

O FETICHISMO MARXIANO

THE MARXIAN FETISHISM

Fábio César da Silva¹

RESUMO:

O presente artigo tem como objetivo descrever o *fetichismo marxiano* em seus aspectos “objetivo” e “subjetivo”. Para isso, seguirei a exposição de Karl Marx (1818-1883) em *O Capital* (1867) no qual ele descreve, num primeiro momento, o conceito de *mercadoria* para em seguida descrever o *fetichismo da mercadoria*. Além disso, descreverei como o termo *fetichismo* é tratado em seu aspecto “subjetivo” na obra de Marx os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844. Mediante essa descrição, tento sugerir os seguintes aspectos gerais do *fetichismo marxiano*: [1] Há uma ênfase em demonstrar a sua manifestação mais na produção, ou no que eu denominei de aspecto “objetivo” do *fetichismo*, do que no consumo. [2] Há uma menção, não muito explícita, da manifestação dele na consciência das pessoas ou no que eu denominei de aspecto “subjetivo” do *fetichismo*. [3] Ele está vinculado à ideia de “naturalização”. [4] Ele configura-se num tipo de teoria econômica fetichizada contraposta a uma teoria econômica dialética do *valor*.

Palavras-chaves: *Fetichismo; Mercadoria; Fetichismo da Mercadoria; Karl Marx; Teoria do Valor.*

ABSTRACT:

This article aims to describe the “objective” and “subjective” aspects of *Marxian fetishism*. To do so, I will follow the account by Karl Marx (1818-1883) in *Capital* (1867) in which he describes, at first, the concept of *commodities* to then describe *fetishism of commodities*. In addition, I will describe how the term *fetishism* is treated in its “subjective” aspect in the work by Marx called *Economic and Philosophical Manuscripts* of 1844. Through this description, I try to suggest the following general aspects of *Marxian fetishism*: [1] There is an emphasis on demonstrating its manifestation more in the production, or what I call the “objective” aspect of *fetishism*, than in the consumption. [2] There is a mention, not explicit, of the manifestation of it in people's consciousness, or what I call the “subjective” aspect of *fetishism*. [3] It is linked to the idea of “naturalization”. [4] It sets up a kind of fetishized economic theory opposed to a dialectical economic theory of value.

Keywords: *Fetishism, Commodities, Fetishism of Commodities, Karl Marx, Theory of value.*

Considerações Iniciais

Conforme os estudos históricos, o termo *fetichismo*² foi mencionado pela primeira vez em 1756 pelo escritor francês Charles de Brosses (1709-1777)³ que, logo mais tarde, tratou-o

¹ Mestre em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Minas Gerais, Brasil. E-mail: fcs128@hotmail.com. Artigo recebido em 03/06/2013 e aprovado para publicação em 15/10/2013.

² O presente artigo corresponde, com algumas modificações, a uma seção da dissertação *O Fetichismo da Mercadoria Cultural em T.W. Adorno*, defendida em 16 de Maio de 2012 como requisito de obtenção do título de Mestre em Estética e Filosofia da Arte do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro, Minas Gerais, Brasil.

³ Charles de Brosses era membro da Académie des Inscriptions et Belle-Lettres de Paris, além de ser um dos colaboradores da famosa *Encyclopédie* de Diderot e d'Alambert (Segundo Vladimir SAFATLE, *Fetichismo: Colonizar o Outro*, p. 21).

