma propriedade social.

O quiproquó ocorre, quando nos damos conta de que a medida de valor se dá através de um processo que não compreendemos e que não depende de uma escolha consciente dos indivíduos, portanto, o modo como esses valores nos são

¹⁵ Se o produto fruto do trabalho não é trocado e nem produzido para essa finalidade ele não se configura como uma mercadoria, e, se não é mercadoria, não possui valor, assim concluímos que o valor é uma característica que só se manifesta na troca, no intercâmbio.

impostos e se apresentam a nós deve ser analisado, esse é nosso objetivo a todo o momento, por isso nos preocupamos com esta introdução.

Nos primórdios do capitalismo, a troca se dava de maneira casual, havia uma finalidade para os produtos do trabalho, estes poderiam ser trocados por outros e a troca acontecia acidentalmente, ou seja, somente quando havia excedentes, ou pela habilidade adquirida através da educação e da experiência em produzir determinado produto e não outro que se precisava com determinada urgência. Portanto, o valor das mercadorias podia ser obtido diretamente através da simples comparação entre elas, em outras palavras, certa quantia de uma coisa se equiparava com uma quantia de outra coisa. Citando Marx (2013, p.136),

A forma de valor simples de uma mercadoria está contida em sua relação de valor com uma mercadoria de outro tipo ou na relação de troca com esta última. O valor da mercadoria *A* é expresso qualitativamente por meio da permutabilidade direta da mercadoria *B* com a mercadoria *A*. Ele é expresso quantitativamente por meio da permutabilidade de uma determinada quantidade da mercadoria *B* por uma dada quantidade da mercadoria *A*. Em outras palavras, o valor de uma mercadoria é expresso de modo independente por sua representação como 'valor de troca'.

Com o desenvolvimento deste sistema os produtos do trabalho humano passam a ser produzidos exclusivamente para a troca, só serão vendidos/trocados por dinheiro, fazendo com que surja uma mercadoria equivalente geral, responsável por representar todas as outras mercadorias, dessa forma, uma determinada mercadoria acaba por se tornar a medida de valor de várias outras mercadorias, segundo Paulo Netto e Braz (2008, p. 89, grifo do autor),

O surgimento do *equivalente universal* permitiu que a circulação de mercadorias avançasse ainda mais [...]. Foram os metais preciosos (ouro, prata), convertidos em *dinheiro*, que se mostraram adequados a essa função. *O dinheiro, pois, é a mercadoria especial na qual todas as outras expressam o seu valor.*

Ou ainda,

Uma mercadoria só ganha expressão universal de valor porque, ao mesmo tempo, todas as outras expressam seu valor no mesmo equivalente, e cada tipo de mercadoria que surge tem de fazer o mesmo. Com isso, revela-se que a objetividade do valor das mercadorias, por ser a mera 'existência social' dessas coisas,

também só pode ser expressa por sua relação social universal [*allseitige*], e sua forma de valor tem de ser, por isso, uma forma socialmente válida. (MARX, 2013, p. 142).

Posteriormente, Marx (2013, p. 144), acrescenta,

Por outro lado, uma mercadoria encontra-se na forma de equivalente universal [...] apenas porque, e na medida em que, ela é excluída por todas as demais mercadorias na qualidade de equivalente. E é somente no momento em que essa exclusão se limita definitivamente a um tipo específico de mercadoria que a forma de valor relativa unitária do mundo das mercadorias ganha solidez objetiva e validade social universal.

De acordo com explicação acima, podemos observar o surgimento de um novo fenômeno. Ora, com desenvolvimento do mercado e as mercadorias convertidas em dinheiro observamos o valor enquanto reflexo dessa relação e, portanto, um processo social, mas, essa relação não aparece à priori, ao contrário, o valor aparece enquanto um atributo da mercadoria, e, portanto natural à ela. Não se trata de uma questão de consciência em interpretar um processo social como natural, pois, é justamente o desenvolvimento do mercado que traz a necessidade de naturalizar esse processo para que esta sociedade continue a existir.

Interessa-nos saber que o surgimento de um equivalente universal, ou atualmente, o dinheiro, torna possível o entesouramento. Ou seja, agora não é mais necessário que um produto se troque pelo outro simultaneamente, o produto pode ser trocado pelo equivalente. Dessa forma, temos a passagem da circulação simples para a circulação capitalista, quando a primeira, se torna insuficiente para possibilitar o máximo aproveitamento dos lucros.

Com o surgimento da circulação capitalista, o sentido da troca se metamorfoseia o que antes tinha a finalidade da satisfação das necessidades humanas, agora tem na troca, ou melhor, no ato da troca, sua própria finalidade, pois, o que passa a importar, a vigorar é o lucro. Essa passagem da circulação simples para a circulação capitalista ocorre por nada mais nada menos, do que da impossibilidade da satisfação de plena valorização do capital no primeiro estágio da circulação. Ou seja, o capital não pode alcançar o ápice de sua valoração na circulação simples, porque a finalidade da troca neste primeiro momento é a satisfação das necessidades, portanto, é insuficiência desta às necessidades do capital que nasce a necessidade do desenvolvimento do que se segue.

Assim, podemos concluir que a circulação simples trata, portanto, de um tipo específico de troca de produtos entre os próprios produtores onde não se é retirado o lucro, melhor dizendo, na qual ainda não se pode observar a presença de um capitalista.

Desse modo, observamos que o surgimento da circulação capitalista pressupõe um salto qualitativo na finalidade da troca, se metamorfoseando na valorização do valor. Ora, o que permite essa metamorfose é justamente a aparição de um processo abstrato nas relações de troca, um processo inconsciente realizado pelos indivíduos. Segundo Marx, esse processo ocorre porque os indivíduos passam a trocar seus produtos enquanto portadores de valor acreditando que eles carregam o trabalho despendido em sua fabricação, a este fenômeno Marx chamará de “fetichismo da mercadoria”, onde os produtos do trabalho dominarão os produtores. Essa inversão, posteriormente fará com que as relações sociais se reifiquem, ou seja, tornem-se coisas, enquanto, no movimento contrario, as coisas tornam-se sujeitos.

Retomando, se já dissemos que a circulação capitalista possibilita uma mudança qualitativa e radicalmente nova na finalidade da troca, portanto, o principal objetivo agora se configura na própria troca, ou seja, no lucro que se consegue obter através dela, na busca incessante por um processo de valorização.

A relação que antes se observava pode ser expressa pelos termos M-D-M (lê-se, Mercadoria - Dinheiro - Mercadoria),

O produtor, portanto, não tinha posse do dinheiro o seu objetivo central: o dinheiro lhe servia exclusivamente como *meio de troca* - o dinheiro funciona aqui como simples intermediação entre mercadorias diferentes. E, na escala de um mercado local, a circulação das mercadorias era restrita: ela passava quase diretamente das mãos do produtor às do consumidor. (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 82).

Com o crescimento da produção de mercadorias há uma expansão do emprego e do dinheiro, principais fatores que contribuíram para a passagem da circulação simples, para a capitalista. Esta nova forma de circulação possibilita o entesouramento, ou seja, a venda de determinada mercadoria possibilita a retirada de determinada parte do dinheiro de circulação para que ele retorne novamente em outro momento. A mudança que se observa pode ser expressa como D-M-D, ou

seja, comprar mercadorias para em outro momento vendê-las, na circulação capitalista o proprietário do dinheiro compra mercadorias para vendê-las por mais dinheiro, portanto, D-M-D', ou seja, dinheiro acrescido, o que Marx chamou que mais-valia.

Esse movimento do dinheiro que se valoriza é o que chamamos de capital: um valor que se valoriza, portanto, o capital pode ser entendido enquanto um processo de valoração do valor, no qual o valor aumenta a si mesmo. Segundo Fleck (2011, p. 38),

E a circulação capitalista é esta circulação na qual o valor em sua forma capital se transforma continuamente de dinheiro em mercadoria e de mercadoria em dinheiro com o único objetivo de, ao final de cada rodada da circulação, autovalorizar-se, aumentar sua grandeza.

Bom, dito isto, nos resta explicar o que permite ao valor se multiplicar, ou melhor, se valorizar. Pois bem, acima já identificamos que a cada circulação o valor se valoriza, ou seja, produz um excedente e este por sua vez é conhecido como mais-valia. Uma leitura atenta nos permite identificar que a mais-valia ou a valoração do valor, deve ocorrer dentro da esfera de produção, isto porque, o dono das mercadorias não pode valorizar o valor de forma autônoma, muito embora, a valorização também não pode acontecer na esfera da circulação a não ser como excedente -, comprar uma mercadoria por determinado valor e vendê-la novamente por um preço mais alto¹⁶. Ora, então o que possibilita a valoração do valor é a compra de uma mercadoria determinada, específica, cuja natureza tenha a capacidade de ser fonte de valor, e esta mercadoria é a força de trabalho.

A força de trabalho enquanto mercadoria só é pensada nas sociedades onde regem o modo de produção capitalista, pois, a sua existência enquanto tal depende de duas condições essenciais, primeiro o trabalhador precisar ser dono dela¹⁷; em segundo lugar é necessário que ele não possa vender os produtos de seu trabalho, ou seja, não possuir outras mercadorias para vender e muito menos ter as condições para realizar seu trabalho. Pois bem, se o trabalhador é dono de sua força

¹⁶ Esta forma apresentada se configura como uma forma de valoração, no entanto, para que ela continue será necessário novamente comprar mercadorias e vendê-las por um preço maior do que se comprou, é uma prática comum que se desenvolveu no início da consolidação do capitalismo, no entanto, é necessário encontrar uma forma geral, que se generalize.

¹⁷ Isto implica indivíduos "livres" e não servos ou escravos, ou seja, é preciso que o próprio trabalhador venda a sua força de trabalho e não que uma segunda pessoa a venda.

de trabalho e a vende no mercado no polo oposto temos o capitalista, o dono dos meios de produção e comprador da força de trabalho, portanto, a diferença que resulta entre o preço pago pelo capitalista referente a força de trabalho e o valor que a mesma produz se configura na mais-valia.

Acontece que, a forma de relação social descrita acima, específica da sociedade capitalista vai moldar as relações sociais entre os indivíduos de acordo com os seus interesses, e isso, ocasionará uma série de problemas que irão perpassar desde a forma de relação social estabelecida entre os indivíduos até mistificar por completo a realidade, ou seja, os sujeitos não enxergarão essa realidade tal qual ela se configura, ai chegamos no ponto fundamental da crítica marxiana que é a inversão entre sujeito e objeto resultante desse processo e que faz com que os indivíduos não se reconheçam mais enquanto produtores e nem como sujeitos sociais. Portanto, é o que veremos a seguir.

2.4 Categoria trabalho: alguns apontamentos para se entender a estrutura do modo de produção capitalista

No capítulo anterior tecemos, ainda que de forma introdutória, algumas considerações acerca da categoria trabalho, na interpretação do legado marxista, com o intuito de embasar a discussão que faríamos no item subsequente. Neste capítulo, o que propomos, é trazer mais alguns elementos desta categoria para que possamos trazer a discussão acerca do fetichismo, e, ainda, alertamos que aqui nos cabe apresentar com mais afinco a categoria trabalho enquanto categoria de mediação entre os seres humanos e a natureza, portanto, em seu sentido ontológico. Esta análise da categoria nos trará elementos para subsidiar as discussões que se seguirão acerca desta categoria, principalmente sob sua forma fetichizada, alienada e alienante, subsumida aos interesses do capital. Somente a partir daí poderemos discutir com relevância e fidelidade a discussão desafiadora que propusemos.

Nas obras de Marx, o único pressuposto que encontramos e que pode ser historicamente observado é o de que a existência dos seres humanos depende da constante transformação da natureza.

Pois bem, como colocamos anteriormente, o trabalho¹⁸ é a atividade que propiciou o surgimento de um novo ser, o ser social; historicamente desenvolvido e distinto das leis naturais. Portanto, o trabalho é uma determinação deste ser complexo. Neste sentido, Lukács (2003, p. 285, grifo do autor), resgatando os estudos de Marx sobre o tema nos diz,

No momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surgem, tanto no próprio ser humano como em todos os seus objetos, relações, vínculos etc. como dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base. Como sempre ocorre em Marx, também nesse caso o trabalho é a categoria central, na qual todas as outras determinações já se apresentam *in nuce*.

Sabe-se que o trabalho é a atividade executada pelos seres humanos com a finalidade consciente de transformação da natureza e que a execução desta atividade tem como intuito satisfazer suas necessidades básicas ou mesmo supérfluas. Nesse sentido, podemos entender que o trabalho produz riqueza ao produzir o necessário à satisfação das necessidades de qualquer natureza, isso vale para qualquer modo de produção¹⁹.

Uma sociedade não vive sem o trabalho. Na verdade, pode-se dizer que o homem evoluiu de sua condição atual devido ao trabalho. Engels, em *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, afirma que o homem modifica sua relação com a natureza devido ao trabalho; se na sua condição ao animal ele tinha de submeter-se as leis da natureza, através do trabalho ele busca dominá-la, transformando-a em seu proveito. Passa de ser dominado a ser dominante devido ao crescimento do trabalho. (PRIEB; CARCANHOLO, 2011, p. 147, grifo do autor).

Para Marx, o trabalho ocupa um papel central na vida humana, dele participam os seres humanos e a natureza, sendo que, neste processo de

¹⁸ A cerca da etimologia da palavra Prieb e Carcanholo (2011, p. 147), nos trazem o seguinte: “O que é trabalho? A origem da palavra ‘trabalho’ tem sido comumente atribuída ao latim *tripalium*, instrumento de tortura utilizado para empalar prisioneiros de guerra e escravos fugitivos. Assim, em sua própria terminologia, o trabalho carrega uma carga de esforço e desprazer, o que é extremamente compreensível em sociedades de predomínio do trabalho forçado, cujas atividades produtivas eram desprezadas e executadas tão somente por escravos, como na Grécia e Roma antigas, cabendo aos homens livres a execução de atividades intelectuais, ligadas às ciências e às artes.”

¹⁹ Em relação a produção nas distintas formas de organização social o que altera é a forma de produzir, a tecnologia empregada e a relação estabelecida entre o produtor e quem se apropria do produzido.

transformação da natureza, transformam-se também, os seres humanos. Ainda para o autor, esse intercâmbio com a natureza estabeleceu uma relação onde o trabalho criou os seres humanos e os mesmos criaram o trabalho. Portanto, o desenvolvimento do corpo, das capacidades biológicas e até mesmo o surgimento e o avanço do sistema de comunicação está atrelado a origem e ao desenvolvimento do trabalho.

A primeira condição de toda a historia humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos. A primeira situação a constatar é, portanto, a constituição corporal desses indivíduos e as relações que ela gera entre eles e o restante da natureza [...]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 10-11).

Percebe-se então que o trabalho se constitui como uma atividade essencial e exclusivamente humana porque acontece de forma consciente e orientada a um fim, portanto se distinguindo de instintos ou impulsos biológicos.

Em outras palavras, é necessário ao trabalhador elaborar, no plano ideal, o que pretende realizar, essa elaboração que chamamos de ato consciente é o que difere do ato instintivo realizado pelos animais.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência e esse passo a frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência os homens produzem indiretamente sua própria vida material. (MARX; ENGELS, 2007, p. 10-11).

Neste sentido, podemos apontar que, segundo Marx, para garantir sua existência, o ser humano através do trabalho, transforma a natureza em coisas úteis, ou nas palavras do autor, “[...] põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida.” (MARX, 2013, p. 32). Esse processo de transformação da natureza onde a modificando ele modifica a si próprio, possibilita o desenvolvimento de potencialidades. “A origem do trabalho encontra-se na necessidade de a humanidade satisfazer suas necessidades básicas, evoluindo para outros tipos de necessidades, mesmo supérfluas.” (PRIED; CARCANHOLO, 2011, p. 147).

Ainda a respeito disso, observamos que o trabalho realizado pelos seres humanos se diferencia de outras atividades realizadas no mundo animal, isto porque, ele pressupõe uma finalidade previamente orientada. Ou seja, o trabalho não apenas transforma a matéria natural de forma instintiva, ele a transforma da maneira que previamente fora idealizada.

O processo de trabalho [...] é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais. (MARX, 2013, p. 40).

Ou ainda, de acordo com Lessa e Tonet (2011, p. 19),

O resultado do processo de objetivação é, sempre, alguma transformação da realidade. Toda objetivação produz uma nova situação, pois tanto a realidade já não é mais a mesma (em algumas coisas ela foi mudada) quanto também o indivíduo já não é mais o mesmo, uma vez que ele aprendeu algo com aquela ação.

Para Marx, o trabalho não se configura como uma atividade instintiva tal como ocorre no mundo animal, ao contrário, ele o pressupõe enquanto uma atividade exclusivamente humana. Isto se deve ao fato de que os seres humanos possuem a capacidade de projetar previamente no plano das ideias, aquilo que pretendem realizar, ou seja, o resultado do processo de trabalho já existe previamente na imaginação do trabalhador. De acordo com o autor, a atividade orientada por uma finalidade é apenas uma parte desse processo, em sua forma mais simples, o trabalho se constitui por pelo menos outros dois elementos: os objetos de trabalho e seus meios.

A terra (que, do ponto de vista econômico, também inclui a água), que é para o homem uma fonte originária de provisões, de meios de subsistência prontos, preexiste, independentemente de sua interferência, como objeto universal do trabalho humano. Todas as coisas que o trabalho apenas separa de sua conexão imediata com a totalidade da terra são, por natureza, objetos do trabalho preexistentes. [...] Quando ao contrario, o próprio objeto de trabalho já é, por assim dizer, filtrado por um trabalho anterior, então o chamamos de matéria-prima [...]. Toda matéria-prima é objeto do trabalho, mas nem todo objeto do trabalho é matéria-prima. O objeto

do trabalho só é matéria prima quando já sofreu alguma modificação mediada pelo trabalho.

O meio de trabalho é uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador interpõe entre si e o objeto de trabalho que lhe serve de guia de sua atividade sobre esse objeto. (MARX, 2013, p. 256).

Marx ao elaborar sua crítica mais radical à sociedade capitalista parte de uma análise rigorosa da categoria trabalho. Isto ocorre porque, para o autor, os seres humanos só podem garantir sua reprodução caso transformem constantemente a natureza e, como já dissemos esse é o único pressuposto de Marx.

Esta transformação ocorre mediada pelo trabalho enquanto um ato teleológico, ou seja, a transformação da natureza é previamente idealizada na subjetividade com uma finalidade, e esta última norteará as ações que se seguirão. No entanto, dentro da sociedade capitalista o trabalho assume uma forma avessa a sua finalidade, portanto, cabe-nos apresentar essa discussão.

Pois bem, desde o surgimento das primeiras comunidades humanas, segundo Paulo Netto e Braz (2008), pôde-se observar uma ineliminável dependência dos seres em relação à natureza, haja vista que para sanar suas necessidades os recursos naturais devem ser transformados. A realização de uma atividade determinada possibilita aos seres humanos transformarem a natureza de modo a produzirem diversas coisas que atendam às suas necessidades.

Assim sendo, através da atividade denominada trabalho os seres humanos construíram e constroem as bases materiais das sociedades, bem como se autoconstroem, pois, durante a realização do processo adquirem novos conhecimentos e habilidades.

Engels (2004, p. 13), considera que o trabalho “é a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem.”

A cada necessidade que surgia, mediante um longuíssimo processo temporal, essa atividade foi se estruturando e se desenvolvendo. Do mesmo modo, o domínio e a transformação da natureza foram se acumulando, ou seja, o relacionamento com o mundo e com a própria natureza foi se alterando. Nesse processo, os seres humanos acumularam novos conhecimentos e técnicas, bem como foram descobrindo novas qualidades nos objetos criados, qualidades estas que até o momento, eram desconhecidas. Expliquemos: a partir de suas análises afirmam Lessa e Tonet (2011), retomando o pensamento Marxiano, que os seres humanos

devem transformar a natureza para que possam continuar sua existência. No entanto, de acordo com esses autores, essa relação de dependência entre os seres humanos e a natureza não implica que os primeiros estejam submetidos às mesmas leis que a segunda, diferença essa que se fundamenta no trabalho.

Com base nisso, entendemos que o trabalho é a atividade humana que possibilita a construção material da sociedade, e, por conseguinte a construção dos seres humanos, para Lukács (2012, p. 286),

O trabalho dá lugar a uma dupla transformação. Por um lado, o próprio ser humano que trabalha é transformado por seu trabalho, ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve as potências que nela se encontram latentes' e sujeitas as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho, em matérias-primas etc. O homem que trabalha 'usa as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para submeter outras coisas a seu poder, atuando sobre ela de acordo com seu propósito'. Os objetos naturais, todavia, continuam a ser em si o que eram por natureza, na medida em que suas propriedades, relações, vínculos etc. existem objetiva e independentemente da consciência do homem; e tão somente através de um conhecimento correto, através de um conhecimento correto, através do trabalho, é que podem ser postos em movimento, podem ser convertidos em coisas úteis. Essa conversão em coisas úteis, porém é um processo teleológico.

Ou ainda, "A partir do trabalho, o ser humano se faz diferente da natureza, se faz um autêntico ser social, com leis de desenvolvimento histórico completamente distintas das leis que regem os processos naturais." (LESSA; TONET, 2011, p. 18).

Posto isso, identificamos que o trabalho, para Marx, segundo Lessa e Tonet (2011), é uma atividade que se distingue de todas as outras realizadas pelos demais seres vivos. Os insetos e os animais executam suas atividades movidos por determinações genéticas, que conseqüentemente, não implicam em seus respectivos desenvolvimentos. Isso porque, o que as atividades que eles realizam será sempre da mesma forma enquanto existirem. Já os seres humanos se inserem num processo bastante distinto, pois as ações e os resultados são pensados previamente. Por isso podemos dizer que a capacidade de idear antes de objetivar é a principal diferença entre os seres humanos e os outros animais.

A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é constituído não

pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo existia 'já na representação do trabalhador, isto é, de modo ideal. (LUKÁCS, 1978, p. 5).

A satisfação das necessidades, materiais ou não, desde os primórdios, se deu através dessa interação com a natureza, segundo Marx (2013, p. 255): “O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação media, regula e controla seu metabolismo com a natureza.”

Por isso, partindo de uma perspectiva ontológica do trabalho diz-se que ao longo dos milhares de anos ele foi a atividade que proporcionou, através de um salto qualitativo, o surgimento de um novo ser²⁰. Esse surgimento é o do ser social, o ser humano que vive em sociedade. Ora, se colocamos que o trabalho é a atividade que propicia o desenvolvimento dos seres que a realizam, podemos, portanto, concluir que o mesmo é a atividade fundante do ser social.

Foi mediante o trabalho que os membros dessa espécie se tornaram seres que, a partir, de uma base natural (seu corpo, suas pulsões, seu metabolismo etc.), desenvolveram características e traços que os distinguem da natureza. Trata-se do processo no qual, mediante o trabalho, os homens produziram a si mesmos (isto é, seu *autoproduziram* como resultado de sua própria atividade), tornando-se - para além de seres naturais - seres sociais. (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p.37, grifo do autor).

Reforçando essa constatação, Engels (2013, p. 25), nos coloca,

Mas nem um só ato planejado de nenhum animal pôde imprimir na natureza o selo de sua vontade. Só o homem pôde fazê-lo.

Resumindo: só o que podem fazer os animais é utilizar a natureza e modificá-la pelo mero fato de sua presença nela. O homem, ao contrário, modifica a natureza e a obriga a servir-lhe, domina-a. E aí,

²⁰ “Trata-se, mesmo, de um outro *salto* - o surgimento da espécie humana não configura uma necessidade da evolução biológica nem o desdobramento de uma programação genética: foi uma autêntica ruptura nos mecanismos e regularidades naturais, uma passagem casual como a da natureza inorgânica à orgânica e foi precedida, certamente, de modificações ocorrentes numa escala temporal de largo curso. A espécie humana desenvolve-se como um **novo tipo de ser**, até então inexistente, e cujas peculiaridades não se devem à herança biológica nem a condições geneticamente predeterminadas: um modo de ser radicalmente inédito, o **ser social**, dotado de uma complexidade de novo tipo e exponencialmente maior que a verificável natureza (inorgânica e orgânica).” (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 36; grifo do autor).

está, em ultima análise, a diferença essencial entre o homem e os demais animais, diferença que, mais uma vez, resulta do trabalho.