de maneira sistematizada através da obra intitulada *Do Culto dos Deuses Fetiches ou Paralelo da Antiga Religião do Egito com a Religião Atual da Nigritia*⁴, publicada em 1760 (SAFATLE, 2010, p. 21). Nessa obra, o sentido desse termo é usado para caracterizar um tipo de pensamento mágico fundamentado por crenças supersticiosas encontradas em algumas sociedades, designando-as como sociedades “primitivas” em contraposição às outras sociedades “esclarecidas”, na qual esse pensamento não se manifestava. Com efeito, o *fetichismo* se refere a um tipo de pensamento que operaria através de cultos de objetos inanimados, de divinizações de animais e de fenômenos irregulares da natureza. Na verdade, duas características comporiam o modo de funcionamento de uma, digamos, fenomenologia do *fetichismo*: [1] o modo de pensamento projetivo e [2] a incapacidade de operação mental por representações e por abstrações (SAFATLE, 2010, p. 34). O primeiro é causado pelo medo e desconhecimento que o indivíduo “primitivo” tem frente à natureza. O segundo é devido à incapacidade desse indivíduo de elaborar representações que substituíssem os objetos, pois ele estaria inserido numa imanência tal que o impedisse de formular abstrações, conhecimentos abstratos acerca dos objetos sensíveis. Ao que parece, não haveria sentido a distinção entre sujeito e objeto na “fenomenologia fetichista”. Assim, haveria correlação entre domínio da natureza, mudança do pensamento projetivo para um abstrativo e distinção entre sujeito e objeto.

Para identificar esse tipo de pensamento, Brosses se baseou em relatos de navegadores portugueses que descreveram as maneiras de cultos de tribos africanas da Guiné e da África Ocidental. Não por acaso, o termo *fetichismo* formulado por Brosses é originado de uma derivação do termo *fetisso* da língua portuguesa antiga que corresponde à palavra *feitico* do português atual. Todavia, suas descrições científicas para caracterizar o *fetichismo* não estariam isentas da ideologia vigente na Europa que parecia sempre querer sugerir uma certa superioridade europeia sobre outros povos. Assim, o *fetichismo* serviu para descrever o *modus vivendi* de povos que estariam num estágio tal como se estivessem numa eterna infância, permanecendo num estado de ignorância e de barbárie. É sob essa perspectiva que Brosses fez a seguinte menção a esses povos: “seus costumes, suas ideias, seus raciocínios, suas práticas são as das crianças”⁵. Em suma, o sentido desse termo de origem da língua portuguesa

⁴ *Nigritia*, cuja origem semântica é advinda da palavra em latim *niger* que significa negro, designa a região africana, localizada entre a bacia do Nilo superior e o oceano Atlântico (Cf. Vladimir SAFATLE, *Fetichismo: Colonizar o Outro*, p. 21).

⁵ Charles DE BROSSES, *Du Culte des Diex Fétiches*, 1988. Cf. Vladimir SAFATLE, *Fetichismo: Colonizar o Outro*, p. 23.

perpassará pelos séculos XVIII e XIX, na Europa, vinculado à caracterização do pensamento “primitivo”, regredido e bárbaro.

Portanto, quando Karl Marx (1818-1883) cunhou o conceito *fetichismo da mercadoria*, o termo *fetichismo* já era, em sua época, notório e usual para grande maioria dos intelectuais europeus. O conceito de *fetichismo marxiano* foi cunhado na obra denominada *O Capital* (1867), mais precisamente numa seção intitulada *O fetichismo da mercadoria: seu segredo*. Essa seção se situa no primeiro capítulo denominado de *A Mercadoria* que, por sua vez, faz parte do primeiro livro intitulado *O Processo de Produção do Capital*. Nesse capítulo, Marx expõe sua teoria mediante uma estratégia de exposição que analisa, de maneira pormenorizada, o conceito de *mercadoria* num primeiro momento para em seguida descrever o *fetichismo da mercadoria*. De fato, pode-se considerar uma boa estratégia de exposição, pois quando se começa a leitura da seção do *fetichismo da mercadoria* em *O Capital*, percebe-se que para entendê-la de modo satisfatório, é necessária uma apreensão prévia dos detalhes do conceito de *mercadoria*. Com isso, parece ser de bom senso acatar essa estratégia no presente artigo, apresentando, num primeiro momento, o modo como Marx teorizou sobre a *mercadoria* para, posteriormente, explicar o que ele entendeu por *fetichismo da mercadoria*.

1. A Mercadoria

O Capital é uma obra da fase madura de Marx, na qual ele elaborou de maneira mais consistente suas teses desenvolvidas no decorrer de sua carreira, principalmente as teses localizadas numa obra anterior intitulada *Contribuição para a Crítica da Economia Política* (1859). Isso se ratifica pela própria afirmação de Marx de que *O Capital* deveria ser uma continuação mais aperfeiçoada das teses dessa obra. No entanto, sobre uma obra tão complexa como *O Capital*, pode-se afirmar que se encontram nela não só as teses da *Contribuição*, mas também várias outras teses e desdobramentos de diversos assuntos ricos e polêmicos que extrapolam qualquer análise ligeira. Dentre esses vários assuntos, um dos mais relevantes e evidentes que pode ser considerado como fundamento de toda obra é o estudo do modo como se estabelecem as condições materiais da sociedade capitalista. É óbvio que qualquer sociedade humana tem de produzir suas próprias condições materiais para suprir as

necessidades de sobrevivência, não sendo diferente para a sociedade capitalista. No entanto, cada tipo de sociedade tem suas particularidades no que diz respeito ao modo de obter essas condições materiais. Tendo isso em vista, Marx analisou esse tipo particular de sociedade, afirmando que a produção dos bens materiais que suprem as necessidades humanas no sistema econômico capitalista é feita, de maneira generalizada, apesar de não absoluta, pela *forma mercadoria*. Com efeito, esse assunto estaria conectado ao próprio sentido do conceito marxiano de *capital* que dá título à referida obra. Esse conceito seria entendido como a acumulação de riquezas que se efetiva na sociedade capitalista, tendo como condições essenciais para essa acumulação as características de dominação e de exploração do trabalho de uma classe de proletários que concede lucros em prol de uma determinada classe de proprietários através da divisão social do trabalho.

Com isso, o método de análise de Marx seria um método crítico ao sistema capitalista, deduzindo uma relação histórica e social dos tipos de economias que relativizaria, assim, o caráter de uma certa “naturalização” da ciência econômica em vigência na época⁶. Desse modo, para que a crítica marxiana seja eficiente, ela teria de se fundamentar numa teoria cuja própria conceitualização pusesse em xeque as categorias econômicas vigentes, evidenciando seus caracteres ideológicos e de falsa cientificidade⁷. Para Marx, a ciência econômica tem de ser considerada uma economia política que enfatiza aquela relação histórica e social do processo econômico de uma dada sociedade, como salienta o estudioso de Marx, Isaak Illich

⁶ Apesar de as críticas de Marx serem direcionadas aos economistas clássicos, sobretudo às suas figuras mais representativas como Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823), quando se fala em críticas referindo ao método dialético, método contemplado por Marx, o sentido é um pouco diferente do usual. Crítica aqui se refere à impossibilidade de os autores criticados não terem consciência, e não poderiam ter, de uma elaboração teórico-econômica que não fosse “reificada”, pois o momento histórico não propiciaria essa consciência. Isso fica evidente quando Marx mencionou que os economistas clássicos acertaram em tratar a categoria *valor* como quantidade de *trabalho*, porém de maneira incompleta, pois na verdade seria *trabalho abstrato*. A incompletude da teoria clássica se deve ao fato de seus adeptos pensarem o *valor* sob uma perspectiva meramente formal, como um dado eterno e imutável, assim, externo ao sistema econômico que o sustentava. Somente sob uma perspectiva dialética e, dessa forma, mais elaborada, o *valor* seria tratado como interno ao sistema econômico. Portanto, a crítica marxiana estaria fundamentada numa ideia hegeliana de que há três momentos históricos dados pela supressão, conservação e elevação (*Aufhebung*) das teorias passadas.

⁷ Embora seja notória a importância histórica da teoria marxiana, não se deve deixar de mencionar uma das críticas epistemológicas mais pertinentes contra ela, que, infelizmente, teve pouca atenção no Brasil. Trata-se das críticas do livro de Gerald Cohen intitulado *Karl Marx's Theory of History: a Defence* (1978), onde ele analisa a obra de Marx, declarando que ele postulou um tipo de teoria fundamentada em argumentos finalísticos, e por isso insustentável do ponto de vista epistemológico por não poder determinar e prever situações futuras. Cohen tenta “salvar” a teoria marxiana pela inclusão de argumentos por generalização. Sem entrar no mérito se isso é eficiente ou não, a questão é que Cohen pontuou as limitações da teoria marxiana, levantando questões fundamentais que bem poderiam ser feitas pelos “marxistas” adeptos de um “dogmatismo ingênuo”, apesar de não muito em moda ultimamente, que estabeleceram uma tradição de leitura dos textos de Marx no Brasil.