O ser social se desenvolve através de um processo de humanização, isso quer dizer que quanto mais os indivíduos se humanizam através do trabalho, mais vão se distanciando de suas características naturais, em outras palavras, menos essas características se fazem determinantes em suas ações da vida cotidiana. Claro, o que não quer dizer que em determinado momento do processo elas deixarão de existir, mais sim, que quanto maior for esse distanciamento, menos elas ocuparão um papel de relevância na vida dos indivíduos, por conseguinte, mais próximo de sua natureza humana eles estarão.

Lessa (1996, p. 3), partindo das análises da ontologia lukacsiana, considera que o trabalho é impensável sem ser mediado pelas relações sociais e pela linguagem. Portanto, o surgimento do ser social, segundo o autor, “[...] aparece como um complexo constituído, pelo menos, por três categorias primordiais: a sociabilidade, a linguagem e o trabalho.”

Para o desenvolvimento dessa análise, partimos do pressuposto de que a necessidade foi a força motriz do início do processo de humanização dos indivíduos. Expliquemos: a necessidade de satisfação das carências essenciais à existência foi o ponto de partida que impulsionou os seres humanos à criação de ferramentas e estratégias para o auxílio no controle da natureza²¹. Ou seja, através de capacidades físicas e mentais, os indivíduos desenvolveram formas de controle da natureza culminando, claro que de forma lenta e gradual, no surgimento de um ser diferente de todos os outros.

Os seres que se desenvolveram a partir do trabalho, se configuram como seres que dão respostas. O trabalho, como já mencionamos, surge para solucionar ou responder a determinada necessidade que o provoca, portanto, os seres sociais

²¹ “Contudo, não nos deixemos dominar pelo entusiasmo em face de nossas vitórias sobre a natureza. Após cada uma dessas vitórias a natureza adota a sua vingança. É verdade que as primeiras consequências dessas vitórias são as previstas por nós, mas em segundo e em terceiro lugar aparecem as consequências muito diversas, totalmente imprevistas e que, com frequência, anulam as primeiras.[...] Assim, a cada passo, os fatos recordam que nosso domínio sobre a natureza não se parece em nada com o domínio de um conquistador sobre o povo conquistado, que não é o domínio de alguém situado fora da natureza, mas que nós, por nossa carne, nosso sangue e nosso cérebro, pertencemos à natureza, encontramos-nos em seu seio, e todo o nosso domínio sobre ela consiste em que, diferentemente dos demais seres, somos capazes de conhecer suas leis e aplica-las de maneira adequada.” (ENGELS, 2004, p. 25-26).

se tornam seres que dão respostas a seus carecimentos e estes, são por eles mesmos sanados.

Essa capacidade consciente de identificar não só as necessidades, mas também as alternativas é o fio condutor, o guia da realização do trabalho, assim, segundo Marx (2013, p. 150), o trabalho se constitui como um ato teleologicamente guiado. À exemplo, recorreremos ao célebre trecho que se segue,

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 reprodução do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. (MARX, 2013, p. 150).

O que de fato distingue o processo de transformação da natureza dos seres humanos para com os insetos e animais é que nos primeiros a ação e os resultados são sempre previamente idealizados na consciência anteriormente à prática.

Através de sua atividade prática os seres humanos transformam a natureza criando produtos através do trabalho que respondam aos carecimentos que impulsionaram esta transformação, muito embora, quando estes carecimentos são saciados outros surgem e/ou surgirão. Com isso, de acordo com Lukács (1978, p. 5), o conhecimento dos indivíduos vai se ampliando,

[...] o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, frequentemente bastante articuladas.

Isto posto, percebemos que é o trabalho que propiciou e propicia o desenvolvimento dos seres que trabalham, e desta forma, mundo em volta é transformado de forma consciente e ativa. Em outras palavras, a capacidade teleológica permite através da *práxis* social a transformação da natureza para atender essas necessidades possibilitando o próprio desenvolvimento de quem a realiza.

Quanto mais se desenvolve o ser, mais amplas e diferenciadas se tornam suas objetivações²². Enquanto o trabalho se apresenta como a objetivação primária, o desenvolvimento das demais objetivações resultantes desta atividade forma a estrutura dos seres humanos.

Para Marx, à medida que a produção vai se desenvolvendo e complexificando as relações sociais multiplicam-se, assim como as próprias necessidades humanas. A partir disso, podemos perceber que, para além das necessidades naturais, ou primárias, há necessidades que existirão com um caráter propriamente social.

Sob essa ótica é possível apreendermos que o surgimento e o desenvolvimento dos seres humanos não se deram de forma atemporal. Os seres humanos são assim, frutos do desenvolvimento de sua própria atividade e, portanto, não se encontram de forma dada e acabada, mas sim, imersos em um processo aberto a novas possibilidades.

Muito cuidadosamente, ressaltamos que esta breve introdução sobre a categoria trabalho tem o intuito de embasar mais à frente a discussão que se seguirá, tendo em vista que para discutir o tema proposto devemos discutir o trabalho dentro da sociabilidade do capital e isso, pressupõe algumas considerações prévias.

²² “O trabalho aparece como a *objetivação primária ineliminável* do ser social, a partir da qual surgem, através de mediações cada vez mais complexas, as necessidades e as possibilidades de novas objetivações. [...] as outras formas de objetivação, que se estruturam no processo de humanização, supõem os traços fundamentais que estão vinculados ao trabalho [...]” (PAULO NETTO; BRAZ, 2008, p. 41, grifo dos autor).

3 A QUESTÃO DO FETICHISMO: ALGUNS APONTAMENTOS

3.1 A importância do conceito de alienação à temática do fetichismo.

Há pouco, através de uma análise marxista da história, dissemos que o trabalho é o elemento fundante de um novo ser: o ser social. Portanto, enfatizamos que ele é a atividade que possibilita aos seres humanos sua autorealização ao possibilitar o desenvolvimento de potencialidades humanas. No entanto, dissemos também que o modo como esta atividade aparece na sociedade capitalista nos mostra o fenômeno inverso. Pois, ao mesmo tempo em que quanto mais o trabalhador possibilita o acúmulo de capital na mesma proporção ele se empobrece, ou nas palavras de Lukács (2003) “se degrada humanamente”.

Nesta forma de organização social o trabalho tem sua objetividade e essência (capacidade de emancipação) sucumbidas à necessidade de valorização do capital, se metamorfoseando no trabalho alienado e alienante, uma abstração que só existe para prover as necessidades mais básicas à sobrevivência cotidiana.

Nas condições desta sociedade, o trabalho, portanto, não é a objetivação pela qual o ser genérico se realiza: é uma objetivação que o perde, que o aniquila. [...] Trata-se de uma forma histórica do trabalho - o trabalho alienado.

A realização do ser social é a sua perdição, a vida é o sacrifício da vida, o poder do indivíduo sobre o objeto é o poder do objeto sobre o indivíduo. (PAULO NETTO, 1981, p. 56-57, 59).

Nesta forma histórica de realização do trabalho, o trabalhador não se realiza no objeto que resulta de sua atividade, porque ele não se reconhece enquanto produtor daquilo que resulta de seu trabalho, ao contrário este resultado se apresenta como algo que lhe é alheio, estranho.

Se o homem se projeta no seu trabalho, o que ocorrer com ele se reproduzirá de alguma forma conosco. No trabalho, organizado na sociedade capitalista, ocorre uma ruptura, uma cisão, um divórcio entre o produto e o produtor, o trabalhador não produz o que não consome, consome o que não produz. (CODO, 1985, p. 19).

Deste modo, o que se percebe segundo Codo (1985, p. 19, é que “[...] o trabalho que é o meio de se dominar o mundo, dominou você!” Aliás, todos nós somos dominados por esse modo de realização do trabalho. E assim se configura a

alienação, como resultado do modo de realizar o trabalho específico da sociedade capitalista que não possibilita ao criador diferenciar ou se reconhecer nos produtos de seus trabalhos.

O operário se relaciona com o produto do seu trabalho como um objeto estranho. Pois segundo esse pressuposto é claro: quanto mais o operário se esmera tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, estranho, que ele cria perante si próprio, o seu mundo interior, se tornam, tanto menos lhe pertencem de seu. (MARX, 2013, p. 95).

Dito isso, uma ressalva claramente deve ser feita, a alienação não ocorre somente na sociedade capitalista, ela tem uma forma específica de se realizar nesta forma de sociabilidade. Isto porque, o que caracteriza a alienação é o fato de haver a “[...] apropriação privada do excedente econômico.” (PAULO NETTO, 1981, p. 74).

Marx, ao analisar o funcionamento deste fenômeno na realidade da sociedade burguesa além de nos mostrar como ocorre a alienação em relação ao resultado do produto do trabalho, nos traz considerações importantes também acerca da apropriação privada dos meios de produção.

O trabalho é exterior ao operário, não pertence à sua essência, em que por isso ele não se afirma, antes se nega, no seu trabalho, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve qualquer energia livre física ou espiritual, antes de mortifica o seu físico e arruína o seu espírito.[...] O seu trabalho não é portanto voluntário mas forçado, trabalho *forçado*. Ele não é, portanto, a satisfação de uma necessidade, mas é apenas um meio para satisfazer necessidades exteriores a ele. [...] O trabalho exterior, o trabalho no qual o homem se desapossa, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a exterioridade do trabalho para o operário aparece no fato de que ele não é [trabalho] seu mais de um outro, em que ele não lhe pertence, em que nele não pertence a si próprio mas a um outro. (MARX, 2013, p. 98).

O modo alienado de realização do trabalho ao inverter seu sentido, metamorfoseia uma atividade vital em apenas um meio de satisfação das necessidades básicas de existência (comer, beber, vestir, etc). De acordo com Lessa e Tonet (2011, p. 95),

[...] basta que a pessoa seja mantida viva e com um mínimo de saúde, a maior parte das necessidades autenticamente humanas dos trabalhadores não será sequer reconhecida, quanto mais levada em consideração pelo capital. Isso vale tanto para o trabalhador do primeiro mundo, que pode receber um salário elevado, quanto para o

trabalhador mais miserável da África ou do Brasil. Em ambos os casos, apesar da evidente diferença do conforto da situação de cada um deles, o ser humano só é levado em consideração como uma coisa, um montante de força de trabalho. Por isso, o custo dessa força é muito baixo, e o seu valor – o salário – está sempre muito abaixo das necessidades do trabalhador como ser humano. O salário expressa o quanto custa, para o sistema capitalista, a reprodução da força de trabalho, mas não expressa as reais necessidades humanas de quem está exercendo a função assalariada.

Outra questão importante de ser avaliada porque contribui imensamente para o processo de alienação é a questão do salário. Pois bem, quando dissemos que o objeto do trabalho é estranho aos seres humanos e não lhe pertencem, estamos à dizer que ele pertence à um terceiro e nesta forma de sociabilidade este é representado pelo dono dos meios de produção: o capitalista. Este, além de se apropriar dos meios de produção, se torna o comprador da força humana de trabalho oferecendo em troca um salário ao trabalhador. Ao fazer isso, cria-se a impressão de uma troca justa, no entanto, à medida que esconde a realidade concreta contribui ao processo de alienação.

Por este motivo, de acordo com Mészáros (2002, p. 611),

Sob o mando do capital, o sujeito que trabalha não mais pode se considerar as condições de sua produção e reprodução como *sua propriedade*. Elas não mais são os pressupostos autoevidentes e socialmente salvaguardados em seu ser, nem os pressupostos naturais do seu *eu* constitutivos da 'extensão externa de seu corpo'. Ao contrário, ela agora pertencem a um 'ser estranho' reificado que confronta os produtores com suas próprias demandas e os subjugam aos imperativos materiais de sua própria constituição. Assim a relação original entre sujeito e objeto da atividade produtiva é completamente subvertida, reduzindo o ser humano ao *status* desumanizado de uma mera 'condição material de produção'.

Sabemos que as sociedades pré-capitalistas, quando analisadas por Marx, também mostraram um processo de exploração desumano, no entanto, aqueles que eram explorados, não eram considerados seres humanos e, portanto, estavam à margem da sociedade. Agora, quando no capitalismo surge o trabalho assalariado, o destino de toda a classe que sobrevive do trabalho passar a ser o mesmo.

Obviamente, é impossível analisar aqui toda a estrutura econômica do capitalismo. Temos de nos contentar com a constatação de que o desenvolvimento do capitalismo moderno não somente transforma as relações de produção conforme sua necessidade, mas também

integra no conjunto de seu sistema as formas do capitalismo primitivo, que nas sociedades pré-capitalistas, levavam uma existência isolada e separada da produção, e as converte em membros do processo doravante unificado de capitalização radical de toda a sociedade. [...] Do mesmo modo que o sistema capitalista produz e reproduz a si mesmo econômica e incessantemente num nível mais elevado, a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais fatal e definitiva. (LUKÁCS, 2003, p. 211).

O processo de produção tal qual ocorre na sociedade capitalista, domina o trabalhador e não ao contrário. Portanto, o ultimo tem que se adequar às necessidades a ele impostas. Lukács (2003) avalia que, quanto mais o capitalismo vai se desenvolvendo em termos tecnológicos tanto mais essa dominação sobre os seres humanos se intensifica.

Com a moderna análise “psicológica” do processo de trabalho (sistema de Taylor),²³ esta mecanização racional penetra até a “alma” do trabalhador: inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta ultima para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reduzidas ao conceito calculador. (LUKÁCS, 2003, p. 102).

Quando a mercadoria se torna a célula base de uma sociedade podemos encontrar outra forma de alienação, que é a que trataremos à seguir: o fetichismo da mercadoria. De acordo com Codo (1985, p. 22),

Qual é a semelhança ente um queijo e uma calça? Não sabe!? Qual então a semelhança entre um litro de leite e um jornal diário? Bem, se você não conseguiu responder, saiba que um queijo suíço e uma calça *jeans* não são semelhantes, são absolutamente iguais.

Embora o exemplo usado pelo autor tenha sido elaborado de forma simplória, o que ele nos mostra de modo muito evidente é que quando se tem uma mercadoria que se constitui como equivalente geral (no nosso caso o dinheiro) podemos igualar todas as mercadorias, porque todas valem dinheiro, até mesmo a força de trabalho.

Por isso, quando essa força de trabalho assume sua forma abstrata de realização, o seu sentido deixa de ser a possibilidade de criação de valores de uso e

²³ É importante ressaltar, que apesar do desenvolvimento das técnicas tayloristas, fordistas e toyotistas terem se evidenciado no ambiente fabril, atualmente nota-se a crescente expansão desses modelos de organização da produção no interior das mais variadas instituições.

se torna a necessidade da realização de outra mercadoria: o dinheiro, através do lucro. Portanto, quanto mais se expande o capitalismo mais ele vai transformando o que puder em mercadoria, porque assim ele expande o processo de troca por um equivalente geral que, por conseguinte, garante a sua (do capital) própria expansão. Por isso, podemos observar o *status* atribuído a determinadas profissões, não pelo valor de uso das mesmas à sociedade, mas pelo valor de troca atribuído à venda daquela força de trabalho. Neste sentido, Codo (1985, p. 34-35, 41) identifica que:

É que as relações de produção, em nosso caso o capitalismo, tem vocação globalizante, tendem a ocupar todos os espaços, se espalham como erva daninha. Por quê?

A razão da existência do capital é o seu próprio crescimento, só se realiza quando cresce. Existem apenas duas formas de expansão para ele; ou cria novas necessidades de consumo, ou se apropria de necessidades nunca antes transformadas em mercadoria. O capital não pode prescindir das necessidades humanas, nossos desejos são o seu caldo de cultura.

[...]

O sistema capitalista é um sistema centrado na mercadoria e no lucro. É na transformação do trabalho humano em mercadoria, através da mercantilização do trabalho, que o valor pode criar a si mesmo, ou seja, o valor pode gerar mais valor.

Se o processo de produção se dá de forma alienada, o mesmo ocorre na esfera do consumo, quando ele aparece como algo descolado do primeiro. O ato de consumir aparece como independente do processo de produção, portanto, separá-los é também é uma forma de alienação. Esta forma de alienação o que trataremos no item à seguir.

Para finalizar, Paulo Netto (1981, p.73), nos recorda que,

Sem uma teoria da alienação é impossível pensar a problemática do fetichismo. Para Marx, *o fetichismo é uma modalidade de alienação*. Todavia, quando a concretização histórica alcançada pela sua reflexão a partir de 1867-1858 permite-lhe colocar integralmente o problema do fetichismo, a teoria da alienação torna-se um complexo teórico crítico que passa a abarcar um amplo conjunto categorial onde desempenhará papel-chave a noção de reificação.

3.2 Trabalho abstrato e produção de mercadorias: uma análise da mercadoria

Pois bem, como já pontuamos em outros momentos ao analisar a categoria trabalho, Marx identifica duas potencialidades nesta atividade: uma que só se observa a partir de sua utilidade e a outra que só aparece quando diferentes trabalhos são igualados através da única coisa que possuem em comum, que é o dispêndio fisiológico.

Agora, o que propomos é uma análise mais detalhada acerca da última. Sabemos que a transformação da natureza através do trabalho possibilita a criação de valores de uso que satisfazem as necessidades humanas. No entanto, este trabalho quando subjugado ao capital tem essa potencialidade perdida, restando-lhe apenas o fato de ser gasto de força humana de trabalho em geral. Em outras palavras, o trabalho quando apropriado pela lógica do capital gradativamente e cada vez mais, vai deixando de ser parte constitutiva da realização humana para transformar-se no trabalho humano reificado, alienado “subjugado ao capital” (SILVA, 2013, p. 34).

O trabalhador não se sente mais produtor e reproduzidor do mundo porque o seu trabalho é fragmentado e alienado, não lhe permitindo enxergá-lo em sua totalidade. Neste sentido, segundo Silva, o trabalhador assalariado:

[...] estabelece uma relação puramente econômica na produção, como ‘vendedor de si mesmo’, ao capital, à sua racionalidade técnico-científica, como capital variável produtor de mais-valia (relativa ou absoluta, na sua forma produtiva e improdutiva), como trabalho social combinado. (SILVA, 2013, p. 31).

A forma como historicamente o trabalho vem se firmando na sociedade capitalista causa uma ruptura entre os trabalhadores, os instrumentos de produção e o próprio objeto resultado desta atividade, neste caso: a mercadoria. Embora não deixem de existir, as potencialidades emancipadoras existentes na categoria trabalho, neste modo de produção, são encobertas por uma forma de trabalho que põe em cheque o ato da criação à pura valorização do capital.

Aparentemente, no capitalismo, o capitalista compra o trabalho dos operários com o dinheiro. No entanto, o que realmente é trocado é a força de trabalho, que depois de comprada pode ser utilizada pelo comprador durante determinado tempo. Por isso, Marx e Engels (2010, p. 34) nos diz que:

A força de trabalho é, portanto, uma mercadoria, exatamente como o açúcar. A primeira mede-se com o relógio, a segunda com a balança. Os operários, trocam a sua mercadoria - a força de trabalho - pela mercadoria do capitalista - o dinheiro - e essa troca é realizada, na verdade, numa determinada proporção: tanto dinheiro por tantas horas de utilização da força de trabalho.

Neste mesmo sentido, Lukács (2003, p. 354), nos traz a seguinte exposição:

Essa metamorfose do trabalho em mercadoria elimina, por um lado, tudo o que é 'humano' da existência imediata do proletariado e, por outro, o mesmo desenvolvimento anula em medida crescente tudo o que é 'natural', toda relação direta com a natureza partindo das formas sociais, de tal modo que justamente em sua objetividade distante da humanidade e mesmo inumana, o homem socializado pode revelar-se como seu núcleo.

Como resultado do trabalho que foi incorporado à lógica deste sistema temos a mercadoria. E é falando dela que Marx abre o primeiro capítulo d' *O Capital*, o que para nós é totalmente assertivo, porque todo o contato que temos com o mundo exterior desde a alimentação até o lazer acontece mediatizado pela mercadoria ou por algo que se tornou uma mercadoria.

Neste sentido, em uma sociedade cada vez mais mercantilizada não faz sentido a ciência existir se não se propuser a estudar de onde surgiu esse fenômeno e como ele afeta a vida em sociedade.

Ao analisar a sociabilidade burguesa Marx identifica que a mercadoria é a forma social imposta como meio de socialização e com a qual todos terão contato. Esse pressuposto fica evidente quando analisamos a força de trabalho enquanto produtora de mercadorias que, aliás, assume a própria forma de mercadoria através do trabalho assalariado.

Pois bem, já no primeiro capítulo d' *O Capital* Marx nos diz que a forma elementar da riqueza na sociedade capitalista é a mercadoria. Mas, o que é a mercadoria? O que a caracteriza?

No prefácio²⁴ da obra, Marx (2013, p. 78), vem anunciando a relevância da mercadoria quando nos diz:

²⁴ No prefácio da primeira edição onde se pode encontrar a célebre frase: "todo começo é difícil e isso vale para qualquer ciência" (MARX, 2013, p. 77), Marx está justamente a dizer que o primeiro capítulo d' *O Capital* é o mais difícil por conter a análise da mercadoria.

Para a sociedade burguesa, porém, a forma-mercadoria do produto do trabalho, ou a forma de valor da mercadoria, constitui a forma mercadoria do produto do trabalho, ou a forma de valor da mercadoria, constitui a forma econômica celular.

Tal afirmação demonstra já no início da obra a preocupação com o que o autor vai expor em seu primeiro capítulo, ou seja, Marx quer mostrar ao leitor que o sujeito do processo não são os atributos da mercadoria, mas a própria mercadoria. Ela é a forma contraditória que contém cristalizada em si o que o produto do trabalho assume na sociedade capitalista: a forma valor. Por isso, a mercadoria é o ponto de partida de Marx, não por acaso, mas por apresentar a possibilidade de explicar o metabolismo da sociedade capitalista.

Ao iniciar a exposição tendo como arranque a mercadoria, Marx nos diz primeiramente que ela é um objeto que através de suas propriedades satisfaz as necessidades humanas através do consumo. Portanto, ela é, ou possui um valor de uso, segundo Marx (2013, p. 14): “[...] a utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso.” Ou seja, a utilidade está estritamente ligada às características que são partes do objeto, portanto o valor de uso de determinada mercadoria se expressa na utilidade imediata de satisfação das necessidades humanas. Enquanto valor de uso as mercadorias só podem se diferenciar pela qualidade.

Se dissemos que a mercadoria satisfaz as necessidades humanas através do consumo, então temos um outro momento. Ora, se o valor de uso só pode ocorrer a partir do uso do produto, este momento só pode ocorrer então a partir da troca. Portanto, o valor de uso é a manifestação do valor de troca.

À primeira vista, o valor de troca aparece como uma relação quantitativa, ou seja, a proporção pela qual, diferentes valores de uso se trocam. Daí, Marx destaca duas importantes constatações: primeiro se o valor de troca aparece na relação quantitativa em que duas mercadorias diferentes se trocam, é necessário que exista algo em comum entre as mesmas. Segundo, assim como o valor de uso se manifesta no valor de troca, o valor de troca é a expressão de algo diferente dele. Através da categoria da abstração, Marx conclui que a característica em comum a todas as mercadorias e que possibilita a troca entre elas é o fato de serem produtos do trabalho. Já a característica que possibilita que se fracione quantitativamente o quanto de uma mercadoria equivale a um tanto de outra mercadoria é o que Marx conceitua como sendo o valor.

Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato.

Consideremos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Deles não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples massa amorfa [*Gallerte*] de trabalho humano indiferenciado, de dispêndio 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. (MARX, 2013, p. 116).

Abstraindo os valores de uso dos produtos, sobra apenas o valor, atributo cristalizado nas mercadorias a partir de uma relação social: o trabalho. Então, o elemento que aparece na troca ou no valor de troca é o valor. Neste sentido, temos o duplo caráter da mercadoria analisado por Marx (2013), valor de uso²⁵ e valor. Nas palavras de Marx (2013, p. 116) “[...] assim, um valor de uso ou um bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato.”