Rubin (1886-1937): “A Economia Política não analisa o aspecto técnico-material do processo de produção capitalista, mas sua *forma social*, isto é, a totalidade das relações de produção que constituem a 'estrutura econômica' do capitalismo” (RUBIN, 1980, p. 15).

No que concerne ao aspecto mais estrutural de *O Capital*, no capítulo *A Mercadoria*, há uma sistematização em seu modo de explicação através de três partes expostas da seguinte maneira: [1] explicam-se a substância e a quantidade de *valor*, apontado as características essenciais da *mercadoria*, ou seja, seus *valores-de-uso* e seus *valores-de-troca* como aparência do *valor*; [2] explica-se o duplo caráter do trabalho materializado em *mercadoria*, distinguindo o *trabalho útil* ou *concreto* e o *trabalho abstrato*; e por último, [3] explica-se o funcionamento da forma de *valor* expressa pela forma *valor-de-troca*. Nesse capítulo, a explicação de Marx segue um tipo de progressão que demonstra, inicialmente, como se constitui uma *mercadoria* isolada em suas partes fundamentais e constituintes; depois, como se relaciona uma *mercadoria* com outra; e logo mais, como se inter-relacionam as várias *mercadorias* de tal maneira que a relação estabelecida entre elas conflua para uma abstração cada vez maior, culminando na *forma mercadoria dinheiro*.

Sobre essa sistematização da explicação supracitada do capítulo *A Mercadoria*, pode-se dizer que as duas primeiras partes - classificada acima em [1] e [2] - possuem como tema a constituição da *mercadoria* ou sua substância e a última - classificada acima em [3] - possui como tema o caráter relacional da *mercadoria* ou sua forma. Digno de nota é que essa última parte é a mais dialética delas, onde Marx explica em quatro seções da seguinte maneira: [A] a *forma simples*, explicando a *forma relativa* e *forma equivalente do valor*; [B] a *forma total* ou *extensiva do valor*; [C] a *forma geral do valor*; e [D] a *forma dinheiro do valor*. Tendo isso em vista, torna-se mister, no presente trabalho, explicar passo a passo cada parte dessa sistematização do capítulo *A Mercadoria* que foi formulada por Marx de maneira exemplar.

Desse modo, Marx começa esse capítulo afirmando que a riqueza de uma sociedade capitalista “configura-se em uma 'imensa acumulação de mercadorias’” (MARX, 2010, p. 57), sendo a *mercadoria* a “forma elementar dessa riqueza” (MARX, *loc. cit.*). Com disso, o primeiro passo que se deve dar para entender a sociedade capitalista, pensa o autor, é adotar um método que permita analisar essa riqueza, estudando, primeiramente, a *forma mercadoria* de maneira isolada. Não deixa de ser curiosa e ilustrativa a declaração de Marx no *Prefácio* da primeira edição de *O Capital*, comparando esse método ao método da Ciência Biológica, quando se estuda a célula nessa ciência. Por analogia, tal como o biólogo estuda uma célula

com o propósito de entender o organismo, deve-se estudar a *mercadoria*, de modo isolado, com o intuito de entender a sociedade na qual ela é configurada:

Além disso, na análise das formas econômicas, não se pode utilizar nem microscópio nem reagentes químicos. A capacidade de abstração substitui esses meios. A célula econômica da sociedade burguesa é a forma mercadoria, que reveste o produto do trabalho, ou a forma de valor assumida pela mercadoria. Sua análise parece, ao profano, pura maquinação de minuciosidades. Trata-se, realmente, de minuciosidades, mas análogas àquelas da anatomia microscópica (MARX, 2010, p. 16).

Um comentário que se deve fazer sobre a afirmação de Marx de que a *mercadoria* é um ponto inicial para se entender a sociedade capitalista é de que ela se ligaria, diretamente, à compreensão do modo como se estabelece o *valor* na *forma mercadoria*. Na verdade, a análise da *mercadoria* revelaria a importância da *teoria do valor* no pensamento de Marx. Isso fica claro pelo fato de que o próprio conceito de *capital* é entendido também como um *valor*, que demonstra através de sua funcionalidade a necessidade de acumulação e de exploração pela formação incessante do lucro. Ao que parece, Marx não esteve insensível a esse assunto, como se confere na sua própria afirmação, no *Prefácio* da primeira edição de *O Capital*, sobre o modo como ele tratou da *teoria do valor* no primeiro capítulo, avisando ao leitor da dificuldade de sua compreensão:

[...] O Capítulo I é o que oferece maior dificuldade à compreensão, notadamente a seção que contém a análise da mercadoria. Nele procurei expor, com a maior clareza possível, o que concerne especialmente à análise da *substância* e da *magnitude do valor* (grifo meu - FCS) (MARX, 2010, p. 15).

Com isso, poder-se afirmar que Marx considerava a *teoria do valor* um baluarte que fundamenta *O Capital*, por isso coube expor seus aspectos mais elementares logo no início do livro como ponto fundamental de toda obra. Isso é reafirmado também pelo fato de que Marx escreveu um apêndice, incorporado na segunda edição e nas edições posteriores, com o propósito de aperfeiçoar a exposição da *teoria do valor*, enfatizando-a como questão central à compreensão de *O Capital*. Na verdade, ele fez isso para acatar as críticas de seu amigo Friedrich Engels (1820-1895) à confecção desse primeiro livro na primeira edição, declarando em sua carta a Engels de 22 de junho de 1867 que: “a questão [a análise da *forma valor*] é muito decisiva para todo o livro” (BOTTOMORE, 1983, p. 400). Com efeito, não é de se espantar que a recepção da *teoria de valor* de Marx tenha sido um dos pontos mais, se não o mais, controverso de seu pensamento, colocando em lados opostos aqueles que a consideram

e aqueles que a execram⁸.

Polêmicas à parte, o fato é que a noção de *valor* é um requisito essencial para entender o conceito de *mercadoria*, tanto é verdade que Marx postulou o *valor-de-uso* e o *valor* como os dois fatores que a caracterizam como tal. Esses fatores estão descritos na primeira seção do primeiro capítulo de *O Capital* através do seguinte subtítulo: *Os Dois Fatores da Mercadoria: Valor-de-Uso e Valor (Substância e Quantidade do Valor)*. Digno de nota é que essa caracterização feita pelo autor entre *valor-de-uso* e *valor*, literalmente expressa nesse subtítulo, surge no decorrer dessa seção disposta de maneira um tanto quanto complexa, causando, à primeira vista, certa dificuldade de leitura por incluir uma outra característica suplementar intitulada de *valor-de-troca*. Todavia, essa dificuldade é sanada se o leitor considerar, interpretativamente, que essa disposição de Marx segue o molde do método dialético, imunizando-o, assim, de uma dificuldade de entendimento ou de uma leitura um tanto quanto parcial que eventualmente possa ocorrer. Portanto, as características apontadas da *mercadoria* pelo autor são os duplos *valor-de-uso* e o *valor-de-troca*, sendo o *valor-de-troca* o modo como se efetiva a característica *valor* em sua aparência. Tal assunto é esclarecido pelo próprio autor de maneira contumaz numa outra seção logo à frente denominada *A Forma Simples do Valor, Em Seu Conjunto*, no mesmo capítulo *A Mercadoria*:

De acordo com o hábito consagrado, se disse, no começo desse capítulo [Capítulo I: *A Mercadoria*], que a mercadoria é valor-de-uso e valor-de-troca. Mas isto, a rigor, não é verdadeiro. A mercadoria é valor-de-uso ou objeto útil e “valor”. Ela revela seu duplo caráter, o que ela é realmente, quando, como valor, dispõe de uma forma de manifestação própria, diferente da forma natural dela, a forma de valor-de-troca; e ela nunca possui essa forma, isoladamente considerada, mas apenas na relação de valor ou de troca com uma segunda mercadoria diferente. Sabido isto, não causa prejuízo aquela maneira de exprimir-se, servindo, antes, para poupar tempo (MARX, 2010, p. 82).