Se o valor das mercadorias se determina pelo trabalho humano que foi empregado à sua produção, o que estabelece a relação quantitativa do valor é o cálculo do tempo de trabalho socialmente necessário à produção de um bem. Assim, nas palavras do próprio Marx (2013, p. 116): “Mas como medir a grandeza de seu valor? Por meio da quantidade de ‘substância formadora de valor’, isto é, da quantidade de trabalho nele contida.” Este tempo é a medida que determina a grandeza do valor de uma mercadoria em relação as outras. Portanto, qualitativamente as mercadorias se diferenciam enquanto valores de uso e quantitativamente enquanto valores de troca.²⁶

²⁵ “Uma coisa pode ser valor de uso e não ser valor. É esse o caso quando sua utilidade para o homem não é mediada pelo trabalho, Assim é o ar, a terra virgem, os campos naturais, a madeira bruta etc. Uma coisa poder ser útil e produto do trabalho humano sem ser mercadoria. Quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria.” (MARX, 2013, p. 118).

²⁶ Esta constatação causou uma confusão entre os intérpretes da obra marxiana, levando alguns como André Gorz e Antônio Negri a interpretarem a questão de forma meramente quantitativista e, portanto, analisando-a por um viés meramente empirista de medição do valor. Esta leitura, além de trazer uma deformação da teoria do valor, ainda a põe como incapaz de explicar como ocorre o processo de mensuração do valor na forma de realização do trabalho após a reestruturação produtiva da década de 70. Portanto, tais autores, colocam em xeque a atualidade da teoria do valor. Como aqui não nos cabe esta discussão, sugerimos a leitura de: *Trabalho imaterial e a teoria do valor em Marx* de Vinicius Oliveira Santos e a de *As aventuras da mercadoria* de Anselm Jappe (2006).

Dito isso, outra indagação aparece: se o trabalho é a atividade que determina a grandeza do valor da mercadoria, como mensurá-lo?

Ora, de acordo com Marx, o cálculo pode ser obtido através do tempo médio gasto na produção de determinada mercadoria, levando em conta a tecnologia dos meios de produção da época. Ou nas palavras de Marx (2013, p. 117), “[...] tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais de determinada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho.”

Portanto, unicamente o tempo de trabalho socialmente necessário a produção da mercadoria é o que determina o seu valor e, em resumo, toda mercadoria enquanto valor é determinada pelo tempo de trabalho nela cristalizado. A respeito da dissecação da forma mercadoria realizada por Marx, Paulo Netto (1981, p. 39, grifo do autor), nos traz a seguinte consideração,

Desvelando a complexidade da forma mercadoria enquanto cristalização de um trabalho dúplice, permite, correta e justamente, colocar o *valor* como *função do trabalho*, isto é: permite a Marx - legatário da economia política clássica - apreender a objetivação ontológica nuclear da prática sócio humana numa modalidade histórica determinada, tal como se põe, nas condições geradas pela produção capitalista (bem como os requisitos de sua reprodução), com todas as suas consequências societárias. Vê-se estamos no coração mesmo da teoria social de Marx.

A análise da mercadoria empreendida por Marx, segundo Paulo Netto (1981), possibilitou uma elaboração mais sofisticada de dois aspectos fundamentais: o trabalho enquanto categoria fundante do ser social e a exposição do funcionamento da sociedade capitalista.

Precisamente a propósito da mercadoria podem ler-se nos textos de Marx considerações que não se encontram em mais lado nenhum. Aprende-se em Marx que a mercadoria é a «célula germinal» de todas as sociedades modernas, mas que não representa contudo nada de «natural». Que a mercadoria, em virtude da sua estrutura básica, torna impossível a existência de sociedades conscientes. Que a mercadoria conduz necessariamente os indivíduos a trabalharem cada vez mais, ao mesmo tempo que priva quase toda a gente de trabalho. Que a mercadoria contém uma dinâmica interna que só pode levar a uma crise final. Que ela dá lugar a um «fetichismo da mercadoria» que cria um mundo invertido em que tudo é o contrário de si mesmo. (JAPPE, 2006, p. 9).

De fato, percebe-se que toda a crítica da economia política existente em *O Capital* reside no esforço do autor em analisar a mercadoria e suas possíveis consequências para a sociedade.

Em resumo, ao tratar inicialmente acerca da mercadoria Marx está a nos dizer que quando as mesmas adquirem historicamente a capacidade de troca, esta possibilidade só aparece enquanto resultado misterioso de uma qualidade presente nas mercadorias, o valor. Muito embora, a troca entre diferentes mercadorias só pode ocorrer porque algo em comum existe entre elas, ou seja, o fato de serem diferentes produtos de um mesmo ato social, o trabalho. Claro que as proporções da troca são resultado da quantidade na qual se manifesta o valor. Por isso, as proporções em que acontece a troca são o resultado da materialização ou cristalização de diferentes trabalhos sociais sob sua forma abstrata de realização nas mercadorias.

3.2.1 A evolução da teoria do valor

Ao examinar o valor, Marx aplica o mesmo procedimento que nas demais categorias. Ou seja, ele busca entender o processo de surgimento da categoria para explicar como ela se desenha na atualidade e as implicações disto na sociabilidade burguesa.

Pois bem, em relação ao valor ele parte do conhecimento evidenciado pelos fisiocratas que rompendo com as teorias dos mercantilistas elucidaram que a origem do excedente é advinda da esfera da produção e não da circulação. Os fisiocratas foram os primeiros a avaliarem o trabalho como sendo produtor de excedente, no entanto, a abordagem que eles traziam tinha como foco a formação de excedentes apenas por meio da agricultura, portanto, para este grupo de autores a terra seria a única fonte de riqueza.

Anos mais tarde, Adam Smith abrangeu os horizontes da teoria do valor ao vislumbrar o trabalho enquanto medida do valor de troca entre as mercadorias. No entanto, essa ampliação em relação ao fisiocratas também encontrou seus limites ao se esbarrar no fato de que, para Smith somente o trabalho produtivo seria o criador de valor.

O primeiro economista a acrescentar a ideia de trabalho improdutivo dentro da conceituação de trabalho produtivo, de acordo com Marx, foi Jean-Baptiste Say.

Para este autor, a necessidade humana de bens e serviços também é necessária ao cotidiano humano, portanto, o autor incorpora a ideia de que outras atividades que geram produtos imateriais também se encaixam no conceito de trabalho produtivo. No entanto, embora a abordagem do autor também tenha avançado em relação aos seus predecessores ela se limita por considerar que o que resulta do trabalho improdutivo só contém valor por causa da utilidade que tem aos seres humanos não enxergando o produto, furto desta atividade enquanto parte do metabolismo de acumulação do capital. Com base nas análises de autores que antecederam Marx acerca da questão do trabalho enquanto produtor de valor, este último vai além. Coube ao autor analisar o conceito de trabalho produtivo e a explicação para o desenvolvimento da forma valor até mesmo no trabalho improdutivo, muito embora, não seja esse nosso enfoque.

Pois bem, como é sabido, Marx identificou que o trabalho sob sua forma abstrata, o modo que ele se realiza na sociedade capitalista, é o responsável pela criação de valor. Este é medido pelo tempo médio, em que dadas as condições de produção, se gasta para produzir determinada mercadoria.

Acontece que a mercadoria na sociedade capitalista tem uma única finalidade: a troca. Mas, para que este ato se realize, é necessário a existência de algo em comum entre os produtos a serem trocados, e esse algo é comum é a propriedade contida nas mercadorias e que a tornam passíveis de troca: o valor.

Ora, mas de já dissemos que o valor é atribuído por uma atividade humana ele é, portanto, uma criação social e como tal não existiu desde sempre e da mesma maneira.

Segundo Marx, a primeira aparição do valor ocorre na forma que ele chama de simples. Isto é, anteriormente à sociedade capitalista, a trocas entre as mercadorias ocorria de modo limitado e em muitos casos, acidentalmente. Neste período, obtinha-se o valor das mercadorias diretamente na comparação entre elas, ou seja, determinada quantidade de um produto equivale determinada quantidade de outro produto. Ou nas palavras de Marx (2013, p. 126):

A forma simples do valor de uma mercadoria se contém em sua relação de valor ou de troca com outra mercadoria diferente. O valor da mercadoria A expressa-se qualitativamente por mero da permutabilidade direta da mercadoria B com a mercadoria A. É expresso quantitativamente através da permutabilidade de determinada quantidade da mercadoria B com quantidade dada da

mercadoria A. Em outras palavras, o valor de uma mercadoria assume expressão fora dela, ao manifesta-se como valor de troca.

Quando, através do costume, as mercadorias passam a ser trocadas habitualmente encontramos a forma extensiva do valor. Ou melhor, o valor de determinada mercadoria se expressa em varias outras, ou ainda em outras palavras, determinada mercadoria não tem seu valor expresso em apenas uma mercadoria diferente, mas sim, em todo o infindável mundo das mercadorias.

Na forma extensiva do valor, segundo Marx (2013, p. 139), “[...] não é a troca que regula a magnitude do valor da mercadoria, mas, ao contrário, é a magnitude do valor da mercadoria que regula as relações de troca.”

Ainda segundo o autor é nesta forma de espelhamento²⁷ do valor que: “[...] pela primeira vez, esse mesmo valor aparece verdadeiramente como massa amorfa de trabalho humano indiferenciado.” (MARX, 2013, p. 139). Isto ocorre porque, o trabalho criador do valor, agora, pode ser representado como trabalho equivalente a qualquer outro trabalho humano, não importando a forma natural que ele possua ou até mesmo em qual objeto ele se integra.

Em decorrência do crescimento do excedente, a produção mercantil vai se tornando mais regular e, conseqüentemente, para o escoamento desse excedente tem-se a necessidade de desenvolver a expansão do comércio. Dessa forma, após a forma extensiva do valor, temos a forma geral ou universal. Isto, é agora, todas as mercadorias expressam seu valor através de uma única mercadoria.

Segundo Paulo Netto e Braz (2008, p. 89, grifo do autor):

O surgimento do *equivalente universal* permitiu que a circulação de mercadorias avançasse ainda mais [...]. Foram os metais preciosos (ouro, prata), convertidos em *dinheiro*, que se mostraram adequados a essa função. *O dinheiro, pois, é a mercadoria especial na qual todas as outras expressam o seu valor.*

Dito isso, não só podemos afirmar como também podemos demonstrar, através da breve análise acerca da forma valor, que o mesmo, não é uma característica natural do objeto que é fruto do trabalho humano. Ele é uma construção social que atinge seu mais alto grau de evolução na sociabilidade

²⁷ Marx (2013, p. 17), usa o termo porque faz analogia a questão da identificação. Ou seja, para que se possa identificar-se é necessário que se reconheça no outro uma projeção semelhante, mas, não necessariamente idêntica. Segundo Ghelere “Assim, o espelhamento não é apenas projeção do reflexo. Há o efeito de projeção no corpo do outro de uma característica abstrata, sua identidade.”

burguesa moderna. Isto é, o valor não se encontra naturalmente no produto fruto do trabalho humano, ele é corporificado socialmente no produto do trabalho que se destina a troca.

Desta forma, podemos observar que o valor é uma construção social que atinge seu grau máximo de existência apenas em uma sociedade onde os produtos do trabalho perdem a natureza do valor de uso e passam a ser criados única e exclusivamente para serem trocados. É, portanto, a partir desta última forma do valor que Marx apresenta, fazendo valer do esquema do espelhamento, que podemos encontrar a célula embrionária do fetichismo da mercadoria.

Quando Marx (2013) nos fala que o valor de troca é forma de manifestação do valor, ele já está nos dando indícios de como se inicia o processo de ilusão do real. Isto, porque, o modo como o valor de troca se manifesta causa a impressão de que ele varia casualmente. Em outras palavras, como se sabe, o valor de troca é a relação quantitativa na qual se expressa a troca entre as mercadorias. Ao fazer isso, ele expõe a qualidade em comum que possuem as mercadorias e que permitem sua troca, portanto, o que move o desejo pela troca entre as mercadorias é a capacidade de serem úteis, ou seja, seus valores de uso. Muito embora, no modo de produção capitalista, para que haja a troca é necessário que um processo sombrio e contraditório aconteça: o valor de uso deve ser colocado em segundo plano, ao fazer isso o caráter útil do trabalho também desaparece e como resultado temos a troca entre dois objetos fruto de um trabalho que teve suas particulares abstraídas, subsumidas ao capital.

3.2.2 Breves considerações sobre essência e aparência: notas introdutórias

Antes de entrarmos propriamente na questão do fetichismo, é necessário trazermos algumas considerações acerca da relação entre essência e aparência, para subsidiarmos a discussão que se seguirá. De acordo com Lima (2008, p. 2),

Por não ser tarefa fácil discorrer sobre as categorias dialéticas em Marx – essência e aparência, faz-se necessário conhecer seus significados para uma melhor compreensão das reflexões. No dicionário de Filosofia (1997, p. 358), o termo essência é traduzido por aquilo que responde a pergunta: o quê? O que constitui a natureza de um ser, de uma coisa. É a revelação daquilo que não se dá a conhecer de imediato. O termo aparência (1997, p. 68) tem dois

significados diametralmente opostos. O primeiro é ocultação da realidade, que parece real, vela ou obscurece a realidade das coisas, de tal modo que essa só pode ser reconhecida quando se transpõe a aparência e se prescinde dela. Conhecer significa libertar das aparências, do engano, da ilusão; e o segundo é a manifestação ou revelação da realidade, de tal modo que esta se encontra na aparência a sua verdade, a sua revelação.

Pois bem, de modo geral a aparência é entendida como a manifestação imediata de algo. Logo, desta afirmação, surgem algumas considerações: em primeiro lugar, como a existência é algo que independe da manifestação da essência, a relação entre ambas independe da origem natural ou social do objeto ou fenômeno. Assim, nos diz Monfardini (2010, p. 3), “Só para citar dois exemplos: nem a água precisa manifestar de imediato sua composição química e nem o vulcanismo precisa revelar de imediato suas causas.” Em segundo lugar, como essência e aparência não se manifestam ao mesmo tempo, a aparência pode ser enganosa dependendo do objeto ou fenômeno. E, por ultimo, se a aparência se manifestar de forma ilusória, essa confusão tem como base o próprio objeto ou fenômeno. Ou seja, a aparência não se trata do modo como as pessoas apreendem o objeto, mas sim, decorre da própria forma como este se apresenta.

Se em relação aos fenômenos naturais, geralmente, uma apreensão invertida não implica nenhum risco para o entendimento da natureza em si, isto porque o fato de não sabermos suas determinações não implica em sua existência. O mesmo não se equivale para os fenômenos sociais, porque o modo como as pessoas apreendem os fenômenos altera, respectivamente, a visão de mundo delas e, portanto, suas práticas. De acordo com Monfardini (2010, p. 3),

Tendo como pressuposto de sua reprodução do agir finalístico dos indivíduos, e sendo esses agires guiados por uma determinada apreensão da realidade, o mundo social tem como pressuposto uma compreensão do mundo por parte dos indivíduos que os movimenta na direção de reproduzir aquelas determinadas estruturas sociais.

Tendo a ideia acima como referência, podemos dizer que a apreensão das pessoas sobre os fenômenos altera suas práticas sobre o mundo, nesta mesma lógica, entendemos que se as pessoas tivessem acesso a essência dos fenômenos, não ficando apenas no modo aparente, essa apreensão possibilitaria um novo modo de agir.

Por isso, Monfardini (2010) sustenta a ideia de que a relação entre essência e aparência são as bases das noções de fetichismo e mistificação. Para o autor, se a manifestação dos fenômenos não se desse de forma mistificada o modo de produção capitalista não se sustentaria.

3.3 O fetichismo da mercadoria

De acordo com Fleck (2011) a seção onde se encontra a análise marxiana sobre o fetichismo da mercadoria é um dos trechos que mais causam confusões na obra. Para o autor, isto ocorre por diferentes interpretações em relação ao texto.

As correntes mais tradicionais do marxismo consideram-na, assim como ao restante do primeiro capítulo, reminiscências metafísicas das leituras de Hegel das quais Marx nunca conseguiu se livrar completamente; de modo que o leitor de *O Capital* poderia tranquilamente „pular“ para os capítulos seguintes onde começa a verdadeira ciência de Marx. Interpretações mais rebuscadas sugerem que o fetichismo consiste na consciência invertida que as pessoas possuem acerca da sociedade capitalista, fazendo com que fetichismo coincida em grande parte com o que Marx, em *A Ideologia Alemã*, chama „ideologia“, ou seja, „falsa consciência“. Outras interpretações, mais atentas às nuances do texto marxiano, sugerem que fetichismo é a crença de que determinadas categorias historicamente determinadas são naturais, isto é, é a naturalização de determinados conteúdos sociais. (FLECK, 2011, p. 71).

Como se observa, Marx usa metáforas ou analogias para abordar criticamente os assuntos tratados até então pela economia política, o mesmo ocorre com o fetichismo da mercadoria. Marx utiliza-se desta analogia para descrever o fenômeno presente na realidade do capital que separa a materialidade dos produtos do trabalho e a forma valor das relações sociais, fazendo com que as mesmas passem a acontecer apenas como uma relação entre coisas. Portanto, na literatura marxista é constante a interpretação do conceito como uma inversão entre coisas e pessoas.

Para nos ajudar a entender o emprego do termo utilizado por Marx, Carcanholo (2011) nos traz um exemplo de fetiche, segundo o autor, por volta de 1870 barcos egípcios e fenícios apresentavam em suas pontas uma escultura esculpida na própria madeira do barco, estas ficaram conhecidas como carrancas. Acreditava-se que esses ornamentos serviam para garantir proteção e afastar maus

espíritos durante as longas viagens. Assim, segundo Carcanholo, a analogia das carrancas enquanto objetos fetiche para explicar o uso do termo feito por Marx se deve ao fato de que,

A carranca é um fetiche: objeto inanimado, escultura de madeira feita pela mão de artesãos, construída pelo trabalho humano, sem nenhum poder em si mesma. Mas a ela, o ser humano atribui poderes naturais (o de afugentar animais agressivos) e sobrenaturais (o de afugentar maus espíritos).

O objeto material desprovido de qualquer força ou poder, transforma-se em objeto mágico, todo poderoso, capaz de afastar os males que possa ocorrer aos homens. [...] A carranca é um fetiche, e o fenômeno da mente humana de atribuir poderes à escultura, ao pedaço de madeira, e de tornar o ser humano submisso ou dependente dela é o que caracteriza o fetichismo. (CARCANHOLO, 2011, p. 87).

Dessa forma, podemos entender a partir do exemplo do autor que o fetiche é um fenômeno que ocorre devido a uma determinada construção social que de modo mágico, transforma algo imaterial por esta sociedade produzida, em algo dotado de autonomia e “poderes”. Ou seja, o objeto fetiche, uma coisa produzida através da prática social dos seres humanos passa a dominá-los, seus comportamentos, seus modos particulares de levar à vida, nos dando a impressão de que somos verdadeiramente livres muitos mais do que fomos em qualquer outra forma de sociabilidade.

De acordo com Fleck (2011), o termo fetiche se originou na França aproximadamente entre os séculos XV e XVI. Segundo o autor, a palavra remetia-se a objetos cultuados e a práticas religiosas. Para Fleck (2011), a ideia por detrás do emprego da palavra é a de que um objeto ao ser considerado sagrado cada vez mais se torna abstrato. Portanto, o fetichismo seria a forma mais primitiva de explicação da natureza através de qualidades sobrenaturais dos fenômenos, ainda segundo o autor, esse papel foi cunhado inicialmente pelas religiões.

Fleck (2011), partindo da análise Marxiana da mercadoria, nos mostra o sentido da analogia realizada pelo autor entre a troca de mercadorias e os cultos religiosos. A ideia sustentada pelo autor seria a de que Marx ao usar essa analogia pretendia se referir a questão de que no capitalismo tanto quanto na religião algo fantasmagórico regula as relações humanas.

Duas relações podem ser feitas, a partir da obra marxiana, entre capitalismo e religião. A primeira é diretamente a da troca de mercadorias como um fenômeno especial de culto religioso. O capitalismo seria assim a religião da adoração do valor, a abstinência, a parcimônia e o trabalho seus cultos oficiais, o engodo e a fraude cultos subterrâneos para quem exige um contato sem tantos intermediários com a divindade; os vagabundos e ociosos os ateus ou pecadores desta nova era. Se a analogia for correta, a divindade valor é adorada através das mercadorias resplandecentes que tornam seu portador pertencente ao seletivo grupo dos escolhidos, os ricos. (FLECK, 2011, p. 73-74).

Se na religião os seres humanos são dominados por produtos dos seus cérebros, no capitalismo o agente da dominação é produto de suas mãos, isto, segundo Fleck seria a diferença entre ambos. Esse empenho do capitalismo em cunhar uma função anteriormente, geralmente, ocupada pelas religiões, segundo o autor, seria a segunda analogia que o termo sinaliza. A ideia parte do pressuposto que assim como as religiões justificaram durante muito tempo a estrutura social, bem como as relações sociais, agora é o fetichismo quem o faz. O que obviamente não quer dizer que nos dias atuais as religiões não ocupem papéis centrais de reafirmação da estrutura social.

[...] a entidade que substitui a religião nestas funções não é algo neutro ou meramente a razão, mas justamente uma nova forma de opacidade social, a mercadoria e seu inerente fetichismo. Decorre disto que o 'desencantamento do mundo' é, na verdade, uma nova forma de encantamento, mas não mais uma baseada nos laços sociais religiosos das formas pré-capitalistas, e sim nos laços sociais fetichistas do capitalismo. (FLECK, 2011, p. 76).

Cabe-nos alertar, como muito bem o fez Jappe (2006), ao fato de que analisando, ainda que brevemente, a gênese do fetichismo, encontramos o fato de que outras sociedades possuíram também uma forma fetichista e que, portanto, o fetiche seria uma condição humana necessária. Na verdade, ele não o é, o fetiche não possui uma existência ontológica que integra a "natureza" humana, ao contrário, ele é e sempre foi a mistificação da realidade. O que ocorre é que na sociedade capitalista ele ganha uma existência única e é isso que veremos a seguir.

Pois bem, munidos destas explicações estamos prontos para prosseguir. De acordo com Lukács (2003), o fetichismo da mercadoria²⁸ é um fenômeno específico do desenvolvimento da sociabilidade capitalista. Para o autor, Marx deixou isso muito claro quando identificou que nas sociedades pré-capitalistas embora haja o processo de troca entre os produtos do trabalho, a finalidade da mesma era o valor de uso destes produtos. Com o surgimento e a consolidação do capitalismo esse processo se transforma radicalmente.

A separação do produtor dos seus meios de produção, a dissolução e a desagregação de todas as unidades originais de produção etc., todas as condições econômicas e sociais do nascimento do capitalismo moderno agem nesse sentido: substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas. (LUKÁCS, 2003, p. 207).

Vamos entender mais de perto como que a coisa funciona. Marx (2013) nos diz que a mercadoria, se vista de forma imediata, se apresenta como um objeto. Mas, quando analisada ela se revela “[...] plena de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos.” (MARX, 2013, p. 146). Aqui, encontramos a cautela do autor entre a essência e a aparência, Marx, no chama a atenção ao fato de que a mercadoria apresenta contradições que não se percebem em um primeiro momento, mas que estão presentes em todos os momentos da vida social.

Enquanto valor de uso, a relação com a mercadoria se dá de forma clara “[...] seja do ponto de vista que ela satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, seja do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano.” (MARX, 2013, p. 146).

Ora, se a confusão não surge à partir do valor de troca. Então, de onde surge o caráter misterioso da mercadoria? Prontamente, Marx nos responde: da própria forma mercadoria.

A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma 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

²⁸ “[...] as proposições sobre o fetichismo constituem um dos *resultados* da investigação marxiana: inaugurando o discurso teórico, viabilizam a exposição da investigação; ômega da investigação e alfa da exposição, ponto de chegada e ponto de partida da operação cognitiva: a exposição do *movimento* (do processo de desenvolvimento) da produção capitalista, fulcro do livro I d’O *Capital*, só é possível, exatamente, com o descobrimento e a dissolução (teórica) do fetichismo que envolve suas formas.” (PAULO NETTO, 1981, p. 37-39, grifo do autor).

forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, 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).

Para que haja a troca há que se comparar diferentes trabalhos, ou como já colocamos, a abstração do trabalho concreto resulta apenas na qualidade comum à todos os trabalhos, que é o fato de serem dispêndio de força humana. Quando realizamos a mesma abstração na mercadoria, através da busca pela qualidade em comum à todas as mercadorias que as torna possível de serem trocadas, encontramos o valor. Partindo das relações de troca, observamos que as pessoas passam a se relacionar sob as mesmas regras.