É bom salientar que caracterizar a *mercadoria* em *valor-de-uso* e *valor-de-troca* não é um procedimento de todo incorreto, pois, por meio dele, poderia estar buscando um modo explicativo com o intuito, digamos, de simplificação de sentido, tornando mais clara a compreensão do conceito de *mercadoria* como forma peculiar em que os objetos de trabalho se transfiguram pela finalidade de troca no capitalismo. Com isso, à primeira vista, o cerne da teoria de Marx não é corrompido por esse modo de explicação, pois certa indistinção entre o *valor-de-troca* e o *valor* não parece causar grandes erros interpretativos. O que essa

⁸ Entre os não-marxistas, mesmos os que pensaram que Marx fez descobertas importantes, como Böhm-Bawerk (1896), a sua *teoria do valor* é de maneira unânime vista como dotada de erros graves de lógica. Entre os marxistas, uns veem essa teoria como redundante e supérflua para entender os processos de exploração do capitalismo, como Steedman, (1977); outros a veem como fundamental para entender, de modo geral, as categorias marxianas, como Hilferding (1904), Rubin (1928) e Rosdolsky (1968).

explicação no máximo revelaria são duas posturas por parte do intérprete: a primeira, alguma resistência ao método dialético; a segunda, um desconhecimento desse método. No caso dessa resistência, o que se pode opinar sobre isso é que ninguém é obrigado a se tornar um adepto do método dialético, pois há estilos filosóficos que postulam métodos totalmente contrários, porém, tão legítimos como ele. Desse modo, o uso de uma maneira mais, digamos, “simplificada” das características da *mercadoria* poderia muito bem evidenciar um tipo de postura crítica de expor esse conceito marxiano, opondo-se ao método dialético. No entanto, no caso de desconhecimento, isso talvez pudesse ocasionar problemas na exegese de Marx pelo fato de o intérprete ter uma maior probabilidade de descaracterizá-lo por desconsiderar uma característica fundamental de seu pensamento, a saber, a de herdeiro de primeira linha da dialética hegeliana.

Tendo isso em vista, penso no que poderia ser feito de mais sensato aqui é optar por uma interpretação que aproxime mais de Marx, considerando seu método dialético com intuito de preservar sua originalidade, para depois, se for o caso, criticá-lo devidamente. Todavia, vale ressaltar que o intuito precípua no presente artigo é apresentar o conceito de *fetichismo* e seus correlatos, sendo que qualquer crítica feita ao método marxiano em geral, poderia ultrapassar seus objetivos pelo fato de ser um assunto muito extenso e complexo. É claro que isso não isenta a importância de tal assunto a qualquer interpretação marxiana, só declaro aqui que, no momento, cabe suspendê-lo de análises e comentários por motivo de delimitação do tema proposto.

Com efeito, o que se pode comentar a respeito da declaração de Marx na citação acima, “a rigor, não é verdadeiro”, é que uma simplificação da exposição poderia conduzir a um método de análise da *mercadoria* aos moldes do empirismo e do positivismo, descaracterizando-o como método dialético. A afirmação “mercadorias têm *valor-de-uso* e *valor-de-troca*” poderia ser enganosa em certo ponto, pois *valores-de-troca* são sempre contingentes em relação ao tempo, ao lugar e à circunstância. Embora possa haver uma magnitude idêntica na *mercadoria*, a questão do *valor* não dependeria de sua contingência material, mas sim de sua propriedade homogênea e comum, encontradas em todas as *mercadorias*, de ser produto de trabalho, o denominado *trabalho abstrato*. Em suma, os *valores-de-troca* são tão díspares quanto as diferentes *mercadorias* em suas trocabilidades. Na verdade, o *valor* é a objetivação (*Vergegenständlichung*)⁹ do *trabalho abstrato* e a forma de

⁹ Conforme Peter Singer, a objetivação pode ser entendida da seguinte maneira: “[...] o trabalho no sentido de

sua aparência é o *valor-de-troca*. Além disso, no conceito de *valor* estaria expressa a ideia de uma dialética entre *valor* e *valor-de-uso* ocorrida por um processo que nunca se estabeleceria em uma única *mercadoria* separadamente, mas sim por uma inter-relação de *mercadorias* com o todo social. No conceito de *valor-de-troca*, por sua vez, essa denotação não poderia ser expressa de maneira satisfatória.

De fato, sob uma perspectiva mais lógico-formal, o método de explicação de Marx, usando o *valor-de-troca* para explicar o *valor* e, em seguida, usando o *valor* para explicar o *valor-de-troca*, poderia ser caracterizado como uma argumentação em círculo vicioso. Como o próprio autor declarou, assumindo esse método: “Partimos do valor-de-troca ou da relação de troca das mercadorias, para chegar ao valor aí escondido. Temos, agora, de voltar a essa forma de manifestação do valor” (MARX, 2010, p. 69). No entanto, sob uma perspectiva mais dialética, essa explicação marxiana sugeriria que o enfoque estritamente lógico-formal é um tanto quanto reducionista, pois encobre os fundamentos do método dialético que pautam por notórios pares eminentemente inter-relacionais, tais como: a essência e a aparência; o conteúdo e a forma; o universal e o particular. Em suma, essa mencionada simplificação dos duplos fatores da *mercadoria* é, de modo didático, salutar, porém encobriria os caracteres constitutivos de inter-relacionamento das *mercadorias* e de formação do *valor* como processo histórico-social, como declara Marx :

As mercadorias, recordemos, só encarnam valor na medida em que são expressões de uma mesma substância social, o trabalho humano; seu valor é, portanto, uma realidade apenas social, só podendo manifestar-se, evidentemente, na relação social em que uma mercadoria se troca por outra (MARX, 2010, p. 69).

Essa breve justificativa com intuito de sanar uma possível confusão entre *valor-de-troca* e *valor* ficará mais clara no decorrer do presente artigo, quando se desenvolver a explicação dos termos marxianos envolvidos na concepção de *mercadoria* de maneira mais apurada. Em todo caso, explicar-se-ão as duas características da *mercadoria* à maneira da seção *Os Dois Fatores da Mercadoria: Valor-de-Uso e Valor (Substância e Quantidade de Valor)*, entendida aqui como fatores, apontando as ponderações que Marx fez logo depois.

Como já foi mencionado, Marx começa sua explicação pelo modo mais simples, demonstrando as características ou fatores da *mercadoria* de maneira isolada, para depois, explicar a *mercadoria* inter-relacionando uma com a outra. Desse modo, na seção supracitada,

atividade produtiva livre é a essência da vida humana. O que quer que se produza dessa forma – uma estátua, uma casa, uma peça de roupa – é portanto a essência da vida humana transformada numa objeto físico. Marx chama isso de 'objetivação do ser específico do homem'“ (Peter SINGER, *Marx*, p. 45).

ela é explicada de maneira isolada, apontando seus dois fatores que são: *valor-de-uso* e o *valor*. O *valor-de-uso* é caracterizado pela utilidade que um objeto possui para satisfazer as necessidades humanas, independentemente, se essas necessidades possuam origens fisiológicas ou se são meros produtos da imaginação. A *mercadoria*, antes de qualquer coisa, é um objeto que tem propriedades materiais intrínsecas como produto. Sendo assim, a maneira como é produzido esse produto - tanto de modo direto, pelo meio da subsistência; como de modo indireto, pelo meio da produção - não seria fator determinante para satisfazer as necessidades humanas. Isso quer dizer que, a rigor, para a utilização de um produto, que sempre está relacionada à satisfação dessas necessidades, não importaria o modo pelo qual se produz, pois essa utilização estaria ligada ao próprio objeto produzido.