Embora a ideia nos pareça um tanto quanto eloquente, Marx, ao analisar a sociedade burguesa identificou que algo parecido ocorre, assim, Carcanholo (2011, p. 88), nos traz análises do momento atual:

Nós, na sociedade atual, moderna, avançada desenvolvida, *high tech*, do capitalismo globalizado (vestidos com Armani, com relógios Rolex, caneta Mont Blanc para assinar correspondências redigidas em um *notebook*), temos também, o nosso fetiche-deus. Se são ridículas as crenças mas antigas, as nossas são ainda piores. O nosso fetiche é ainda mais fantástico, pois é algo sem matéria: é um fantasma. Produto da nossa forma social, da mercantil e capitalista, feito portanto por mãos humanas (ou melhor, construído pela mente, ou melhor ainda, pela prática social), submetemo-nos ao nosso fetiche-fantasma. Todas as atividades humanas, a própria vida humana, estão submetidas à ditadura de um fantasma. Somos todos seus escravos, e o mais extraordinário de tudo é que, apesar disso, acreditamos que, com o funcionamento do mercado capitalista, no está garantida a liberdade. Sentimo-nos livres, E parece que o somos, mais do que em qualquer sociedade anterior.

Nesse sentido, o fetichismo da mercadoria é um fenômeno real, presente na sociedade do capital que transforma (reifica) as relações sociais, de modo que os produtos do trabalho humano se apresentam como coisas dotadas de autonomia que se relacionam entre si e com os seres humanos. Essa espécie de poder que adquirem as mercadorias só pode existir a partir da relação mercantil, ou seja, em uma forma de organização social na qual os seres humanos se organizaram de forma mercantil, permitindo que seus produtos passem a relacionar-se entre si e com os produtores, através do mercado. Portanto, quanto mais desenvolvido for a estrutura e funcionamento do mercado, mais as relações sociais serão reificadas. De

acordo com Carcanholo (2011, p. 93), “Os seres humanos deixam de relacionar diretamente entre si e entregam essa tarefa ao fetiche. As mercadorias mantêm relações entre si e com os seres humanos.” Ou ainda,

O caráter misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas, por isso, reflete também a relação social do produtores com o trabalho total com uma relação social entre objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis suprassensíveis ou sociais. (MARX, 2013, p. 147).

A essência do fetichismo reside no fato de que através do trabalho os seres humanos criam objetos que não controlam, ao contrário. No entanto, eles não têm a consciência disso, por isso o fazem sem saber através da troca, que se apresenta com uma existência natural regulada pelo tempo de trabalho socialmente necessário.

Por isso é que podemos perceber que o fetichismo da mercadoria é um fenômeno que regula as relações sociais na sociedade capitalista e, que, portanto, mantém o funcionamento, mesmo que de forma indireta, do mercado. Por isso, ele é um fenômeno de manutenção do próprio capital e indispensável a este, mas isso veremos mais à frente.

Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação uma 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.

Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, [...] do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias. (MARX, 2013, p. 148).

Ghelere (2013) partindo das análises Marxianas, observa que o fetichismo tem seu início já na produção das mercadorias. Ora, quando os produtos do trabalho adquirem a aparência de produtos prontos e acabados, ou seja, uma existência natural e não mediada pelo produtor, as relações sociais destes também, aparecerão sob a forma de uma relação entre coisas. É por isso também, que a

autora, assim como Carcanholo (2011, p. 33), insiste no uso do termo “fetichismo”, segundo ela,

[...] o termo fetiche serve como metáfora para nomear este fenômeno: o objeto produzido pelo homem, seja o deus cristão, seja qualquer objeto de culto, aparece aos olhos do sujeito, como se tivesse uma vida independente e objetivada em relação ao seu criadores, de modo que as relações entre estes fetiches e entre eles e os homens que os criaram passam a ser também independentes - e dominantes.

A mercadoria enquanto fetiche não é mais racional do que outros objetos fetiche criados pelas religiões. Nem tampouco, o fetichismo é um aspecto secundário nesta forma de sociabilidade. Esse fenômeno, entendido como uma inversão ocasionada pela naturalização daquilo que é social, reside na sociedade capitalista e se espalha em todas as suas dimensões.

Com base nessas afirmações podemos entender que o fetichismo da mercadoria ocupa um lugar central na organização social a partir do desenvolvimento da sociedade capitalista, quando se pode observar a generalização dos produtos do trabalho como mercadoria.

Ora, se já na circulação simples podemos observar o processo de produção de mercadoria, o que diferencia a circulação capitalista é o fato de que nesta, a troca assume a sua generalização. Portanto, o problema reside na inversão da finalidade no momento da troca.

Enquanto que na circulação simples, as pessoas participavam do processo de troca porque entrando com um valor de uso que não lhe estava sendo útil saía-se portando outro que se ansiava. Na circulação capitalista, esta situação muda drasticamente, a única e exclusiva finalidade da troca se torna o valor, ou melhor, a valorização constante do valor. No entanto, para que isso ocorra é necessário que agentes mediem esse processo: os seres humanos.

Fausto (1987) partindo das análises marxianas nos diz que o sujeito do processo é o capital, isto porque ele é um movimento autônomo, portanto, seus predicados são o dinheiro e a mercadoria e seus suportes são o capitalista e o trabalhador. Assim, segundo Fausto (1987, p. 30), “O capital só aparece como sujeito se o visarmos em movimento (mas só em movimento ele é o que ele é). Se o movimento se detém, só teremos os predicados (ou os momentos) do capital: o

dinheiro e a mercadoria.” Claro que essa constatação não implica na elaboração que trouxemos no capítulo anterior, de que são os seres humanos que fazem a história, no entanto, ela implica dizer que até agora, eles fazem-na de um modo “inconsciente”, porque não são sujeitos do processo. Ora são guiados por produtos de suas cabeças (religião), ora são guiados por produtos de suas mãos (mercadoria).

Quando se diz que o capital utiliza o capitalista para atingir seus desígnios a expressão soa absurda, mas não quando se diz que o produto interno bruto, que obviamente é contabilizado como valor e não como valor de uso, de uma determinada nação tem que crescer 3% ao ano e toda a sociedade é mobilizada para obter sucesso na empreitada. A loucura cotidiana da sociedade capitalista salta aos olhos nos momentos de crise econômica, quando o mundo ‘desmorona’ por causa de uma desvalorização súbita cujos reais efeitos só serão sentidos muito tempo depois, mas mantém-se na mais tranquila normalidade com milhões de seres humanos deixados ‘a deriva’. (FLECK, 2011, p. 80).

A ideia de que o processo econômico ganha uma vida por meio da objetivação do valor ao ponto de se tornar automático, por mais irreal que pareça é do fenômeno do fetichismo da mercadoria que estamos a falar, ou melhor, de seus desdobramentos na realidade social. O fetichismo é a diferença específica da sociedade capitalista em relação as demais, onde abstrações dominam as pessoas.

Enquanto que nas sociedades pré-capitalistas os indivíduos dependiam uns dos outros e todos mantinham uma relação de dependência em relação à natureza, agora, no capitalismo, essa relação de dependência foi encoberta, deixando à mostra apenas o discurso de que as pessoas são independentes. No entanto, nota-se que essa ideia é evanescente quando se observa um novo tipo de dominação, a do capital sobre a vida social das pessoas, portanto, uma abstração. Uma dominação de segunda natureza.

Neste sentido, Ghelere (2013, p. 40) nos traz uma consideração importante quando diz que,

O enrosco, portanto, parte da produção de mercadorias e se realiza na consciência dos produtores privados. Ao representar em suas cabeças a autonomia e independência na sua produção, ou seja, ao perceberem somente o caráter concreto do seu trabalho, terminam determinados por seu produto, a mercadoria, que os faz dependentes uns dos outros e impõe, pela forma social que parece

natural, as relações sociais entre eles. Este enrosco é justamente o fetichismo da mercadoria, próprio, portanto, desta forma de sociabilidade criticada por Marx.

Em posse desses argumentos, podemos analisar que a existência do fenômeno não se dá no campo ideológico, ou a partir de uma visão deturpada da realidade. Mas sim, que as mercadorias e a própria realidade apresentam-se aos seres humanos de forma invertida, logo o entendimento se dará de modo invertido. E, toda essa inversão, é resultado da forma objetiva que assumem os produtos do trabalho quando se tornam mercadorias. Para Viana (2013, p. 26, grifo do autor),

[...] há um ‘erro’ que opera no próprio real; a forma-mercadoria é esse ‘erro’ mesmo que saibamos que o trabalho é a origem desse mundo de coisas, na ação da troca agimos *como se* estivéssemos lidando com forças da natureza. Sob o capitalismo vivemos em um mundo objetivamente encantado, por isso a ação independe do esclarecimento que tenhamos a seu respeito.

A mistificação ocasionada pelo fetichismo é real no sentido mais amplo do termo, ela é a o modo de ser da sociabilidade burguesa. Uma inversão que é ocasionada pelo fato de uma relação social se apresentar como uma relação natural. Trocando por miúdos, pelo fato de os produtos do trabalho se apresentarem de modo autônomo, de acordo com Jappe (2006, p. 40) “[...] essa mistificação não imaginária, mas de uma prosaica realidade, que caracteriza todas as formas sociais do trabalho criador de valor de troca.”

Neste sentido, observamos que a classe trabalhadora produz as mercadorias de modo socialmente determinado, isto porque, não é cada trabalhador (a) individualmente que escolhe o que produzir, mas sim, um outro (aquele que contrata e detém os meios de produção) guiado pelo mercado.

Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados constitui o trabalho social total. Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca. Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam efetivamente como eles do trabalho social total por meio de relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores. (MARX, 2013, p. 148).

Portanto, percebe-se que os trabalhadores (as) não controlam de forma consciente seu processo de trabalho, isso só ocorre quando o trabalho assume uma forma diferente de seu caráter útil. Ou seja, quando o trabalho se torna uma abstração, responsável apenas por atribuir valor à mercadoria. Essa inversão, somente é possível de ser observada na troca, quando esta já avançou largamente no interior da sociedade.

Essa cisão do produto do trabalho em coisa útil e coisa de valor só se realiza na prática quando a troca já conquistou um alcance e uma importância suficientes para que se produzam coisas úteis destinadas à troca, e, portanto, o caráter de valor das coisas passou a ser considerado no próprio ato de sua produção. (MARX, 2013, p. 148).

Ou ainda, segundo Lukács (2003, p. 210),

[...] o desenvolvimento do capitalismo moderno não somente transforma as relações de produção conforme sua necessidade, mas também integra no conjunto do seu sistema a forma do capitalismo primitivo que, nas sociedades pré-capitalistas, levavam uma existência isolada e separada da produção, e as converte em membros do processo doravante unificado de capitalização radical de toda sociedade.

Em síntese, os autores nos alertam para o perigo real e negativo trazido pelo avanço do capitalismo às relações sociais. Tendo em vista que a afirmação desta forma de sociabilidade reifica tais relações, transforma-as à sua imagem.

O ato da troca em sua generalidade formal, [...] suprime igualmente o valor de uso enquanto valor de uso e cria, assim essa relação de igualdade abstrata entre materiais concretamente desiguais e até mesmo inigualáveis, dos quais nasce essa barreira. Desse modo o sujeito da troca é tão abstrato, formal e reificado quanto seu objeto. (LUKÁCS, 2003, p. 230).

Em resumo, enquanto valor de uso a mercadoria é resultado da finalidade do trabalho concreto e enquanto valor de troca carrega cristalizado determinada quantidade de tempo de trabalho, como medida de equivalência. Portanto, a mercadoria é a materialização indiferenciada de tempo humano de trabalho, por isso, uma abstração. De acordo com Viana (2013, p. 23) a mercadoria é: “[...] um grandioso espetáculo de mágica corriqueiro. Ainda que fruto do trabalho humano,

parece saída de uma cartola, materializa-se nas vitrines como ente natural, dotado de consciência e vida próprias.”

Eis a grandiosidade inigualável desse ilusionismo: a mercadoria dispensa cordas ou espelho para levitar sobre seu próprio corpo, pois possui o poder da metamorfose e da ubiquidade em si mesma. Mas é sua materialidade que se deve a ilusão de sua autonomia, pois a medida do trabalho, que é a propriedade social e de física não tem ‘nem um átomo’, assume a forma de uma coisa. Desse modo, as mercadorias surgem repentinamente diante de nossos olhos sem que possamos nos dar conta das relações sociais que as engendram. (VIANA, 2013, p. 24).

Isto posto, temos as bases para análise do problema central que é o fato dos seres humanos, no modo capitalista de produção, se depararem com uma realidade socialmente construída, cuja essência se apresenta de forma autônoma. Portanto, como se estivessem frente a uma “segunda natureza”, que além, de os dominar apresenta leis próprias, assim, os seres humanos se colocam em uma posição de subordinação ao permanecerem como objetos e não como sujeitos dos acontecimentos. Por fim, cabe ressaltar, que o fetichismo não é um fenômeno que encobre uma realidade natural, ele é a própria realidade, ou melhor, a realidade da sociedade capitalista é fetichizada. Esse é o seu modo de existir.

Logo, a problemática que salta aos nossos olhos é a de que o fenômeno da reificação desempossa os seres humanos do processo de humanização, ou seja, quanto mais a reificação for determinante na vida dos sujeitos menos eles terão as condições para se humanizarem de fato, mas isso veremos mais adiante.

3.3.1 Outros desdobramentos do fetichismo

Para validar a afirmativa de que o fenômeno do fetiche se dá em um momento histórico-determinado da organização social humana, Marx (2013) vai analisar outras quatro formas de produção. Como conclusão, o autor conclui que embora sejam formas muito diferentes de produção o que as une é que a classe trabalhadora tem consciência do processo de produção e das relações de trabalho, por piores e mais desumanas que tenham sido. Portanto, nestas formas de organização social analisadas por Marx não ocorre a inversão entre sujeito e objeto, tal inversão é específica da realidade capitalista. Logo, o fetichismo não é nem

natural às formas de organização social e nem muito menos necessário, a não ser ao capitalismo. Haja vista, que a manutenção deste sistema conta com este mecanismo.

Pois bem, Marx (2013) analisa e discorre, essencialmente, três formas de fetichismo: mercadoria, dinheiro e capital. Ora, em outro momento elucidamos ainda que de forma breve, a análise que Marx faz do desenvolvimento da forma do valor até alcançar a forma de equivalente universal, onde pode-se identificar a gênese do dinheiro.

A naturalização que ocorre a partir do dinheiro enquanto objeto de troca é o que completa o fetiche do dinheiro. Neste sentido,

Na mais simples expressão de valor x mercadoria $A = y$ mercadoria B , a coisa em que se representa a grandeza de valor de outra coisa parece possuir sua forma de equivalente independentemente dessa relação, como uma qualidade social de sua natureza. Já acompanhamos de perto a consolidação dessa falsa aparência. Ela se consuma no momento em que a forma de equivalente universal se mescla com a forma natural de um tipo particular de mercadoria ou se cristaliza na forma-dinheiro. O movimento mediador desaparece em seu próprio resultado e não deixa qualquer rastro. Sem qualquer intervenção sua, as mercadorias encontram sua própria figura de valor já pronta no corpo de uma mercadoria existente for e ao lado delas. Essas coisas, o ouro e a prata, tal como surgem das entranhas da terra, são ao mesmo tempo, a encarnação imediata de todo trabalho humano. Decorre daí a mágica do dinheiro. O comportamento meramente atomístico dos homens em seu processo social de produção e, com isso, a figura reificada [*sachliche*] de suas relações de produção, independentes, de seu controle e de sua ação individual consciente, manifestam-se, de início, no fato de que os produtos de seu trabalho assumem universalmente a forma de mercadoria. Portanto, o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão. (MARX, 2013, p. 167).

A naturalização do processo de troca, faz com que o valor se apresente como uma propriedade natural das mercadorias, assim essa naturalização de processos sociais, ocorre do mesmo modo com o fetiche do dinheiro. De acordo com Carcanholo (2011, p. 88),

Sem dúvida no fetiche, existe algo de fantástico, fascinante, mágico. E a magia não está simplesmente no fato de que a mente humana, ou a forma social, atribua poderes a um pedaço de madeira, a um apedra ou a outro objeto qualquer. Ela está principalmente no fato de

que o fetiche parece ter seus poderes derivados da sua própria natureza e não da mente humana ou da sociedade.

O autor usa a analogia a adoração a objetos inanimados em outras formas de desenvolvimento social, para nos mostrar que por mais arcaico que essa ideia possa parecer o que fazemos com o dinheiro ou com qualquer outro desdobramento do fetiche, caminha no mesmo sentido. Nós estendemos essa dominação para o campo da produção.

Ao dinheiro submete-se toda uma sociedade, em prol dele a vida de cada ser humano passa a ser guiada, aliás, cada ato humano de um jeito ou de outro caminha em função do dinheiro, e mais uma vez, os seres humanos são anulados neste processo. Em outras palavras, o dinheiro ganha autonomia em relação do processo de produção e transfere ao seu possuidor o poder sobre o trabalho de outros (quando as mercadorias refletem seu valor em uma única mercadoria: o dinheiro).

Em um momento histórico os seres humanos criaram o dinheiro (equivalente geral) e sua forma de regulamentação, no entanto, a criatura passou a dominar o criador, ou seja, as leis do dinheiro da sociedade do capital passaram a controlar os seres humanos.

Outra forma de fetiche analisada por Marx e revisada por Iamamoto (2008) é o fetiche do capital, ou seja, a falsa aparência de autovalorização do valor. O dinheiro se mostra para a sociedade com uma capacidade de se autovalorizar, segundo o autor, essa ilusão só ocorre porque o processo de trabalho se dá de forma alienada e fetichizada ocultando que a força de trabalho é quem gera valor e, portanto, a mais-valia.

Assim como os demais fetiches, o capital-fetiche se revela como um sujeito autônomo que impõe suas vontades à sociedade, no entanto, ele não apenas representa a animação das coisas inanimadas como também submete de modo impositivo seu modo de manutenção.

A relação comum que podemos observar entre os objetos fetiche (mercadoria, dinheiro e capital) é o valor, que em cada um desses momentos, assume uma forma social diferente. O valor perambula de uma forma a outra, e mesmo não podendo tocá-lo, mesmo não tendo uma existência física, ele se objetiva em relação à sociedade. Por isso, dizemos que não depende da vontade individual de cada um a

produção de mercadorias, ou mesmo o processo e produção, mas da necessidade do valor em cada um de seus momentos.

Todo esse movimento que nos empenhamos em realizar acerca do estudo da mercadoria é o oriundo da leitura que realizamos de Marx, claro que apoiados em outros autores marxistas. Entendemos que Marx (2013) bebeu na fonte da economia política e elaborou uma crítica original à mercadoria e o fetichismo que a envolve, no intuito de identificar a base dessa forma de sociabilidade. Ou seja, Marx (2013) ao tratar dos assuntos da economia política não tenta resumir a vida social à econômica, o que ele descobre é que o capitalismo é quem faz isso, ele é quem negligencia o sujeito, Marx apenas, pela primeira vez na história, se empenhou em destacar como é que isso ocorre.

3.4 A questão do fetichismo em *História e Consciência de Classe* de Lukács

Ao tratarmos a questão do fetiche, não há como não recorrer à obra lukcsiana *Historia e Consciência de Classe* de 1923, como é claramente sabido, a obra, foi e é alvo de duras críticas de marxistas, principalmente depois da repercussão que a obra teve na Internacional comunista e do posfácio, em alguns pontos motivados pelas críticas resultantes deste movimento, publicado pelo autor em 1967 para a reimpressão da obra.

Ora, aqui não temos a pretensão de trazer os equívocos do autor na obra em questão e nem muito menos traçar uma comparação com o Lukács da *Ontologia*, o que aqui nos cabe é trazer algumas considerações acerca da importância que a obra teve para o debate acerca de um tema tão complexo e alvo de muitas deturpações na obra marxiana, que é a questão do fetiche.

Como se sabe, a grande crítica marxiana, e talvez a que mais foi alvo de deturpações, gira em torno da redução das relações humanas à lei do valor, ou seja, às leis da economia. Longe de ser uma teoria economicista, segundo Lukács (2003, p. 88) o que Marx constata é que,

[...] a produção e a reprodução de uma determinada totalidade econômica, que a ciência tem por tarefa conhecer, transformam-se necessariamente (na verdade, transcendendo a economia 'pura', mas sem apelar a qualquer força transcendente que seja) em processo de produção e de reprodução de uma sociedade global determinada.

Ao reconhecer em *História e consciência de classe*, através da categoria da totalidade, a questão do fetichismo da mercadoria, Lukács retoma a importância do conceito na obra marxiana.

Da morte de Marx até os anos 20, cai num esquecimento quase completo: Engels, em seu último período, quase não lhe dá importância, assim como Rosa Luxemburgo, Lenin e Kautsky; fundamentam a condenação do capitalismo na pauperização crescente, nas dificuldades de acumulação ou na queda da taxa de lucro. (JAPPE, 2006, p. 37).

Segundo o autor, Lukács é o primeiro autor marxista a retomar a questão com a devida seriedade, no entanto,

No momento de sua publicação, o livro de Lukács causa furor - em todos os sentidos do termo - e, no ano seguinte, é condenado pela Terceira Internacional, anátema partilhado pela social-democracia alemã. Alguns anos mais tarde, o próprio autor toma distância em relação ao seu livro e, este, rapidamente se torna tão lendário quanto impossível de ser encontrado de modo que poucas pessoas têm oportunidade de sofrer sua influência. Mas quando a morte oficial do stalinismo vem alimentar a busca de um marxismo diferente, alguns capítulos do "livro maldito do marxismo" são publicados em 1957 e 1958, na revista francesa *Arguments*; em 1960, contra a vontade de Lukács, aparece a tradução francesa da obra na íntegra. Este, não podendo mais impedir a redescoberta de seu texto, autoriza, em 1967, uma reedição em alemão e acrescenta-lhe uma importante autocrítica. (JAPPE, 2006, p. 38).

Na obra em questão, Lukács aborda a mercadoria como sendo a categoria universal, na qual a evolução da sociedade capitalista alcançou um momento em que a resposta para as questões surgidas em decorrência desta evolução podem ser encontradas através de uma análise da estrutura da mercadoria. De acordo com a perspectiva lukacsiana, o pensamento burguês não possibilita a apreensão da realidade em sua totalidade devido à fragmentação do trabalho e consequentemente, das ciências, e é neste ponto que se encontra uma das maiores contribuições do autor à teoria marxiana.

Certamente, essa universalidade do problema só pode ser alcançada quando a formulação do problema atinge aquela amplitude e a profundidade que possui nas análises do próprio Marx; quando o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como problema central da economia enquanto ciência particular, mas como o problema central e estrutural da

sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. Pois somente nesse caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa. (LUKÁCS, 2003, p. 196).

O autor de *História e consciência de classe* entende que o papel central da ciência é possibilitar subsídios para que se tenha a possibilidade de rompimento com as amarras que não permitem que a sociedade seja vista do modo citado acima, ou seja, em sua totalidade. Através dela (ciência) é que se encontrariam as respostas que orientariam a práxis rumo a dissolução do fenômeno do fetichismo, que transforma as pessoas e suas relações em coisas.

Lukács, em *História e consciência de classe*, avalia seguindo o estudo marxiano acerca das organizações pré-capitalistas, que embora já existiram outras formas mercantis de organização social, a questão do fetichismo é uma questão específica do desenvolvimento do capitalismo, e, para o autor, o que importa nesta obra é analisar em qual proporção o avanço do fenômeno na sociedade em que se desenvolve, influencia o conjunto das relações sociais. A justificativa lukacsiana para a formulação do estudo é a de que um fenômeno que se dá na produção e se estende para o metabolismo de toda a sociedade não pode ser considerado sem um estudo aprofundado dos seus impactos.

De acordo com Infranca (2014), em *História e consciência de classe*, para Lukács, o fetichismo do mundo das mercadorias é um determinante das relações sociais tendo a reificação como determinante do ser social. Por isso mesmo, o ser social tem sua essência subsumida ao fetichismo da mercadoria. Ou seja, para Lukács o fetiche mercantil não tão somente transforma os seres humanos em coisas como também o viver em sociedade.

Lukács elabora um modelo de análise que deve, ele mesmo, proceder pela assunção do caráter originário desta forma de fetiche da mercadoria que, através da reificação imposta ao centro do processo de trabalho e ao próprio trabalhador, envolve o inteiro social como forma fenomênica da sociedade capitalista. (INFRANCA, 2014, p. 227).

O autor húngaro retoma do desenvolvimento marxiano a questão da totalidade para contribuir com o entendimento da temática do fetichismo e da reificação. Para o autor, o fato da realidade não aparecer enquanto uma totalidade,

ou seja, por sua aparição ocorrer de forma fragmentada, as pessoas não interagem com a totalidade, mas apenas com uma parte dela.

A fragmentação torna-se um modo de vida, e não apenas de produção do próprio ser social. Como esta é instaurada no processo de trabalho com o objetivo de aumentar a produção e produzir, por consequência, mais mercadorias, é o mesmo caráter de fetiche da mercadoria a torna-se um modo de vida, e não apenas de produção, mas também o elemento com que o sujeito interage. Assim, o caráter de fetiche da mercadoria tornou-se elemento dominante na sociedade capitalista, porque toda a sociedade sofre o domínio esmagador constituído pela economia. A totalidade social aparece ao sujeito/trabalhador sobre a roupagem de fetiche da mercadoria. (INFRANCA, 2014, p. 227).

Autores como Infranca (2014, p. 222), que partindo das análises²⁹ do próprio Lukács acreditam que ao tratar da questão do fetichismo Lukács não se atentou na “distinção entre objetivação, enquanto categoria do domínio do homem sobre a realidade, e estranhamento como forma - historicamente caracterizada - da objetivação.” Muito embora, de acordo com Infranca, diferentemente de outros críticos da obra, o autor avalia que a posição de Lukács acerca do fenômeno em questão não é oposta a de Marx.

Em *História e consciência de classe* Lukács evidenciou as características de alienação e reificação do trabalho produzidos no sujeito agente e abriu um novo e importante campo de aplicação do marxismo [...]. A abertura a este campo de problemas foi a mais importante inovação com que Lukács contribuiu ao marxismo, após a sua adesão a ele. (INFRANCA, 2014, p. 233).

A discussão trazida por Lukács demonstra que a mercadoria enquanto o resultado do trabalho humano se autonomiza em relação ao seu produtor. Neste sentido, Lukács demonstra que a essência da relação entre a mercadoria e os seres humanos é reificada e funciona de modo autônomo. No entanto, essa relação esconde a verdadeira estrutura da mercadoria, ou seja, a relação entre os

²⁹ Lukács entre os anos 1925 e 1926, de acordo com Michel Löwy, publicou um texto intitulado *Reboquismo e dialética*, o texto trata da defesa do autor em relação às críticas que *História e consciência de classe* recebeu após ser publicado em 1923. No entanto, naquela ocasião, o texto não foi publicado e as razões para tanto não foram descobertas, muito embora Löwy, no prefácio do ensaio, levanta alguns motivos que supostamente poderiam ter resultado na não publicação do mesmo. Em português o título foi publicado pela editora Boitempo em 2015 e traz uma importante análise crítica do autor em relação aos principais pontos de *História e consciência de classe*.

trabalhadores (enquanto produtores de mercadorias) e que querem/necessitam de usá-las.

Lukács descreve que a mercadoria se configura como um produto da sociedade capitalista somente em sua aparência fenomênica, na verdade ela é a materialização das relações de trabalho de socialização nesta forma de sociabilidade. Portanto, um fenômeno que se torna o fundamento da sociedade capitalista e que tem como sua forma de representação, a mercadoria. Aliás, de acordo com o autor, é somente sobre a aparência de mercadoria que a reificação se torna um fenômeno determinante das relações sociais.

O autor húngaro segue dizendo que a quantificação e a especialização do trabalho que dificultam o contato dos seres humanos com a totalidade concreta são consequências da reificação, aliás, para que o processo de produção chegasse onde chegou no capitalismo moderno, Lukács acredita que a contribuição das ciências foi indispensável. Para ele, esses dois fenômenos (quantificação e especialização do trabalho) transformam fundamentalmente as relações de produção, nas quais o valor de uso do produto fruto do trabalho humano é deixado em segundo plano. Como resultado dessa equação, o autor encontra o fato de que a classe trabalhadora é obrigada a se tornar uma parte mecanizada no processo de trabalho que funciona de modo independente de suas vontades e assim, os seres humanos são vistos apenas como átomos isolados, onde sua atividade exclusiva é determinada pela lei econômica da sociedade em que vivem.

Com a especialização do trabalho perdeu-se toda a imagem da totalidade. E como a necessidade de apreender a totalidade – ao menos cognitivamente – não pode desaparecer, tem-se a impressão (e formula-se essa reprovação) de que a ciência, que trabalha igualmente dessa maneira, isto é, que permanece igualmente nesse imediatismo, teria despedaçado a totalidade da realidade, teria perdido o sentido da totalidade por força da especialização. (LUKÁKS, 2003, p. 229).

A contradição desse sistema pode ser encontrada no núcleo dessa exposição que acabamos de fazer, isso porque, nesta sociedade tem-se no imaginário que todas as pessoas são livres, no entanto, tal liberdade se restringe apenas na liberdade de vender sua força de trabalho como mercadoria. Por isso o autor insiste na afirmação de que a mercadoria se torna a forma universal de

representação da sociedade burguesa e o seu caráter fetichista apresenta o seu caráter dominante das relações sociais.

As regras da troca das mercadorias, onde o equivalente geral possibilita a realização do cálculo da troca, se expande à tudo o que existe nessa sociedade, inclusive os seres humanos. Neste sentido, não existe nada que não possa ser considerado ou transformado em mercadoria e que, portanto, não possa ser trocado por dinheiro. Para isso basta que as pessoas e os objetos se apresentem individualmente no mercado, partindo daí a relação possível será aquela relação com o dinheiro.

O trabalhador, que se apresenta como possuidor de mercadoria, sua força-trabalho, representa o caráter completamente desumanizante da produção capitalista. O caráter de valor de uso dos objetos é perdido a favor do valor de troca, com isto os objetos de valor de uso dos objetos é perdido a favor do valor de troca, com isto os objetos perdem seu caráter social e recebem uma nova objetividade. Contudo, os sujeitos também recebem uma nova objetividade, a reificação, porque eles assumem um valor de uso, enquanto vendem seu valor de troca como mercadorias. [...] Contudo, também as relações entre os homens, as relações sociais, são relações de mercadorias. (INFRANCA, 2014, p. 236).

Ainda de acordo com Infranca (2014) o autor de *História e consciência de classe* foi o primeiro intelectual a considerar a presença da reificação³⁰ no trabalho intelectual, nesse sentido, enquanto classe trabalhadora entende-se todas aquelas pessoas que vivem do trabalho, ou seja, que são assalariados.

O interesse do marxismo deveria voltar-se a todos os assalariados, mas esta linha política não teve um imediato séquito, sobretudo porque a Internacional comunista, e consequentemente os partidos filiados, preferiram condenar *História e consciência de classe* como 'idealista'. Salvaguardava-se a centralidade da classe operária, mas impedia-se ao mesmo tempo uma aliança com as camadas sociais médias ou contratadas, que se preferia considerar partes integrantes da burguesia, enquanto na realidade tratava-se de igual maneira de explorados e reificados, como o proletariado industrial. (INFRANCA, 2014, p. 237).

³⁰ Segundo Infranca (2014) em *Trabalho, individuo, história* uma crítica que mais recai sobre *História e Consciência de Classe* é a de que a extrema preocupação em expor os efeitos nocivos da reificação faz com que o autor reconstrua a existência do fenômeno sem tocar na historicidade de seu desenvolvimento, ou seja, sem tratar criticamente as questões trazidas pela economia política. No entanto, ainda de acordo com Infranca (2014) esse equívoco foi evidenciado em muitos outros autores marxistas como, por exemplo, Rosa Luxemburgo, Gramsci e até mesmo nos autores da escola de Frankfurt.

Como já dissemos anteriormente, a transformação no mundo do trabalho, para Lukács (2003), em grande parte se deve à ciência. Esta, ainda segundo o autor, ao longo do desenvolvimento capitalista também passou por um processo de racionalização e especialização e, por isso, também sentiu os efeitos nocivos desses fenômenos. O principal efeito sentido foi o da perda de contato com a totalidade da realidade, ou seja, o desenvolvimento das ciências cada vez mais especializadas fragmentou o conhecimento a tal ponto de não conseguirem estabelecer um nexo com a totalidade.

Assim, o autor húngaro segue dizendo que o primeiro passo para a superação da reificação é justamente uma ciência que possibilite o processo de tomada de consciência da realidade enquanto uma totalidade concreta. Partindo daí, o segundo passo seria a práxis, mas com o diferencial de que ela será orientada pela perspectiva adquirida através do primeiro passo.

É válida a afirmação de Infranca (2014) acerca da questão do processo de conhecimento da realidade enquanto uma totalidade concreta, isto porque segundo o autor, Lukács atribui esse papel à filosofia, que claro pode possibilitar às outras ciências um caminho em relação à questão, no entanto, não poderá sozinha realizar esse feito.

A narrativa lukacsiana acerca da questão da superação da reificação através da práxis orientada por uma visão de mundo que parte da questão da totalidade, em contrapartida a visão reificada dessa mesma realidade que não permite a sua superação afeta tanto a classe trabalhadora quanto a burguesia, para o autor, ambas as classes são vítimas da imediatez produzida pela sociedade do capital. No entanto, enquanto para a primeira o fenômeno é sinal de aniquilação, para a segunda é a garantia de seus privilégios de classe. Por isso, a revolução continua a ser a arma da classe trabalhadora contra a sua exploração.

Aqui não tivemos a intenção de trazer um quadro teórico acerca da profundidade com a qual Lukács (2003) trata o fenômeno da reificação e suas implicações em *História e consciência de classe*, nosso intuito foi trazer algumas importantes contribuições da obra em relação à temática, para embasarmos a discussão que se seguirá acerca da expansão do fetiche, como é o fetichismo das imagens, por exemplo. Partindo daí, no capítulo seguinte, trataremos acerca dos limites impostos à emancipação humana nesta forma de organização social.

E claro, retomamos Lukács de 1923 porque como muito bem colocou Mészáros (2002, p. 74) “Os socialistas ocidentais demonstraram grande afinidade com o espírito de *História e consciência de classe*, pois esta obra recusou categoricamente submeter-se às tentações do pessimismo, não importando quão trágicas fossem as circunstâncias prevalecentes.”

3.5 A questão do fetichismo das imagens

Jappe (2006), já no início de sua obra adverte a interpretação limitada na qual o materialismo não dá conta de interpretar uma realidade dominada pela comunicação e pelo mundo virtual. Justamente o que atualmente temos vivenciado, um consumo de imagens. Através de modernas técnicas de marketing (mecanismos relevantes, no entanto, que não nos cabe um aprofundamento neste momento), as imagens de determinada mercadoria são construídas, essas imagens são as marcas.

Segundo Fontenelle (2002), é na década de 1960 que o consumo passou a ser visto como um fenômeno histórico-social que ganha uma roupagem específica na sociedade capitalista, para a autora, o surgimento e desenvolvimento desse fenômeno carecia de ser entendido nos moldes da forma de organização social em que surgiu. Isto porque seu entendimento muito poderia contribuir para a interpretação da sociedade em que vivemos,

Foi como fenômeno histórico que o consumo interessou inicialmente o campo da teoria social. A partir da década de 1960, diante de sociedades ocidentais já impregnadas de objetos para consumo, autores começaram a se dar conta de que seria necessário entender esse fenômeno. Essas análises surgem sob o ponto de vista de teóricos associados à teoria crítica, como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, George Lukács, entre outros, focados em entender uma cultura já impregnada pela forma-mercadoria e, portanto, por processos de alienação, reificação e fetichização. (FONTENELLE, 2002, p. 207).

De acordo com Fontenelle (2002), para entendermos um dos desdobramentos do fetichismo na atualidade, que é o fetichismo das imagens, temos que entender a profunda relação entre a sociedade e o papel da marca. Tendo em vista, principalmente que a marca se tornou uma estratégia para a

disseminação do consumo em massa, portanto, para a autora, pensar essa relação é seguir o fio condutor do fetichismo na atualidade.

Para tanto, Fontenelle toma como objeto de estudo uma empresa de *fast-food*, e, em suas pesquisas identifica que para além do reconhecimento no ramo da comida, o que a empresa de fato se empenhou em vender era a imagem da marca, ou seja, além das opções de refeição o que a empresa tenta vender aos consumidores é o entretenimento e para isso criou toda a atmosfera necessária.

Na sociedade capitalista, a inversão do sentido da mercadoria (enquanto produto do trabalho) requer que cada vez mais seja diminuído o tempo entre a criação e a realização do valor. Isto porque, no modo de produção capitalista a produção das mercadorias não tem o intuito de satisfazer as necessidades humanas, mas sim, de satisfazer a necessidade de circulação do capital.

A lógica de funcionamento do capital, D-M-D', impõe que se garanta a realização do ultimo termo mediante a compressão do centro, isto é o capital tende a diminuir o caminho entre o investimento e o lucro, com o objetivo de minimizar os riscos, Visto que a realização do valor só ocorre no momento da troca, o capital procura reduzir seu tempo de giro. No modo de acumulação flexível, muitos foram os meios encontrados para essa antecipação: o trabalho *just-in-time*, o controle de mercado via monopólio de marcas e patentes, a criação de mercadorias mais efêmeras etc. (VIANA, 2013, p. 72).

Ora, se pensarmos na afirmação de que as pessoas consomem os produtos pelo seu valor de uso, temos parcialmente uma verdade, porque o que acontece é que o modo de produção capitalista, para reduzir o tempo que citamos acima, entre a produção e a realização do valor (troca), dá um novo sentido ao valor de uso. De acordo com Fontenelle (2002, p. 219),

Se às mercadorias só interessam seu valor de troca, ao consumidor é necessário que se apele para o valor de uso da mercadoria, momento no qual há uma recuperação do sentido do objeto e do uso das coisas, porém, de forma já ressignificada pela necessidade do capital. E é aqui onde está a grande diferença de se pensar o consumo em uma sociedade capitalista: os objetos precisam ser consumidos como mercadorias, por isso, passam a ter uma espécie de valor de uso de segunda natureza, ou seja, são ressignificados.

Além do movimento de enxugamento do tempo entre a produção e o consumo da mercadoria, movimento este realizado pelo capital para garantir sua manutenção, outro mecanismo que nos vale apontar é o de que esta forma de sociabilidade ao expor seu modo de funcionamento, encontra formas de resistência, muitas vezes materializadas nos movimentos sociais. Estes movimentos, encontram formas de enfrentamento por vezes permeadas por simbologias representantes de cada pauta de luta. No entanto, o capital quando não consegue suprimir tais movimentos, estrategicamente absorve os símbolos dessas lutas e também os transforma em mercadoria ou em incentivo, através das propagandas, para uma espécie de consumo consciente. Fato que podemos claramente observar, por exemplo, em empresas de cosméticos que se promovem por não realizarem testes em animais, ou que abordaram a questão do feminismo como apologia a uma espécie de consumo “empoderador”, ou mesmo a própria transformação em mercadoria dos símbolos que remetem a determinado movimento e etc. Isso, além de ser uma estratégia encontrada pelo capital de garantir sua manutenção também acaba por afetar as próprias lutas. À esse respeito Jappe (2006, p. 2) nos diz:

[...] ao fazer referência a outras figuras da exploração e da dominação (os povos do “Terceiro Mundo”, os “subalternos”, as mulheres). Pode-se observar entretanto que, em todos esses casos, não é verdadeiramente o *conteúdo* da reprodução capitalista que está posto em questão, mas antes o *acesso* a seus resultados. O valor e o dinheiro, o trabalho e a mercadoria não são ali concebidos enquanto categorias negativas e destruidoras da vida social. No entanto, era isso o que Marx havia feito no núcleo de sua crítica da economia política, tal como a desenvolveu, sobretudo na primeira seção d’*O Capital*.

O autor nos chama a atenção para a alienação que parte de mecanismos fetichistas no qual o processo de produção e circulação de mercadorias não possibilita de imediato o acesso ao real entendimento da forma de funcionamento desta sociabilidade. O que resulta deste quiproquó é também, a fragmentação do real foco a ser atacado: a sociabilidade burguesa. Haja vista, que o que se busca combater são os efeitos nocivos desta forma de sociabilidade de forma pontual, não entendendo que enquanto ela existir seus efeitos também existirão, ainda que de forma reinventada.

O surgimento e a consolidação do capitalismo à partir da Revolução francesa, trouxe em âmbito ideológico a luta pela liberdade. Ou seja, ainda que uma análise

crítica dessa sociedade nos possibilite um olhar mais atento acerca dessa ideia evanescente de liberdade, o discurso que se dissemina e que se instaura no cotidiano das pessoas é que elas são livres e, contanto que se esforcem podem transformar suas vidas, ou seja, a ideia é que o capitalismo possibilita uma mobilidade entre as classes, desde que a pessoa se esforce para tal objetivo ser alcançado.

Pois bem, partindo desse pressuposto, Fontenelle (2002) nos mostra que historicamente o capitalismo trouxe o sentimento (falso) de que o lugar que se ocupa na sociedade não é mais definido de maneira rígida, justamente porque o capitalismo “possibilita” essa mobilidade social. De acordo com a autora, esse sentimento contribuiu para a formação de uma cultura do consumo, porque à partir dos acontecimentos que marcaram a passagem dos séculos XVIII para o XIX, o novo momento histórico com essa ideia de mobilidade social contribuiu para que as pessoas se dispusessem a acreditar que o consumo de determinado produto lhes possibilitaria, ainda que no plano ideológico, essa mobilidade. A ideia era a de que o consumo das mercadorias que a classe que se almeja pertencer consome, possibilitaria de certa forma identidade com a mesma, até mesmo um sentimento de pertencimento de classe.

[...] foi a cultura burguesa que passou a se apropriar dos objetos como uma forma de exteriorização de sentimentos e também como uma forma de localização no mundo. Os objetos de consumo eram usados para expressar um modo de vida, de crenças, de emoções que ainda estavam em processo de conformação. (FONTENELLE, 2002, p. 223).

Obviamente que a consolidação da sociabilidade capitalista intensificou a cultura do consumo, uma cultura material com uma infinidade de objetos a serem consumidos. E, como já analisamos anteriormente, foi isso que Marx identificou à partir de suas análises sobre o modo de produção capitalista, ainda em seu estágio inicial de expansão. Cabe ressaltar que a crítica do fetichismo da mercadoria não é uma crítica da cultura do consumo em si, mas sim do modo de produção e seus rebatimentos às relações sociais.

Partindo dessa análise, podemos observar que em meados dos anos 1950, o capitalismo a nível mundial, mas, sobretudo nos ditos países “desenvolvidos”, iniciou uma fase de crescimento que duraria trinta anos e ficou conhecida como “anos

dourados”. Os efeitos desse crescimento, principalmente econômico foram mais sentidos nos anos 1970. Como a economia crescia em ritmo acelerado fez-se necessário a criação de mecanismos que permitissem a manutenção da circulação da grande quantidade de mercadorias que estavam sendo produzidas.

Esse processo se inicia pelos idos do anos 50-60, quando os ganhos de produtividade levaram a uma explosão de produtos fabricados em serie por diferentes empresas, o que provocou a necessidade de se criar uma ‘imagem de marca’ como elemento determinante na diferenciação dos produtos. Foi nesse momento, como nos lembra Frederic Jameson, que a produção da cultura começou a ser integrada à produção de mercadorias em geral, pois a concorrência entre as empresas passou a acontecer no plano da produção e da veiculação de imagens, quando o capitalismo começou a se voltar para a importância do desenvolvimento de signos por meio do forte investimento de propaganda e publicidade. (FONTENELLE, 2002, p. 147).

A partir da intensificação dessa cultura do consumo é que se têm indícios de uma expansão do fetiche: as imagens, ou mais precisamente, a imagem que as marcas pretendem passar. Esses símbolos, de forma fantasmagórica, revelam sobre nós alguns tipos de sentimentos, portanto, consumi-los nos dão a impressão de que estamos vivenciando aquilo que determinada marca representa, ou melhor, através de estratégias cada vez mais sofisticadas de marketing e de propaganda cria-se a ilusão de que as marcas vão preencher alguns espaços. A cultura do consumo integrou todas as atividades e necessidades humanas à lei do dinheiro, neste sentido é que podemos falar de uma mercantilização da vida social.

Para Fontenelle (2002, p. 145) a resposta sobre onde está o valor das coisas pode ser encontrada na soma do que as marcas representam perante a sociedade (*status*, beleza, conforto etc.), “[...] a soma positiva dos valores vincula os consumidores a determinadas marcas, levando-os a repetirem o ato de consumo.” O crescimento exacerbado, verificável em determinado momento da história, da produção de mercadorias dos mais variados tipos viabilizou o surgimento das marcas, isto porque, ela se tornou o diferencial entre a concorrência. Daí, a necessidade da intervenção publicitária, para garantir, ou tentar, que a atenção se volte para a marca. Para Fontenelle (2002, p. 158) “É nesse plano - o da concorrência - que a marca é considerada decisiva no processo de expansão do mercado, graças à força de seu nome.”

A autora busca mostrar, de forma muito cuidadosa, elementos para se discutir a possibilidade de transformação da “forma-mercadoria”, para isto ela argumenta que a linha tênue entre o capitalismo e a marca permeia o surgimento da segunda enquanto resposta à mudança no processo de valorização do capital, ocasionada pelas transformações que ocorreram na esfera da produção. Neste sentido, Fontenelle (2002), pautada em Giuseppe Cocco, avalia que Marx ao analisar a forma-mercadoria deixa claro que a grandeza do valor é determinada pelo tempo de trabalho. No entanto, as transformações estruturais em relação a forma de produção capitalista ocorridas principalmente após a reestruturação produtiva³¹, tornaram, para alguns autores, a teoria do valor inconsistente. Para estes, o trabalho cada vez mais ao se torna imaterial, dificulta a mensuração empírica do valor.³² Sem entrar mais profundamente na discussão, assim como nós, Fontenelle (2002, p. 166) acredita que: “O que interessa é mostrar que não é mais na, base produtiva/fábrica que se encontra o ‘coração do processo de geração de valor, e sim na dimensão ‘virtual’ do trabalho de gerir informações.”

Com isso, percebe-se que embora a autora avalie o fato de que as mudanças ocasionadas no mundo do trabalho trouxeram uma série de questões a serem pensadas acerca da teoria do valor, de modo algum a geração de valor neste sistema deixa de ser o trabalho humano,

Isso significa que o controle do capital não pode se dar mais, apenas, mediante a disciplina do trabalho, por meio do monitoramento direto na fábrica, no qual o trabalho ‘material’, concreto, era - e ainda é - transformado em trabalho abstrato, no sentido de trabalho produtor de valor. No pós-fordismo, com o trabalho em sua ‘desterritorializada’ centrado ‘na gestão e articulação do conhecimento abstrato’ e em diferentes medidas de produtividade, a marca acaba por tornar-se um instrumento de controle, já que a apropriação do saber passa a se dar por meio do controle sobre a marca - um controle não só legal (mediante a marca registrada) mas também social, pois, nesse caso, é a marca que encarna a percepção do valor - e já sabemos, também desde Marx, que o valor é resultante de uma ‘relação social’: o valor não está no objeto em si, mas na forma como se percebe esse objeto, e é aqui que se encontra a dimensão fundamental do fetichismo. É nesse sentido que a marca pode ser tomada como uma ‘ilusão de forma’ em meio ao deslocamento da forma-valor. (FONTENELLE, 2002, p. 169).

³¹ Neste sentido consultar, Antunes (2000; 2001).

³² A esse respeito consultar, Santos (2013).

Desse modo, o que a pesquisadora propõe é um olhar sobre um deslocamento, específico do capitalismo contemporâneo, no qual o valor oriundo do trabalho abstrato estaria, cada vez mais, cedendo espaço a uma “criação virtual do valor” com o crescente surgimento do trabalho imaterial. Mas claro, considerando que a essência da geração do valor continua sendo a incorporação do trabalho humano, no entanto, sob sua forma de realizar-se no capitalismo contemporâneo, que notoriamente se utiliza de velhas novas forma de exploração para garantir sua produção e reprodução.

De acordo com Harvey (2010) toda essa atmosfera criada e sustentada pela sociabilidade do capital é necessária para a sua manutenção, por isso é crucial que se forje a necessidade de exigências cotidianas na forma de mercadorias e serviços, prontos para serem consumidos.

Para Fontenelle (2002, p. 224),

Em torno desse modelo, gravitam termos chaves para a compreensão do consumo como espaço de realização do valor da mercadoria: obsolescência programada, técnica existente desde o início do século XX e que corresponde a uma astúcia da produção em promover, em cada série de produto, uma diferença nos objetos que forcem a sua troca, provocando um giro mais rápido no consumo; o nascimento do crédito ao consumidor, considerado por alguns historiadores do consumo o responsável pela própria constituição da cultura de consumo (cf. Calder, 1999), o investimento na produção de uma indústria publicitária através de imagens de sedução e persuasão, operante a partir das técnicas de relações públicas, dos anúncios comerciais, do *merchandising*, entre outras.

Essa constante renovação do capitalismo para se manter, como bem lembrou Lukács (2003), vai reificando cada vez mais as relações sociais. As leis econômicas que fundamentam essa forma de sociabilidade agem da mesma forma em todas as espécies de mercadorias, portanto, a força de trabalho também passa por esse processo de obsolescência que citamos acima. Com base nisso, podemos afirmar que a sociedade capitalista ao subverter o sentido da necessidade, que é a força motriz para a criação à sua lógica de reprodução enclausurou os seres humanos no reino das mercadorias e, portanto, os mesmo só se reconhecem ao possuí-las.

Viana (2013), partindo dos estudos de Adorno e Horkheimer, mostra o quanto a cultura se tornou uma coleção de mercadorias. Em seu livro, oriundo de sua tese de doutoramento, *Rituais de Sofrimento* a grande sacada da autora é interpretar o

fenômeno recente dos *reality shows* à luz do fetichismo, ou melhor, o que conceitua a naturalização das atrocidades contidas nesses programas, que ela conceitua como “rituais”. Para tanto, ela argumenta que o fato de os expectadores assistirem de modo passivo tais atrocidades, despidas de qualquer noção de humanidade, é oriunda da analogia, ainda que inconsciente, com a realidade social em que vivemos. Essa naturalização é o foco da autora, porque além de ser um reflexo, uma espécie de encenação das relações existentes na sociedade capitalista, ainda faz com que as pessoas aprovelem esses “rituais” e ainda convença outros.

Os programas tem a mesma forma que a vida produtiva sob o neoliberalismo: sua organização é a da empresa capitalista contemporânea, sua estrutura é de gestão de trabalho flexível; a voz de comando que ecoa de ambos os lados da tela é uma só e há um mesmo padrão de respostas, de ambos os lados da tela. Não afirmo com isso que esses programas são uma representação adequada, ou mesmo fiel, do mundo do trabalho contemporâneo, afirmo que ambos levam a cabo os mesmos rituais. (VIANA, 2013, p. 33).

Ora, o modo de produção capitalista condiciona a riqueza à acumulação de mercadorias resultantes da exploração do trabalho humano. Por isso, este trabalho ocorre nas piores formas possíveis com o maior tempo que possa durar e subjugado ao menor salário possível: mais-valia. Para que isso se sustente há a necessidade de fazer com que as pessoas acreditem que o sacrifício é uma parte inalienável do processo social. O que Silvia Viana, percebe de modo muito perspicaz, é que os *reality shows* tem seu funcionamento pautado nessa ideia de sacrifício, meritocrático. À respeito do *reality show*,

Dentro dele, o indivíduo se sacrifica para mostrar que pode... estar no *reality show*, enquanto que, fora dele, o indivíduo se sacrifica para compor socialmente o grande e opulento ritual de manutenção arbitrária da provação material e reprodução *ad aeternum* do sacrifício. Para participar é necessário ser flexível: mas como a flexibilidade é total, tanto os flexíveis quanto os inflexíveis podem vir a perecer. Assim, não há regras e, portanto, não há jogo, e a adaptação não é adaptação a isso ou àquilo, é adaptação pura e contínua. O adaptado que proclama que, para ‘se manter no mercado’, teve de abrir mão de ver seus filhos crescer, de conviver com sua mulher e de todo ‘tempo livre’, atesta pela autocentralidade da adaptação tanto quanto aqueles indivíduos que, sobrevivendo nas cada vez mais espessas margens da produção e consumo de mercadorias, tem de vender o almoço para comprar a janta. De forma semelhante o consumo de mercadorias - desde os alimentos corretos, que proporcionam o melhor desempenho, até a submissão

das dimensões corporais às roupas esperadas, e as viagens que permitem ostentar aos outros e fazer contato - é função de outra coisa, é “investimento”, sendo que, nesse mundo, investir não é necessariamente ganhar. (GUILLÉN, 2012 apud VIANA, 2013, p. 177-178).

Atualmente, de acordo com Andrade (2007), a produção da mercadoria une o material ao simbólico, ou seja, a mercadoria além do processo de produção também passa pelo processo de publicidade, que através de técnicas cada vez mais convincentes e modernas prepara o consumidor para consumir o novo produto. Essa preparação, é justamente necessária porque o valor de uso das mercadorias é subsumido nesta sociedade, por isso é necessário uma ressignificação deste, como citamos acima com base nos estudos de Fontenelle.

Para Marx (2013), a necessidade socialmente criada na sociedade capitalista transformou aquilo que poderia ser dispensável em algo extremamente necessário, logo as carências humanas vão se misturando com a necessidade historicamente criada. Apesar disso, o que o autor não poderia vivenciar, mas imaginava, é que esse processo seria intensificado nas décadas seguintes, tal intensificação só foi possível com os aparatos do marketing e da publicidade.

De acordo com Debord (1997), toda a modernização no processo de produção e circulação das mercadorias possibilitou a existência de um novo fenômeno, que o autor chamou de “espetáculo”.

O espetáculo apresenta-se ao mesmo tempo como a própria sociedade, como uma parte da sociedade e como *instrumento de unificação*. [...] O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens. (DEBORD, 1997, p. 14, grifo do autor).

Segundo Jappe (2006), o sentido que os termos imagem e espetáculo têm para Debord (1997), é o mesmo que mercadoria ocupa na teoria marxiana, essas duas unidades são para o autor, um estágio posterior do desenvolvimento da mercadoria. Assim, Debord (1997, p. 17-18), nos diz que o espetáculo é a representação real do modo de produção existente que mediatizado pela propaganda e pela publicidade, se torna o modo de vida nesta forma de sociabilidade: “O espetáculo domina os homens vivos quando a economia já os dominou totalmente. Ele nada mais é que a economia desenvolvendo-se por si

mesma, É o reflexo fiel da produção das coisas, e a objetivação infiel dos produtores.”

De acordo com Jappe (2006), Debord entende a sociedade do espetáculo não como uma simples alusão à televisão e outros meios de comunicação. Mas sim, entende esses meios de comunicação de massa como uma expressão do nosso estágio atual de sociabilidade, onde as imagens substituem o viver. À esse respeito, nos diz Jappe (2006, p. 20): “O espetáculo consiste na recomposição, no plano da *imagem*, dos aspectos separados. Tudo o que falta à vida se encontra nesse conjunto de representações independentes que é o espetáculo.” Contudo, Jappe (2006), nos mostra que a grande crítica de Debord, não está no espetáculo ou nas imagens, mas sim na sociedade que necessita delas. Para argumentar sua análise, Debord (1997), recorre, assim como Marx, ao campo da religião, resgatando a ideia de que um produto da realidade social se objetiva perante os criadores, e os domina.

Como já indicamos no início do capítulo, a classe trabalhadora nesta forma de sociedade não produz a si mesma, ao passo que quando mais produz menos se empossa e, ainda, os objetos do trabalho se objetivam em relação ao produtor alienando-os em suas relações sociais por meio do fetiche. E, de acordo com Debord (1997), como uma expansão do fetiche, possibilitada através do novo modelo de acumulação, emerge a sociedade do espetáculo.

O homem separado de seu produto produz, cada vez mais e com mais força, todos os detalhes de seu mundo. Assim, vê-se cada vez mais separado de seu mundo. Quanto mais sua vida se torna seu produto, tanto mais ele se separa da vida.

O espetáculo é o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem.

[...]

O princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por ‘coisas supra-sensíveis, embora sensíveis’, se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer como sensível por excelência. (DEBORD, 1997, p. 25, grifo do autor).

O predomínio da mercadoria sobre as relações sociais repele, em proporção direta ao seu crescimento, as relações entre os seres humanos e os produtos de seus trabalhos. Debord (1997) considera, assim como Marx, que a mercadoria se desvincula das autênticas necessidades humanas, no entanto, o autor acrescenta que no atual estágio do desenvolvimento capitalista o consumo de mercadorias

evoluiu a tal modo que esses objetos deixaram de contar qualquer valor de uso e passaram a ser consumidas como mercadorias de fato. Neste sentido, o autor constata a afirmação marxiana do triunfo das leis da economia em todos os aspectos da vida social.

Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Não é um suplemento do mundo real, uma decoração que lhe é acrescentada. É o âmago do irrealismo da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares - informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos-, o espetáculo constitui o *modelo* atual da vida dominante na sociedade. É a afirmação onipresente da escolha já *feita* na produção, e o consumo que decorre dessa escolha. (DEBORD, 1997, p. 15, grifo do autor).

A ressignificação do valor de uso na sociedade do espetáculo, segundo Debord (1997), atinge um outro nível: são criados e manipulados apenas para a manutenção desta forma de sociabilidade. Para o autor, a sociedade do espetáculo é o alcance de uma alienação sem precedentes através da dominação das leis econômicas sobre as relações sociais.

Ora, se em determinado momento da história da humanidade a total dependência da natureza para a sobrevivência dos seres humanos foi possível de ser superada pelo trabalho, enquanto atividade consciente e determinada, atualmente a atividade emancipatória se tornou o cárcere, à partir do momento em que os produtos desta atividade se mostraram independentes e passaram a moldar a sua maneira as relações sociais entre as pessoas. Por isso, Lukács (2003) nos fala de uma servidão de segunda natureza, a primeira regida pelas leis naturais (não controle da natureza) e a segunda socialmente criada.

E esse desenvolvimento da forma mercantil em forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade surgiu somente com o capitalismo moderno. Por isso, não é mais de admirar que o caráter pessoal das relações econômicas tenha sido percebido ainda no início do desenvolvimento capitalista e, às vezes, de maneira relativamente clara; no entanto, quanto mais avançava o desenvolvimento, mais complicadas e intermediadas surgiam as formas, cada vez mais raro e difícil tornava-se penetrar nesse invólucro reificado. (LUKÁCS, 2003, p. 197, grifo do autor).

As análises de Debord (1997) nos mostram que na fase de acumulação primitiva do capital a classe trabalhadora descolada de toda a sua humanidade, só é

vista enquanto força de trabalho e, que por isso, deve receber o mínimo necessário à sua reprodução. No entanto, quando a produção de mercadorias caminha para o domínio da sociedade, essa relação se inverte, claro que apenas ideologicamente. Ou seja, para garantir o processo de ampliação do capital, tudo o que esse processo puder transformar em mercadoria ele assim fará. Nesse sentido, os seres humanos têm resgatados pelo capital as necessidades humanas (morar, vestir, lazer etc.), apenas para transformá-las em mercadoria. Portanto, a sociabilidade burguesa ao se prender nas amarras das mercadorias são dominadas pelo fetiche e pela reificação que as mesmas produzem, “[...] são as coisas que formam a sociedade, os indivíduos apenas pedem licença para aí morarem.” (VIANA, 2013, p. 71).

A grande crítica marxiana em torno da sociedade capitalista quando expõe o caráter fetichista da mercadoria é o fato de que a vida humana, ou melhor, as relações humanas passam a acontecer seguindo as leis da economia, portanto, reduzidas às leis do valor.

4 EMANCIPAÇÃO HUMANA E FETICHISMO

4.1 Emancipação humana, do que estamos a falar?

O que pretendemos neste capítulo é trazer a discussão acerca da emancipação humana e seu limite na sociabilidade burguesa. Dessa forma, para introduzir a discussão começaremos com o processo de consciência antes de entrar propriamente na questão da emancipação.

De acordo com Iasi (2011), o termo processo de consciência é utilizado ao invés de apenas consciência, porque não se trata de algo que pode ser adquirido. Para o autor, o processo de consciência não é linear, ao contrário, ele é um processo realizado individualmente por cada um de nós a partir das vivências que adquirimos socialmente. Assim sendo, o resultado do percurso perpassa a interiorização de elementos pertencentes a cada tempo histórico, que serão os responsáveis pela formação da visão de mundo das pessoas. Pode-se dizer que a consciência reproduz intelectualmente os valores pertencentes em uma época determinada.

Enquanto representação mental, a consciência é o resultado do processo de apreensão a partir das relações sociais das pessoas com o mundo externo. Ou seja, é a apreensão individual da realidade externa que se interioriza. O que não quer dizer que a representação mental de determinada realidade signifique o que ela de fato é, seu modo de existir. Tal constatação pode ser verificada na afirmação realizada anteriormente, quando dissemos que a realidade social da sociedade burguesa se apresenta de forma fetichizada, ou seja, o processo de consciência das pessoas pertencentes a este tempo histórico se dá de forma fetichizada impedindo, portanto, que as mesmas consigam apreender a realidade como ela é de fato, muito embora, tal apreensão invertida não implica na existência da realidade.

Com base em Iasi (2011), dissemos que o processo de consciência é formado a partir da soma de vários elementos presentes no mundo externo, tais elementos vão sendo interiorizados em cada pessoa por meio das instituições já existentes e o autor avalia que a família é a primeira delas. Pois bem, o que não nos é dito é que cada uma de nossas apreensões sobre tudo o que existe é apenas uma forma historicamente construída de existência daquilo que se analisa. No entanto, pelo fato de não entendermos essa particularidade, naturalizamos todo o tipo de vivência. Por

não entendermos o movimento que possibilitou que a coisa se tornasse o que é, é que não conseguimos compreendê-la de outro modo que não seja o que já conhecemos. Dito de outra forma, todo o contato que temos com algo que já existia antes de nós são interiorizados como sendo o único modo de aquilo existir, por isso, acabamos por naturalizar nosso contato com o mundo externo.

O mesmo ocorre no trabalho. Aqui, de modo ainda mais claro as relações já se encontram predeterminadas, outros determinam o que se pode e o que não se pode fazer, o capital determina o como, o quando e o que fazer. Vender sua força de trabalho ao patrão em troca de um salário não é visto como algo absurdo, mas como algo perfeitamente 'natural. Sempre foi assim... sempre será..., nosso desejo submete-se à sobrevivência imediata... temos que trabalhar para viver, por isso nos submetemos. A lógica imposta pelo capital (externa), interioriza-se e nós mesmos nos levamos ao mercado para sermos esfolados... e nos alegramos quando algum capitalista dispõe-se a comprar nossa força de trabalho. (IASI, 2011, p.21).

O exemplo acima citado nos mostra a naturalização de uma relação historicamente construída, embora o foco seja no trabalho o que se pode notar é que a sociedade capitalista se alicerça em uma série de naturalizações. O que estamos querendo dizer, é que, o que conhecemos como trabalho hoje, é apenas uma forma, - historicamente determinada-, de existência dessa atividade.

No entanto, a naturalização encontra seus limites quando se esbarra em uma aproximação da realidade de forma histórica e dialética. Ou seja, quando entendemos que a realidade é fruto de uma construção histórica e social, portanto, não sendo natural, é passível de mudança.

Partindo de tal premissa, podemos dizer que a consciência existe como resultado de um processo social de interação das pessoas com o mundo externo. Acontece que ao nascermos, nos deparamos com formas pré-definidas de relacionamento com o mundo externo, o que faz com que tenhamos a sensação de que não há outro modo de se fazer sem que seja o que nos foi passado. Como já colocamos nos capítulos anteriores, Marx ao expor as contradições e injustiças do modo de produção capitalista expõe também seus mecanismos de manutenção. Um grupo ou um coletivo ao resistir a estes mecanismos através das mobilizações constrói uma consciência de luta coletiva podendo abrir espaço para a construção de uma consciência de classe.

Conceber-se não apenas como um grupo particular com interesses próprios dentro da ordem capitalista, mas também se colocar diante da tarefa histórica da superação dessa ordem.

A verdadeira consciência de classe é fruto dessa dupla negação: num primeiro momento, o proletariado nega o capitalismo assumindo sua posição de classe, para depois negar-se a si próprio enquanto classe, assumindo a luta de toda a sociedade por sua emancipação contra o capital. (IASI, 2011, p.32).

Obviamente, enquanto seres pertencentes a esta forma de sociabilidade não podemos exigir uma nova consciência, isto porque, de acordo com Iasi (2011), dentro da sociedade burguesa somos indivíduos com uma consciência formada por elementos pertencentes a esta realidade.

O capitalismo trouxe com seu desenvolvimento mudanças nas relações sociais, segundo Lessa e Tonet (2011, p. 78-79) essas mudanças resultaram em um rompimento entre os indivíduos e a sociedade,

A vida social passa a ser predominantemente marcada pela propriedade privada, e a razão da existência pessoal deixa de ser a articulação com a vida coletiva, para ser o mero enriquecimento privado. O dinheiro passa a ser a medida e o critério de avaliação de todos os aspectos da vida humana, inclusive os mais íntimos e pessoais. Com o dinheiro, como diz Henfil, compra-se “até amor sincero”. O capitalismo transformou a vida cotidiana em mera luta pela riqueza. Os indivíduos passaram a considerar todos os outros como adversários, e a sociedade se converteu na arena em que essa luta se desenvolve.

A existência da propriedade privada deu origem a uma sociedade marcada pelo individualismo, onde o coletivo não tem espaço para se manifestar plenamente. Por isso, Marx (2013) considera que a emancipação humana não pode ser alcançada na sociedade burguesa, tendo em vista que esta não permite aos indivíduos o alcance da emancipação na plenitude do termo. Ao contrário, essa forma de organização social ao não possibilitar às pessoas se reconheçam no outro, transforma a ideia de coletivo em uma ideia evanescente.

Como se sabe, os indivíduos ao apreenderem a realidade apenas em sua aparência não o fazem como resultado de uma má interpretação cognitiva ou apenas por uma questão ideológica. As bases onde florescem o motivo dessa apreensão invertida estão no processo de produção das mercadorias, é no processo de produção que podemos alcançar o entendimento desse fenômeno, onde as relações sociais assumem a forma de uma relação entre coisas. Neste sentido, os

sujeitos são sucumbidos pelas mercadorias porque só se relacionam por meio das mesmas.

O fetiche, inseparável da forma mercadoria, tem como seu duplo inevitável a reificação, isto é, os seres humanos, ao atribuírem às coisas características humanas, transformam-se a si mesmos em coisas, colocam-se sob o jugo daquilo que produzem. (IASI, 2011, p. 54).

Nota-se que quanto mais se desenvolve a produção capitalista mais as relações sociais se alienam dos seres humanos,

O pensamento fetichista transforma as relações sociais, baseadas nos elementos materiais da riqueza, em atributos de coisas sociais (mercadorias) e converte a própria relação de produção em uma coisa (dinheiro). Esse caráter mistificador que envolve o trabalho e a sociabilidade na era do capital é potencializado na mundialização financeira e conduz à potencialização da exploração do trabalho a sua invisibilidade e à radicalização do séquito de suas desigualdades e lutas contra as elas consubstanciadas na *questão social*, aprofundando as fraturas que se encontram na base da crise do capital. (IAMAMOTO, 2008, p. 48-49).

Por isso, pensar a emancipação humana é pensar a possibilidade de superação das formas reificadas das relações sociais na sociedade capitalista.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forces propres” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2013, p. 53).

Quanto mais nos aproximarmos do movimento da realidade, quanto mais se torna possível o entendimento de sua trama, mais temos a possibilidade de pensar sua superação. O imediatismo não permite o entendimento da realidade em sua forma ontológica, ao contrário, ele transfere aos fenômenos uma validade atemporal quando os naturaliza. Portanto, somente uma compreensão da sociabilidade burguesa em sua totalidade possibilitará às pessoas agirem sobre a mesma a fim de transformá-la, como já ocorreu em outras épocas.

Quanto mais se distancia do simples imediatismo, mais se entende a malha dessas 'relações', quanto mais completa a integração das 'coisas' ao sistema dessas relações, mais a mudança parece perder seu caráter incompreensível, despojar-se de sua essência aparentemente catastrófica e tornar-se, assim, compreensível. (LUKÁCS, 2003, p. 317).

Como se sabe, o funcionamento da realidade independe da forma como a sociedade a apreende, ou seja, a apreensão da aparência não implica no funcionamento da realidade. No entanto, o mesmo não se aplica à práxis humana, ou seja, se as pessoas apreendem a realidade de forma invertida vão atuar na mesma de acordo com a suas respectivas apreensões. Neste sentido, o fetichismo enquanto mistificação da realidade quanto mais se expande, maior se torna seu potencial de transformação das relações sociais, portanto, a inversão entre sujeito e objeto não é uma ilusão que pode ser desfeita apenas pela construção de uma consciência capaz de desmistificar a essência da realidade da sociedade capitalista. Isto porque, mesmo que tal desmistificação ocorra, as pessoas continuarão a agir sob o domínio da névoa fetichista porque continuarão parte desse sistema, portanto, vendedoras e compradoras de mercadorias, pois esta é a forma de se socializar neste modelo de sociedade. Pode-se entender, que a superação do fetichismo pressupõe a superação da inversão entre sujeito e objeto, portanto a superação da sociedade capitalista.

Ora, o que estamos a dizer é que enquanto os interesses do capital se sobrepuserem à vida humana assistiremos ao massacre das potencialidades essencialmente humanas, por isso dizemos que somente a superação da sociedade mercantil e o avanço de uma sociedade onde os seres humanos se caracterizem como sujeitos do processo, se faz extremamente urgente e necessário.

Percorrendo o caminho de Marx (2010), em a *Questão Judaica*, percebemos que o debate da emancipação humana levantado pelo autor nos leva ao questionamento dos limites da sociedade capitalista quando se coloca a questão. Ora, na obra em questão, quando Marx introduz a questão da emancipação humana ele o faz contrapondo a ideia de emancipação política defendida por alguns filósofos da época. Na ocasião, o autor dialoga com as concepções de Bruno Bauer sobre o tema. Ainda que Marx (2010, p. 23) acredite que a emancipação política é uma conquista importante nos marcos da sociedade burguesa, ele reconhece seus limites.

Não há dúvida de que a emancipação política representa um grande progresso. Embora não seja a última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana dentro do contexto do mundo atual. É óbvio que nos referimos à emancipação real, à emancipação prática.

Para Marx (2010, p. 41, grifo do autor), a emancipação política representa a redução do ser humano de um lado a “[...] membro da sociedade burguesa, a indivíduo *egoísta independente*, e, de outro, a *cidadão do Estado*, a pessoa moral.” Partindo daí, podemos perceber que a classe dominante só “aceita” a emancipação política até o momento em que ela não represente ameaça.

A grande crítica marxiana gira em torno da afirmação de que não se chega ao foco da discussão quando o debate gira em torno de quem é/pode ser emancipado, mas sim, sobre qual emancipação está a se discutir. Com base nessa indagação o autor traz a discussão demonstrando que o fato de o ser humano não se reconhecer no outro genericamente e atribuir seu modo de organização social a questões transcendentais, não o põe como sujeito na história.

Marx argumenta os limites do Estado representado na sociedade de classes. Para o autor ele se configura como um aparato de consolidação e legalização da dominação de uma classe sobre outras.

Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele. (MARX, 2010, p. 46).

Esbarrando-se na concepção dos limites impostos pelo papel que o Estado representa na sociedade burguesa, Marx entende que uma transformação societária efetiva não poderá ocorrer nos limites do Estado, como entendia Bauer, mas sim, que ela só se dará com a transformação das relações de produção e de propriedade.

Marx procura, então, na produção e reprodução material da vida, as bases de tal inversão e as encontra, de forma geral, na produção das mercadorias e, de forma específica, na forma capitalista de produção de mercadorias. O caráter genérico da humanidade não aparece

como produto de uma ação humana, mas mediado por algo além do humano, ainda que tenha sido ele que o produziu.

Na forma mercadoria, elemento mais simples da atual sociedade, podemos ver os aspectos centrais desse fenômeno. (IASI, 2011, p. 53).

O fenômeno a que se refere Iasi é o de fetichismo da mercadoria, no qual, como já dissemos anteriormente, as relações sociais entre os seres humanos se transformam em uma relação entre coisas e, que, portanto, possui o fundamento que impede a emancipação, porque se mostra à sociedade reificando as relações sociais.

Desse modo, observamos que o fetiche, intrínseco às mercadorias, culmina inevitavelmente na reificação, ou seja, os seres humanos ao atribuírem as mercadorias características humanas, transformam-se ao mesmo tempo em mercadorias, subjugando-se àquilo que produziram. Fenômeno este, específico do modo de produção capitalista. É neste sentido que a emancipação humanada descrita por Marx (2010), enquanto a possibilidade de relações humanas verdadeiramente livres³³, exige a superação da sociedade burguesa e, por conseguinte, tudo o que ela sustenta, inclusive o Estado. Isto porque, Marx defende a ideia de que esta forma de organização social do mesmo modo que resultou de um processo para chegar aonde chegou, pode ser modificada.

Não sendo natural, Marx (2010), acredita que a sociedade burguesa representa a pré-história da humanidade no sentido de que as sociabilidades construídas até o momento, tiveram como traço fundamental a dominação de suas ações ora por uma força transcendental, ora por produtos criados pelos seres humanos que se objetivaram como uma força estranha.

Por isso, a emancipação humana, enquanto fim da pré-história da humanidade pressupõe a superação das relações expressas na sociedade burguesa. O que de fato só será alcançado quando a humanidade reconhecer a história como seu produto e assim puder encaminhá-la para outro sentido. É isto que representa a emancipação humana, ou seja, a possibilidade de controle da história de modo consciente.

³³ A respeito da liberdade na sociedade capitalista Marx (2010, p. 49), nos diz: “A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a *não prejudicar* o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma.”

Longe de ser uma ideia ilusória, a emancipação humana se torna plenamente possível quando analisamos a história. Partindo da categoria da totalidade podemos perceber que a história foi e é feita pelos seres humanos, portanto, ela não foi mera obra do acaso ou de divindades e nem muito menos é natural. De acordo com Marx, a história é resultado da atuação de diferentes gerações humanas, que embora não pudessem escolher como construir o seu desenvolvimento, até porque não tinham esse conhecimento, podem sim, agir sobre ela a fim de transformá-la. Isso exige que os seres humanos controlem de modo consciente a sua existência, superando as formas de mediação que impedem a apreensão da realidade como resultado de suas próprias ações.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas '*forces propres*' [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (MARX, 2010, p. 54, grifo do autor).

É nessa perspectiva que entendemos a possibilidade efetiva de emancipação humana, no entanto Iasi (2011, p. 75) nos alerta para o seguinte:

A consciência de nosso tempo, ao nos afirmar um novo agnosticismo, ao negar a categoria de totalidade, ao se render aos limites e ao transformar o conhecimento humano num pântano de relativismo, pode nos convencer de que a emancipação humana não passa de um discurso em meio a muitos outros possíveis. Podemos, enfim, ser convencidos da impossibilidade de mudar o mundo, da impossibilidade de assumir conscientemente nosso destino, criando a livre associação dos produtores livres que, através de suas relações, alterem com cautela a autossustentabilidade, a natureza, produzindo os meios necessários à continuidade da vida.

De acordo com Iasi, o processo de consciência se configura como parte de um processo social de interação entre as pessoas o mundo externo. A partir das assimilações que se tem com a sociedade a qual se pertence é que a consciência vai sendo formada. Ocorre que desde o nascimento, as pessoas se deparam com formas pré-existentes de se relacionar socialmente, causando a impressão de que tais formas são resultados de um processo natural e não social. No entanto, se

conseguirmos apreender a realidade em sua historicidade, ou seja, enquanto resultado de uma construção social, portanto, passível de transformação.

4.2 Ideologia e alienação

Em *O Capital*, Marx enfatiza o fato de que o materialismo histórico-dialético enquanto um método que parte do real, se depara com a mais simples e a mais imediata representação da realidade. Portanto, esse processo que parte da representação imediata percorre um caminho contraditório para alcançar o concreto, a realidade de fato. Neste sentido, podemos dizer que a mercadoria é a forma mais simples de aparição de um conjunto imenso de processos que perpassa desde a produção até chegar ao consumo. No entanto, uma análise detalhada nos possibilita o entendimento de que a mercadoria não é assim tão simples quanto aparenta, para além de ser uma coisa ela é uma relação social que aparece pronta para ser comprada e consumida. Portanto, o fetiche que deriva dessa forma, de acordo com Chauí (2008), é descrito por Marx como a primeira forma de alienação.

Marx afirma que esse véu místico e nebuloso, essa opacidade que encobre a realidade só pode ser descoberto pela reflexão científica. Essa forma aparente e velada da realidade não mostra de fato o que ela é. O compromisso, em primeiro lugar é buscar a compreensão da produção dessa realidade, é buscar compreender do que a realidade se constitui e conseqüentemente compreender sua própria opacidade. É nesse ponto que ao empregar os nexos constitutivos permite chegar. Os nexos constitutivos requerem que se parta do pressuposto que a realidade é opaca, da compreensão do que seja sua forma imediata de expressar, para, ao fazer esse desvendamento, superar a ilusão. (LIMA, 2008, [p. 5]).

De acordo com Codo (1985), a alienação pode ser entendida como uma cisão das pessoas consigo mesmas e esta cisão é provocada pela forma histórica de realização do trabalho na sociedade burguesa. O trabalhador produz um produto que se objetiva perante ele e o domina, portanto, o produto fruto do trabalho rompe com quem o produziu e por isso os trabalhadores não se sentem produtores e reprodutores do mundo.

A alienação é um processo ou o processo social como um todo. Não é produzida por um erro da consciência que se desvia da verdade, mas é resultado da própria ação social dos homens, da própria

atividade material quando esta se separa deles, quando não podem controlá-la e são ameaçados e governados por ela. A transformação deve ser simultaneamente subjetiva e objetiva: a prática dos homens precisa ser diferente para que suas ideias sejam diferentes. (CHAUÍ, 2008, p. 80).

Para Alcântara (2014), Lukács avalia a questão da reificação como um dos aspectos da alienação própria da essência do capitalismo. De acordo com a autora, o escritor húngaro acredita que entender os processos de reificação é essencial para se entender o fundamento da alienação provocada pela sociedade do capital. Segundo Alcântara (2014), Lukács classifica a questão da reificação em dois grupos: as espontâneas e as autênticas. As primeiras são aquelas que realizamos cotidianamente de modo inconsciente,

A vida cotidiana é plena de situações - seja na produção, na circulação ou no consumo - cujas respostas nunca são dadas de forma pensada, consciente, mas 'por meio de reflexos condicionados os processos em questão são espontaneamente reificados'. Assim, por exemplo, ao apertarmos um interruptor para acender ou apagar uma lâmpada o fazemos automaticamente sem nos dar conta de que estamos dando início ou impedindo um determinado processo elétrico. Isto acontece porque 'o processo elétrico no quadro do ser cotidiano tornou-se uma coisa'. (642). (ALCÂNTARA, 2014, p. 110).

Já a verdadeira reificação que se constitui como um processo relevante a forma de se socializar nesta sociedade se dá a partir da forma mercadoria, oriunda do trabalho abstrato. Para Lukács, a reificação provocada pelo produto do trabalho, quando este se torna mercadoria, é a face verdadeira do fenômeno. Isto porque, o fenômeno (reificação), afeta diretamente a vida em sociedade quando atribui poderes sobrenaturais à produtos sociais.

Lukács, ao trazer esses dois momentos de realização da reificação não tem outro intuito se não ressaltar que as formas espontâneas de reificação reforçam a existência das formas autênticas. Ou seja, ao naturalizarmos as atividades essencialmente realizadas em nosso cotidiano esse processo contribui para que também naturalizemos outros momentos da vida social.

O desenvolvimento das forças produtivas e o socializar-se da cotidianidade são aspectos que, segundo Lukács, tendem a reforçar a transformação da reação aos dados cotidianos em reflexos e condicionados, consequentemente, em reificações. (ALCÂNTARA, 2014, p. 111).

Contudo, o mecanismo que não possibilita que as pessoas não consigam romper com essa visão aparente da realidade, são as ideologias. De acordo com Marx e Engels (2007) os seres humanos se diferenciam dos animais porque possuem a capacidade de produzirem as condições necessárias à sua existência social.

Marx entende que o pensamento ideologizado não é um pensamento equivocado, mas aquele que apanha os elementos da realidade tal qual ela se encontra, não apreendendo seus nexos constitutivos, assim sendo, acaba naturalizado aquilo que é histórico e social. (LIMA, 2008, [p. 4]).

Ora, é notório que esse processo exige a necessidade da consciência, no entanto, como já colocamos, se a realidade se constitui de forma fetichizada a representação que a consciência terá sobre a realidade se dará de modo invertido.

São os homens que produzem suas representações, suas ideias etc., por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E, se, em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmara escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico. (MARX; ENGELS, 2007, p. 19).

Portanto, a partir da cisão entre essência e aparência, provocada pelas formas de alienação, as ideias ou representações da realidade são criadas separadamente da própria realidade.

As ideias podem parecer estar em contradição com as relações sociais existentes, com o mundo material dado, porém essa contradição não se estabelece realmente entre as ideias e o mundo, mas é uma consequência do fato de que o mundo social é contraditório. Porém, como as contradições reais permanecem ocultas (são as contradições entre as relações de produção ou as forças produtivas e as relações sociais), parece que a contradição real é aquela entre as ideias e o mundo. (CHAUÍ, 2008, p. 63).

Neste sentido, podemos analisar de uma forma bem simplória que a ideologia é o conjunto de ideias que a classe dominante, em uma época determinada, tem

sobre o mundo e que se estende para toda a sociedade, ou seja, se torna a visão de mundo de todas as classes sociais.

De acordo com Marx e Engels (2007, p. 48),

A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual esta submetido também à classe dominante. Os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes consideradas sob forma de ideias, portanto a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; em outras palavras, são as ideias de sua dominação.

A classe que domina os meios de produção cria em sua consciência um modo de pensar e de interpretar o mundo e distribui para as demais classes, no intuito de que suas ideias se tornem as ideias de todos, assim nos diz Chauí (2008, p. 85):

A ideologia consiste precisamente na transformação das ideias da classe dominante em ideias dominantes para a sociedade como um todo, de modo que a classe que domina no plano material (econômico, social e político) também domina no plano espiritual (das ideias).

Sendo pertencentes a uma sociedade de classes como a nossa, deveríamos supor que cada classe deveria ter um conjunto de ideias de acordo com seus próprios interesses, no entanto não é o que acontece. Neste sentido, as ideias devem ser o mais universal que puderem, com a aparência de alcance e promessa de igualdade para o maior número de pessoas possível, ou seja, as ideias devem parecer coletivamente ser de interesse de todos.

Essa ilusão de que capitalistas e trabalhadores compartilham de um destino comum, sempre segundo Marx, tem forte influência nas lutas políticas, pois é o fundamento da ilusão de que o Estado e o Direito são instituições sociais que representam os interesses de toda a sociedade. E, como na verdade são instituições que expressam os interesses históricos das classes dominantes, os trabalhadores iludidos se propõem – agora já podemos utilizar termos filosóficos precisos – a objetivar uma prévia-ideação impossível: construir um Estado e um Direito “verdadeiramente democráticos”, que representem os interesses da sociedade “no seu conjunto”. Como já vimos, contudo, prévias-ideações que não levam em consideração o que a realidade de fato é tendem a conduzir a

objetivações mal sucedidas. Nesse nosso caso, desconhecer que a sociedade, “em seu conjunto”, não é homogênea enquanto for uma sociedade de classes, fragmentada por interesses antagônicos – e que o Estado e o Direito estão a serviço das classes dominantes –, tem levado os trabalhadores a se iludirem com propostas políticas irrealizáveis, que buscam eliminar o caráter de classe do Estado e do Direito e a humanizar o capitalismo.

Essa ilusão de que burgueses e operários compartilham do mesmo destino é o fundamento de todas as propostas conservadoras que, abrindo mão da luta pelo socialismo, buscam um capitalismo “mais humano”. Nos dias em que vivemos, capitalismo e desumanidade são sinônimos, pois não há qualquer humanidade em reduzir o ser humano a mercadoria. (LESSA; TONET, 2011, p. 97).

Assim como a ideologia é a representação das ideias da classe dominante e atua enquanto um mecanismo para a manutenção da mesma no poder, o Estado também é um representante dos interesses da classe dominante.

Em outras palavras, o Estado capitalista afirma a igualdade formal, política e jurídica, com o objetivo real e velado de manter a dominação da burguesia sobre os trabalhadores. A igualdade burguesa, tal como a democracia burguesa, nada mais é do que a máxima liberdade do capital para explorar os trabalhadores. E o Estado burguês, por mais democrático que seja, será sempre um instrumento especial de repressão contra os trabalhadores. (LESSA; TONET, 2011, p. 85).

O Estado atuou historicamente nas contradições que surgem nas sociedades de classes, longe de qualquer neutralidade, ele sempre representou os interesses da classe dominante em cada época, “[...] assim, o desenvolvimento capitalista criou um sistema que atendesse suas necessidades e se adaptasse à sua estrutura, um Estado correspondente, entre outras coisas.” (LUKÁCS, 2003, p. 214). Neste mesmo sentido é que nasce o direito, enquanto um produto histórico necessário a manutenção da classe do dominante no poder.

É partindo daí que avaliamos, de acordo com Marx (2010), que a sociabilidade burguesa não possibilita à humanidade a sua emancipação, o modo de produção capitalista impossibilita através de seus mecanismos de funcionamento, que as pessoas se reconheçam umas nas outras de outra forma que não seja ideologicamente. Dessa forma, a ideia de coletividade presente no modo de produção capitalista se mostra efêmera se considerarmos que as classes tem interesses antagônicos.

Assim como a questão do fetiche e da reificação não se trata de uma má interpretação da realidade a ideologia também não. Ou seja, a apreensão que as pessoas fazem da realidade social resulta da própria aparência do real quando analisada em seu imediatismo. Por isso, acreditamos que esse processo além de garantir a manutenção de uma classe no poder, nutre as bases que encobrem o processo de produção, não permitindo que a classe trabalhadora apreenda as origens e fundamentos desses fenômenos que cercam a realidade social.

É somente trilhando esse caminho que podemos analisar que se as relações sociais cada vez mais assumem a forma de uma relação entre coisas, ou seja, não humana, isto ocorre porque as pessoas são subsumidas aos interesses das mercadorias.

Em outras palavras, observa-se que quanto mais o capitalismo se desenvolve, mais as relações sociais se alienam dos seres humanos fazendo-os enfrentarem os objetos de seus trabalhos como coisas externas com a capacidade de dominá-los.

O pensamento fetichista transforma as relações sociais, baseadas nos elementos materiais da riqueza, em atributos de coisas sociais (mercadorias) e converte a própria relação de produção em uma coisa (dinheiro). Esse caráter mistificador que envolve o trabalho e a sociabilidade na era do capital é potencializado na mundialização financeira e conduz à potencialização da exploração do trabalho a sua invisibilidade e à radicalização do séquito de suas desigualdades e lutas contra as elas consubstanciadas na *questão social*, aprofundando as fraturas que se encontram na base da crise do capital. (IAMAMOTO, 2008, p. 48-49).

Ainda de acordo com a autora, a subsunção dos interesses humanos aos interesses do capital tem uma potencialidade destrutiva aos primeiros, isto porque, segundo Iamamoto (2008, p. 53):

[...] a superficialização do mundo e o esvaziamento progressivo das necessidades humanas, que se expressam, entre outras dimensões, na descartabilidade das mercadorias, no rebaixamento da emoção e da totalidade dos afetos que dão lugar ao tédio, à repetição à insignificância emotiva, ao aumento do fosso das desigualdades de toda ordem.

A relação intrínseca entre o processo de produção e o momento da troca quando não observada de maneira crítica corre o risco de cair na naturalização

dessas relações. Dito de outro modo, a mercadoria é resultado de um trabalho determinado, por isso, tem seu caráter eminentemente social, no entanto, ela esconde suas características sociais e se apresenta como se fosse dotada de características sociais, por isso, também dizemos que esse processo é uma inversão real, porque ele não ocorre a partir de uma enganação dos sentidos, mas sim a partir da existência da própria mercadoria.

Segundo Nobre (2001, p. 21) “[...] a análise do fetichismo revela a necessidade da aparência, sua realidade enquanto forma de expressão da realidade das relações sociais capitalistas.” Ou ainda, de acordo com Marx (apud NOBRE, 2001, p. 21),

Uma das falhas básicas da economia política clássica é a de não ter jamais conseguido descobrir, a partir da análise da mercadoria e, mais especificamente, do valor da mercadoria, justamente o que faz dele valor de troca. Exatamente os seus melhores representantes, como Smith e Ricardo, tratam a forma valor como algo totalmente indiferente ou como algo externo à própria natureza da mercadoria. A razão não está apenas em que a análise da grandeza do valor absorve totalmente sua atenção. Ela é mais profunda. A forma valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata, e, no entanto, é também a forma mais geral do modo burguês de produção, que se caracteriza, assim, como uma espécie particular de produção social, e, com isso, como uma espécie histórica particular. Se, no entanto, for vista erroneamente como a forma natural eterna de produção social, deixa-se também de ver o específico da forma valor, portanto, da forma mercadoria, que, ao se desenvolver, conduz à forma dinheiro, à forma capital etc.

Nobre (2001), avalia que o entendimento ofuscado, disseminado pela economia política não foi proposital, mas sim resultado da própria estrutura e conformação da sociedade capitalista. No entanto, Marx sem esnobar o conhecimento até então produzido por estes intelectuais, identifica que a economia política conseguiu até certo ponto revelar detalhes do funcionamento do modo de produção burguês, no entanto, o autor se aprofunda na teoria do valor para descobrir o mecanismo fetichista que encobre as relações sociais desse modo de produção. Ao fazer isso, revela a possibilidade de crítica desse sistema.

Por isso que uma análise crítica dessa relação descrita possibilita o entendimento de que na sociedade capitalista as relações sociais acontecem seguindo a mesma regra das relações de produção.

Quanto mais se distancia do simples imediatismo, mais se estende a malha dessas 'relações', quanto mais completa a integração das 'coisas' ao sistema dessas relações, mais a mudança parece perder seu caráter incompreensível, despojar-se de sua essência aparentemente catastrófica e tornar-se, assim, compreensível. (LUKÁCS, 2003, p.317).

Lukács (2003, p. 295) acredita que a classe trabalhadora para tomar conta desse processo ao qual está inserido necessita se reconhecer enquanto mercadoria,

À medida que essa imediatricidade se mostra conseqüência de múltiplas mediações, à medida que começa a ficar claro tudo aquilo que essa imediatricidade pressupõe, começam a ruir as formas fetichistas da estrutura mercadoria: o trabalhador reconhece a si mesmo e as suas próprias relações com o capital na mercadoria. Enquanto ele ainda for incapaz, praticamente, de se elevar acima desse papel de objeto, sua consciência é a *consciência de si da mercadoria*; dito de outra forma: o conhecimento de si, o desvelamento de si da sociedade capitalista fundada na produção e na troca de mercadorias.

A permanência no âmbito da imediatricidade leva ao aprofundamento da reificação, somente quando se tem as possibilidades teóricas para realizar a constituição do vir a ser do fenômeno é que poderemos superar a questão da imediatricidade.

É por esse caminho que pensamos a questão do fetichismo. Ora, o fenômeno reconfigura as relações sociais de modo que afeta diretamente as relações sociais estabelecidas entre as pessoas. No entanto, essa reconfiguração, como já colocamos, não acontece porque as pessoas não possuem os elementos para distinguirem essência e aparência, mas sim, porque a própria realidade se configura de modo invertido, como um resultado da prática social dos seres humanos que só se relacionam através das mercadorias que necessitam ser trocadas.

Na economia capitalista o produto da atividade humana, a mercadoria, contrapõe-se ao próprio produtor. Na essência da estrutura da mercadoria está contida uma relação entre seres humanos que é coisificada e provida de uma própria legalidade autônoma. Esta legalidade esconde, porem, a verdadeira essência da mercadoria, isto é, uma relação entre seres humanos, homens que produziram a mercadoria que querem usufruir dela. A mercadoria enquanto produto da produção capitalista é o fundamento da sociedade burguesa, mas na realidade a mercadoria é somente uma forma fenomênica que tanto o trabalho como a relação entre seres sociais assumem na sociedade burguesa. A mercadoria é um

fetichismo que se torna o aspecto fundamental e caracterizante da totalidade da própria sociedade. De forma fenomênica o fetichismo da mercadoria transforma-se em essência da sociedade burguesa. Consequentemente a mercadoria é a categoria universal só ser social total, somente sob esta aparência fenomênica a reificação torna-se categoria determinante da sociedade e da postura dos seres sociais para com ela. (INFRANCA, 2014, p. 234).

Os seres humanos tem sua essência apagada pelo fetichismo, o fenômeno transformou radicalmente o processo de socialização entre as pessoas ao estender as regras do funcionamento da sociedade burguesa às relações humanas, em todos os aspectos da vida.

De posse desses elementos, podemos entender que a inversão entre sujeito e objeto não é uma ilusão e, portanto, não pode ser transformada apenas pela ciência do funcionamento desses fenômenos. Claro, a consciência que se tornou capaz de desmistificar as engrenagens dessa forma de organização social é essencial, no entanto, não é a finalidade, antes, ela é parte do processo. Ou seja, é através dela, de seu direcionamento, que os seres humanos poderão agir na realidade e aí sim, com a possibilidade real de transformá-la, como já ocorreu em outras épocas.

O capitalismo para se reestruturar de suas crises cria mecanismos de defesa que irão variar de acordo com cada estágio da acumulação. Assim, os fenômenos vão se tornando cada vez mais complexos, como é o caso da expansão do fetichismo que trouxemos no capítulo anterior e quanto maior a expansão do fenômeno mais ele se torna oculto à visão cotidiana.

Por isso avaliamos que quanto mais os interesses de manutenção do capital se sobrepuserem às necessidades da vida humana, mais as potencialidades verdadeiramente humanas serão suprimidas. Portanto, a possibilidade de emancipação humana pressupõe a superação da sociedade mercantil. Somente a superação desta, possibilitará a existência de formas verdadeiramente humanas de relacionar-se socialmente, onde as pessoas poderão ser sujeitos de suas ações e não objetos.

Ora, quanto mais se desenvolve a produção mais a realidade social se torna reificada, portanto, cada vez mais as relações sociais vão se transformando em uma relação entre coisas. Ou seja, o entendimento que se têm em relação ao processo de produção e até mesmo em relação a troca vem da ilusão que decorre em cada

um desses momentos do processo de produção e circulação, uma ilusão que como já citamos, é real.

De acordo com Iamamoto (2008, p. 21),

Nesse quadro, os dilemas do trabalho e da satisfação das necessidades sociais são obscurecidos, em favor das mercadorias e do dinheiro, enquanto produtos do capital. A hipótese analítica é que o resultado desse processo tem conduzido à banalização da vida humana [...].

Entendemos que se o trabalho possibilita às pessoas humanizarem-se, muito embora, quando ele se transforma em mercadoria, essas potencialidades ficam subsumidas aos interesses do capital.

Essa metamorfose do trabalho em mercadoria elimina, por um lado, tudo o que é “humano” da existência imediata do proletariado e, por outro, o mesmo desenvolvimento anula em medida crescente tudo o que é “natural”, toda relação direta com a natureza partindo das formas sociais, de tal modo que, justamente em sua objetividade distante da humanidade e mesmo inumana, o homem socializado pode revelar-se como seu núcleo. E é nessa objetivação, nessa racionalização e coisificação de todas as formas sociais que aparece claramente, pela primeira vez, a estrutura da sociedade constituída a partir das relações dos homens entre si. (LUKÁCS, 2003, p. 354).

Ainda sobre o trabalho na sociedade capitalista,

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (Sachenwelt) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (Menschenwelt). O trabalho não produz somente mercadorias, ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. (MARX, 2004, p. 80).

Neste sentido, o que assistimos na sociedade capitalista vai além da desumanização dos indivíduos, é a verdadeira impossibilidade de seu desenvolvimento autêntico, porque o sujeito é o capital. Sustentando tal afirmação, Fausto (1987, p. 30, grifo do autor) nos diz que,

Na realidade, o discurso de *O Capital* tem como objeto central não o operário e o capitalista (o que poderia ser dito, de um modo bastante

geral, do discurso sobre a luta de classes) - mas o próprio *capital*. Ora, o que é o capital, e que representam em relação a ele o operário e o capitalista? A resposta a esta questão nos conduz à problemática do sujeito e do predicado. O capital, diz, com efeito o Capítulo 4 (original) do Tomo I de *O Capital*, *é sujeito*. (O capital é 'sujeito que domina' (*ubergreifendes Subjekt*), 'sujeito automático' (*automatisches Subjek*), 'sujeito de um processo' (*Subjekt eines Prozesses*), [...]. O operário e o capitalista são 'suportes' do capital, por serem suportes do dinheiro e das mercadorias - inclusive a força de trabalho - enquanto momentos do capital.)

Fausto (1987), com base nas análises contidas em *O Capital*, fala em capital como sujeito porque ele é um movimento autônomo e ainda, segundo o autor, se o analisamos fora desse movimento só encontramos seus predicados, seus momentos, que são o dinheiro e a mercadoria.

Na circulação D-M-D, ao contrário, mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e com isso, transforma-se no sujeito automático do processo. Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a essas duas preposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria. (MARX, 2013, p. 231).

Para Fausto (1987, p. 31, grifo do autor), "Poderíamos resumir essas considerações, dizendo que no nível da sua 'pré-história' o *homem é e não é*. Ele é, mas é somente através de 'seus' predicados, que são negações."

Assim sendo, enquanto a classe que vive do trabalho for uma simples engrenagem no processo de produção não será possível que se tornem sujeitos do processo social, portanto insistimos que somente outra forma de sociabilidade possibilitará tal feito. E ainda, enquanto a classe trabalhadora não conseguir tomar posse do conhecimento desse processo reificatórios, enquanto permanecerem na imediatividade a situação não se transformará. Cabe ressaltar que é justamente o imediatismo que não possibilita as pessoas entenderem a realidade enquanto uma totalidade concreta, enquanto parte de um processo. Nisto, como já dissemos, a ideologia tem grande parte da responsabilidade, já que ela produz um falseamento da realidade ao procurar conciliar a realidade social da época como se fosse o interesse de todos os indivíduos.

Cresce o sentimento de que as formas sociais (a reificação) despojam o homem de sua essência humana, de que quanto mais a cultura e a civilização (isto é o capitalismo e a reificação) apossam-se dele, menos ele está em condição de ser homem. (LUKÁCS, 2003, p. 284).

Esse processo de degradação da força de trabalho, evidentemente, diferente em cada fase de acumulação, mas não emancipatório em todas as épocas, apenas produziu “[...] imbecilidade, cretinismo para o trabalhador.” (MARX, 2004, p. 82).

O vampirismo, a que se refere Marx (1983), desumaniza, em diferentes épocas (e por diferentes mecanismos), os trabalhadores do campo e da cidade, desde os segmentos mais mal pagos pelo capital até os trabalhadores de ‘alto nível’.

Atualmente, enquanto os primeiros “fritam sua carne” e adoecem sob o sol escaldado de cada dia ou nos pavilhões límpidos das empresas enxutas e “toyotizadas” como membros de uma “família” (mantida sob a “disciplina democrática” da autofiscalização até que o desemprego os separe), os segundos, longe do pauperismo absoluto, consomem suas energias supervisionando a acumulação do capital como gerentes e diretores, sugados na sua subjetividade e enfeitiçados pelo consumo de mercadorias de luxo (permanentemente assolados pelo desemprego, pelo descarte ou pelo simples rebaixamento institucional vexatório). Esse processo se intensifica e normalmente se estende para além dos espaços de trabalho, roubando o “tempo livre” dos trabalhadores nas suas próprias residências, invadindo sua privacidade, sua vida pessoal e subjetiva. Aos desempregados (permanentes ou não) ou empregados precariamente, resta-lhes o “salve-se quem puder”, a prostituição, o crime, as ruas, as cadeias, o extermínio, lento e gradual ou direto (as situações terminais) [...]. (SILVA, 2013, p. 48).

O trabalho abstrato, realizado na sociedade capitalista, aniquila vagarosamente a classe trabalhadora, ao invés de ser realização é martírio,

[...] o proletariado aparece como produto da ordem social capitalista. Suas formas de existência [...] são constituídas de tal maneira, que a reificação deve se manifestar nelas de modo mais marcante e mais penetrante, produzindo a desumanização mais profunda. (LUKÁCS, 2003, p. 309).

De posse desses elementos, podemos entender o que dissemos lá no primeiro capítulo, que a teoria permite a representação ideal da realidade concreta para além do imediato, enquanto uma totalidade histórica. No entendimento lukksiano “[...] todos aqueles que insistem no imediatismo nunca conseguirão superar essa ‘primeira vista’-”, parece que ir mais longe implica um movimento de

puro pensamento, um processo de abstração.” (LUKÁCS, 2003, p. 316). Portanto, a ilusão fetichista que produz a reificação é a condição essencialmente necessária à existência da sociedade burguesa, por isso, acreditamos que a humanidade verdadeiramente livre não poderá ser alcançada nessa forma de sociabilidade.

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentarem diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A configuração do processo social da vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de nevoa quando, como produtos de homens livremente associados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. (MARX, 2013, p. 155).

Marx (2005b, p. 156 apud SILVA, 2013, p.39) nos diz que,

Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem social existente apenas declara o mistério da sua própria existência, uma vez que é a efetiva dissolução desta ordem. Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, apenas estabelece como princípio da sociedade o que a sociedade já elevara a princípio do proletariado e o que este já involuntariamente encarna enquanto resultado negativo da sociedade [...] Assim como a filosofia encontra as armas materiais no proletariado, assim o proletariado encontra as suas armas intelectuais na filosofia [...].

Marx e Engels (2010, p. 35), em *A ideologia alemã*, ainda sobre a questão da classe trabalhadora e a perspectiva da realidade enquanto uma totalidade concreta acredita que,

[...] está claro que a verdadeira riqueza de suas relações reais. É só desta maneira que cada indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. É só desta maneira que cada indivíduo em particular será libertado das diversas limitações nacionais e locais que encontra, sendo colocado em relações práticas com a produção do mundo inteiro (inclusive a produção intelectual) e posto em condições de adquirir a capacidade de desfrutar a produção do mundo inteiro em todos os seus domínios (criação dos homens).

A principal ideia contida nesta obra é a de que a humanidade deve, a partir da filosofia e da história, adquirir o conhecimento dos processos sociais dos quais são partes, para que a partir destes conhecimentos, ou melhor, de posse deles, seja possível a transformação desta realidade. Assim diz o autor, “A revolução, e não a

crítica, é a verdadeira força motriz da história, da religião, da filosofia e de qualquer outra coisa.” (MARX; ENGELS, 2010, p. 36). A crítica que o autor traz aos filósofos da época tem como foco o fato de que os mesmos se ocuparam de tratar os fenômenos, até aquele momento, desconectados do contexto social, portanto, enquanto produto de uma realidade construída histórica e socialmente.

Ora, se a realidade social não aparece para a sociedade em sua essência, se a fragmentação dos fenômenos não nos possibilita um olhar para a totalidade concreta, não tem como falar de emancipação humana em uma sociedade que funciona sob esse molde.

A essência da alienação da sociedade capitalista é que ela trata como mercadoria o que é humano; e, como mercadoria é coisa e não gente, a desumanidade desse tratamento não poderia ser maior. O que importa é o lucro dos capitalistas. Se, para isso, a fome deve ser mantida apesar de se poderem produzir alimentos para todos; se a ignorância deve ser mantida, apesar de se poder erradicá-la; se muitos devem ficar sem casas e sem assistência médica, apesar de existirem os meios para abolir esses sofrimentos; se, para acumular o capital, é necessário levar a humanidade à beira de uma catástrofe nuclear, produzindo reatores e bombas atômicas, ou, ainda, destruir a natureza e romper o equilíbrio ecológico, tudo isso será feito em nome do capital e em detrimento das necessidades humanas. Nesse contexto, as tensões sociais se tornam cada dia mais graves. Fome, miséria, desemprego, violência tornam-se ainda mais insuportáveis à medida que dispomos dos recursos necessários para eliminar todas essas desumanidades. (LESSA; TONET, 2011, p. 96).

A emancipação humana e, portanto, a possibilidade real de alcance da essência humana prevê a plena liberdade e não a sua subsunção aos interesses de acumulação do capital. Ora, se já dissemos, com base nas análises lukacsianas, que a reificação se configura como a condição essencial para a manutenção da sociedade burguesa, somente o entendimento dessa realidade em sua verdadeira forma de existência e funcionamento pode possibilitar que a sua manifestação reificada possa ser superada. Ou seja, somente um processo de conscientização acerca das contradições inerentes à estrutura desta forma de sociabilidade possibilitará que as pessoas ajam sobre a realidade a fim de transformá-la, isto porque, não é o conhecimento que transforma, mas sim, a ação concreta.

Para Mészáros (2002), cada vez que o capital se depara com uma de suas crises, uma saída encontrada é a mercantilização de tudo o que encontrar em seu

caminho. Essa saída tem como intenção garantir a manutenção de acumulação de capital.

Na idade avançada do monopólio a organização capitalista da vida social preenche todos os espaços e permeia todos os interstícios da existência individual: a manipulação desborda a esfera da produção domina a circulação e o consumo e articula uma indução comportamental que penetra a existência dos agentes sociais particulares,- é o inteiro cotidiano dos indivíduos que se torna *administrado*, um difuso terrorismo psicossocial se destila de todos os poros da vida e se instila em todas as manifestações anímicas e todas as instancias que outrora o individuo poderia reservar-se como áreas de autonomia (a constelação familiar, a organização doméstica, a fruição estética, o erotismo, a criação de imaginário, a gratuidade do ócio etc.) converte-se em limbos programáveis [...]. (PAULO NETTO, 1981, p. 81-82, grifo do autor).

Obviamente esse processo que tem como sujeito o capital, desconsidera qualquer necessidade humana ao colocar o valor de uso subsumido ao fetichizado valor de troca. Portanto, desmistificar a ilusão fetichista que mascara a realidade é o primeiro e indispensável passo para a transformação societária. É neste sentido que Mészáros (2008), avalia o que Marx e Engels disseram acerca da interpretação que os socialistas franceses atribuíam a classe trabalhadora em relação à revolução.

Se os escritores socialistas atribuem ao proletariado esse papel histórico-mundial, isso não acontece, de nenhuma maneira, conforme a Crítica critica pretexto diz que acontece, ou seja, pelo fato de eles terem os proletários na condição de **deuses**. Muito pelo contrario. Porque a abstração de toda a humanidade, até mesmo da **aparência** de humanidade, praticamente já é completa entre o proletariado instruído; porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma **penúria absolutamente imperiosa - a expressão pratica da necessidade** -, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades por causa disso o proletariado *pode e deve libertar-se a si mesmo* (Marx e Engels apud MÉSZÁROS, 2008, p. 62, grifo do autor).

Ou seja, longe de qualquer utopia a revolução da classe trabalhadora é uma revolução possível e não porque os mesmos são seres iluminados, mas sim, porque é a classe que sofre diariamente da forma mais agudizada possível as contradições inerentes a esse sistema.

Como bem lembrou Viana (2013, p. 67) “[...] em um mundo tão cínico a profecia maia do fim do mundo em 2012 pareça menos supersticiosa que a superação do atual modo de produção.” Ainda de acordo com a autora, o que ocorre é que “[...] o imaginário contemporâneo não transpõe a barreira do fetiche e da reificação: são as coisas que formam a sociedade, os indivíduos apenas pedem licença para aí morarem.” (VIANA, 2013, p. 71).

O atual estágio do capitalismo transforma cada vez mais o processo de mediação sobre a realidade, muito embora, cabe ressaltar que através de um processo coletivo que tenha como sentido norteador a verdadeira liberdade humana, para além daquela defendida na sociedade burguesa, pondo um fim no desenvolvimento da pré-história da humanidade, que dê conta da história como resultado de suas ações é que será possível seu direcionamento para outro rumo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não temos a pretensão de esgotar todo o assunto discutido, apenas neste trabalho, mas sim, acreditamos na possibilidade de contribuir com alguns apontamentos.

Partindo das análises acerca da categoria trabalho, identificamos que a mesma possui um duplo caráter, ou seja, a possibilidade desta atividade atribuir valor de uso aos objetos resulta em seu caráter útil e quando é destinada a criação de valor ela se torna uma abstração, mero dispêndio de força humana de trabalho. A

partir daí, ao estudarmos a separação entre valor e valor de uso, identificamos que o mesmo é uma construção social e neste sentido, tivemos que recorrer à teoria do valor descrita por Marx em *O capital*. Essa análise resultou na necessidade do estudo do surgimento da forma dinheiro, e aí é que começamos nossa análise sobre o fetichismo da mercadoria.

Para descrever o fenômeno, Marx recorre à religiosidade, isto porque o autor entende que a mercadoria possui uma existência física, no entanto, possui também um atributo não perceptível aos sentidos, que existe e se manifesta diretamente nas relações sociais. Neste sentido, o fetichismo da mercadoria produz uma inversão entre o trabalhador e o produto de seu trabalho.

Seguimos nossa análise de posse do entendimento de que se os seres humanos se subjugam aos produtos de seus trabalhos, eles não podem ser considerados sujeitos nesta sociedade. Tal constatação se fundamenta no fato de que sujeito, fazendo valer do peso da palavra, nos remete aquilo ou a alguém que funciona ou age de maneira autônoma. Ora, a partir de tal afirmação, concluímos que o sujeito, nesta forma de sociabilidade, é o capital que molda toda a estrutura de uma sociedade para garantir que sua finalidade, que é a valorização do valor, seja alcançada.

Como vivemos em outro estágio de acumulação do capital, recorreremos à estudos recentes acerca da temática, esse estudo nos possibilitou a descoberta de um processo de expansão do fetiche, esse processo foi descrito por Fontenelle (2002) como sendo o fetichismo das imagens. Em outras palavras, atualmente a imagem da marca é o resultado de um processo social que encobre as relações sociais no processo de produção das mercadorias. Neste atual estágio do capital nota-se o crescimento desenfreado do desaforo dos problemas de diversas ordens

no consumo, que através de inúmeras e variadas técnicas de marketing mostram o conforto e o bem-estar até mesmo nas situações mais inimagináveis.

Esse processo gestado principalmente no segundo pós-guerra tinha como pretensão, através da aceleração da circulação, prevenir a formação de estoque de mercadorias. A partir daí a mercadoria ganhou uma existência simbólica com a imagem da marca.

Ora, se num primeiro momento o consumo dos produtos do trabalho existia com a finalidade de atender as necessidades inerentes a existência humana, atualmente ele se relaciona intrinsecamente com questões de status, identidade, cultura etc. Valendo-se das possibilidades conseguidas através da ciência, o capital cria mecanismos de convencimento do que é uma necessidade essencial em cada momento para que tal necessidade pode ser suprida pelo consumo de uma mercadoria.

Cada vez que o capitalismo avança na sociedade mais ele vai transformando em mercadoria, portanto, desvendar a realidade do processo de produção é encontrar a base fundamental à compreensão da realidade social sob o mando do capital. Desvelar esta realidade nos possibilita o entendimento de que as relações sociais quanto mais afetadas pela inversão provocada pelo mundo das mercadorias se torna um grande impasse à emancipação humana.

Claramente, esse processo resulta na transformação das relações sociais entre os indivíduos, portanto, a necessidade de uma teoria que possibilite as pessoas entender a realidade enquanto uma totalidade se faz extremamente necessária, haja vista que somente a práxis orientada poderá transformar esta realidade, que alias, carece de transformação.

Depois de Marx, Lukács em 1923 foi o primeiro autor a trabalhar os efeitos da reificação nas relações entre as pessoas. No entanto, a obra foi amplamente criticada, em alguns momentos foi alvo de deturpações e teve algumas limitações reconhecidas pelo próprio autor. No entanto, para trabalharmos a questão do fetiche enquanto um fenômeno que dificulta o acesso à possibilidade de emancipação humana a obra foi de extrema importância. Lukács retoma a ideia marxiana de que o desenvolvimento da ciência verdadeiramente comprometida com o ser humano só pode acontecer em outra forma de sociabilidade onde o valor não possa existir. Portanto, as ciências hoje comprometidas com essa mudança substancial, devem

contribuir para socializar o conhecimento até então adquirido sobre o funcionamento da sociedade burguesa, com todo o conjunto da sociedade.

Neste sentido, destacamos que ainda que consideramos que o conhecimento da realidade seja essencial à transformação desta sociedade ele não é suficiente, para tanto é necessário que se aja sobre a mesma e é justamente neste ponto que a teoria é um diferencial. Em outros termos, ainda que de modo inconsciente as pessoas tenham se dado conta que a realidade em que vivemos carece de transformação, no entanto, tal transformação deve ser uma atividade guiada. Ora, quando se abre a possibilidade de que a os seres humanos vejam a realidade em sua totalidade, tal desmistificação ao acompanhar o movimento da sociedade possibilita as pessoas se enxergarem enquanto sujeitos, ou seja, pertencentes a uma realidade socialmente criada, portanto, plenamente passível de mudança.

Para Marx, apenas a superação deste modelo de produção pautado na abstração do trabalho enquanto atividade humana possibilitaria o alcance da verdadeira liberdade. A liberdade só pode existir em seu sentido mais pleno em uma forma de organização social onde o indivíduo não seja obrigado a trabalhar a maior parte de seu tempo, onde a sua autonomia em relação sua própria atividade lhe possibilite um maior tempo livre para desenvolver outras potencialidades.

Certamente, não temos as respostas para apontar como seria essa nova forma de organizar-se socialmente, o que temos convicção é que a história é resultado da atuação de pessoas, portanto, pelas mesmas pode sempre estar em movimento.

Hoje, mais uma vez, pode ser mais realista demandar o impossível do que tentar barganhar com o capital ou mesmo domá-lo juridicamente, já que ele, permanentemente em crise e com dificuldades abissais de manter suas taxas de valorização constantes, exige cada vez mais uma obediência cega e irrestrita aos seus ditames. (FLECK, 2011, p. 107).

REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA, N. **Lukács: ontologia e alienação**. Maceió: Instituto Lukács, 2014.

ANDRADE, V. B. **Estética da mercadoria e obsolescência: um estudo da indução ao consumo no capitalismo atual**. 2007. 113 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Araraquara, 2007.

ANTUNES, R. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 7. ed. rev. e ampl. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 2001.

CARCANHOLO, R. Sobre o fetichismo. In: _____. (Org.). **Capital: essência e aparência**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

CHAUÍ, M. **O ser humano é um ser social**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

_____. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

COCCO, G. Neoliberalismo, sociedade civil e a nova centralidade do trabalho. **Praia Vermelha**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 7-32, jan./jun. 1999.

CODO, W. **O que é alienação**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ENGELS, F. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, R. (Org.). **A dialética do trabalho II**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

FAUSTO, R. **Marx: lógica e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987. t. 1.

FLECK, A. **A crítica da economia política em O Capital de Karl Marx**. 2011. 114 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

FONTENELLE, I. A. **O nome da marca: McDonald's, fetichismo e cultura descartável**. São Paulo: Boitempo, 2002.

GIANOTTI, J. A. **Origens da dialética do trabalho: Estudo sobre a lógica do jovem Marx**. Rio de Janeiro: Difusão europeia do livro, 2010.

GHELERE, G. D. A inversão das intenções no fetichismo. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX E OS MARXISMOS, 5., 2013, São Paulo. **Anais...** São Paulo, 2013. Disponível em: <<https://lemarxusp.files.wordpress.com/2014/08/anais-v-colc3b3quio.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2016.

GUERRA, Y. Instrumentalidade do processo de trabalho e Serviço Social. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, ano 21, n. 62, p. 5-34, mar. 2000.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **O enigma do capital**. Trad. Joao Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2010.

IAMAMOTO, M. V. **Serviço Social em tempo de capital fetiche**: capital financeiro, trabalho e questão social. São Paulo: Cortez, 2008.

_____.; CARVALHO, R. **Relações sociais e Serviço Social no Brasil**. São Paulo: Cortez, 1998.

IASI, M. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

INFRANCA, A. **Trabalho, indivíduo e história**: o conceito de trabalho em Lukács. São Paulo: Boitempo, 2014.

JAPPE, A. **As aventuras da mercadoria**: para uma nova crítica do valor. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 2006.

KONDER, L. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

KOSIK, K. **Dialética do concreto**. Trad. Célia Neves e Alderico Toríbio; Revisão Célia Neves. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LARA, R. Pesquisa e Serviço Social: da concepção burguesa de ciências sociais à perspectiva ontológica. **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 73-82, 2007.

LESSA, S. A centralidade ontológica do trabalho em Lukács. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, ano 17, n. 52, p. 7-23, dez. 1996.

_____. **A atualidade de Marx**: a possibilidade da revolução. [Salvador], 2009. Disponível em: <http://sergiolessa.com.br/uploads/7/1/3/3/71338853/atualidademarx_2009.pdf>. Acesso em: 10 out. 2016.

_____.; TONET, I. **Introdução à filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LIMA, L. L. O. Aparência e essência: da alienação ao fetiche. **Itinerarius Reflectionis**, Jataí, v. 2, n. 5, [p. 1-16], jul./dez. 2008. Disponível: <<https://www.revistas.ufg.br/rir/article/view/20416>>. Acesso em: 6 jan. 2016.

LUKÁCS, G. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a particularidade como categoria da estética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

_____. As bases ontológicas da atividade humana. In: TEMAS de ciências humanas. São Paulo: Ciências Humanas, 1978. v. 4.

_____. **História e consciência de classe**. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Reboquismo e dialética**. São Paulo: Boitempo, 2015.

MANDEL, E. **A crise do capital**: os fatos e sua interpretação marxista. São Paulo: Ensaio, 1990.

_____. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx**: De 1843 até a redação de *O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARX, K. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Trad. João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2003.

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

_____. **Crítica da economia política**: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. L. 1.

_____. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução de R. Enderle; N. Schneider; L. C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.

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

MONFARDINI, R. D. Sobre o fetichismo da mercadoria como base da mistificação da origem da riqueza. In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA, 38., 2010, Salvador. **Anais....** Salvador: ANPEC, 2010. Disponível em: <<http://www.anpec.org.br/encontro2010/inscricao/arquivos/345-93a29ccd4a0e234527a95c8184c18294.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2016.

NOBRE, M. **Lukács e os limites da reificação**: um estudo sobre história e consciência de classe. São Paulo: Ed. 34, 2001.

PAULO NETTO, J. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

_____. **O que é marxismo**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

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

_____.; BRAZ, M. **Economia política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2008.

PRIEB, S.; CARCANHOLO, R. Trabalho em Marx. In: CARCANHOLO, R. (Org.). **Capital**: essência e aparência. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

SANT'ANA, R. S.; SILVA, J. F. S. O método na teoria social de Marx: e o Serviço Social? 2013. **Temporalis**, Brasília, DF, ano 13, n. 25, p. 181-203, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/temporalis/article/view/4889/4148>>. Acesso em: 5 maio 2016.

SANTOS, O. V. **Trabalho imaterial e a teoria do valor em Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SCHWARZ, R. **Um seminário de Marx**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, J. F. S. **Serviço Social**: resistência e emancipação? São Paulo: Cortez, 2013.

_____.; SANT'ANA, R. S.; LOURENÇO, E. A. S. (Org.). **Sociabilidade burguesa e Serviço Social**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

SIMIONATTO, I. Os desafios na pesquisa e na produção do conhecimento em Serviço Social. **Temporalis**, Brasília, DF, ano 5, n. 9, p. 20-28, jan./jun. 2005.

SPOSATI, A. Pesquisa e produção do conhecimento no campo do Serviço Social. **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 15-25, 2007.

TONET, I. A crise das ciências sociais. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, ano 14, n. 41, p. 103-117, abr. 1993.

_____. Modernidade, pós-modernidade e razão. **Temporalis**, Brasília, DF, ano 5, n. 10, p. 5-21, 2005.

_____. O pluralismo metodológico: um falso caminho. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, ano 16, n. 48, p. 35-57, ago. 1995.

VIANA, S. **Rituais de sofrimento**. São Paulo: Boitempo, 2013.