Além disso, a utilidade desses objetos está intimamente relacionada à sua materialidade como objeto de *valor-de-uso*. Esses objetos úteis podem ser considerados sob dois aspectos variáveis no tempo e espaço, a saber, segundo suas quantidades e segundo suas qualidades. Na verdade, os objetos têm múltiplas propriedades que propiciam vários modos de uso, constituindo como fatos históricos tanto as descobertas de variedades desses modos de uso como a criação de medidas aceitas pela sociedade para quantificar esses objetos. Essas variedades na quantificação do *valor-de-uso* se estabelecem pela natureza do objeto útil e pela variação dos métodos convencionais de medida, ou seja, quantificar e qualificar a *mercadoria* pelo *valor-de-uso* nunca se faz por um critério que não seja do próprio objeto material, pois a “utilidade não é algo aéreo” (MARX, 2010, p. 58). Por mais que pareça redundante, a afirmação é de que o *valor-de-uso* se estabelece pela utilidade do objeto, justificando a determinação da utilidade pelas propriedades materiais imanentes da *mercadoria* como condição *sine qua non* de seu *valor-de-uso*. Isso acontece por duas razões, primeiro, porque quando se refere à qualidade do *valor-de-uso*, não a determina pela abstração de quantidade de dispêndio de trabalho, tal como ocorre no *valor*, que veremos a seguir; segundo, porque quando se refere às quantidades do *valor-de-uso*, ostentam-nas sobre uma forma definida no próprio objeto em sua imanência como em “uma dúzia de relógios, um metro de linho, uma tonelada de ferro etc” (MARX, *loc. cit.*). Na verdade, o *valor-de-uso* é considerado como o “conteúdo material da riqueza” (MARX, *loc. cit.*), independente de qual forma socioeconômica esteja vigente quando se consome o produto. Assim, sua característica material se mantém mesmo na forma de *mercadoria* na sociedade capitalista, pois o *valor-de-uso* se efetiva nas condições de utilização ou de consumo, condições essas essenciais às

pessoas de qualquer época e em qualquer sociedade. Não obstante, além de sua utilidade material, uma característica peculiar acrescentada ao *valor-de-uso*, quando configurado na *forma mercadoria* na sociedade capitalista, é o seu caráter de veículo material do *valor-de-troca*.

Sem esquecer o que foi dito acima entre a possibilidade de uma certa indistinção das características da *mercadoria*, apresentar-se-á o *valor* em sua forma de aparência, denominado de *valor-de-troca*. Com efeito, esse se forma pela relação de troca de quantidades de *valores-de-uso* de diferentes espécies proporcionais de uma *mercadoria* para outra. Essa relação também é transformada constantemente no tempo e no espaço, caracterizando a *mercadoria* como relativa e arbitrária em relação a seus *valores-de-troca*.

Com efeito, para que haja o processo de troca das *mercadorias*, é necessário um mecanismo que convencionou um atributo de igualdade proporcional a qualquer produto em relação a outro produto, de maneira que possibilite a troca entre eles. De modo concomitante, quando se convencionou esse atributo aos produtos, convencionou-os como *mercadorias*. Diante disso, poderíamos nos perguntar: qual tipo de mecanismo igualaria, tanto em sua qualidade e quantidade, espécies de produtos diferentes e, por conseguinte, *valores-de-uso* distintos? Ou como questionou Marx: “Que algo comum, com a mesma grandeza, existe em duas coisas diferentes, em uma quarta de trigo e em n quintais de ferro”? (MARX, 2010, p. 59). Esses questionamentos trazem à baila um ponto fundamental para o entendimento do mecanismo da *forma mercadoria*, a saber, para ocorrer a relação de troca é necessário representar cada produto, em sua quantidade e em sua qualidade, a uma terceira grandeza. Quando isso ocorre, sendo condição necessária para efetivar a troca, os *valores-de-uso* se tornam indiferenciados, nulos do ponto de vista da produção de *mercadorias*, pois esses valores são abstraídos através do mecanismo de troca. A abstração dos *valores-de-uso* é necessária porque a utilidade é uma característica muito específica de cada produto, tornando impossível a universalização desses tipos de valores como condição de terceira grandeza comum entre os produtos. Sob esse aspecto, pode-se dizer que o que diferencia uma *mercadoria* de outra em seu *valor-de-uso* é a qualidade desses valores; por outro lado, o que diferencia uma *mercadoria* de outra em seu *valor-de-troca* é a quantidade desses valores.

Já que não se pode considerar os *valores-de-uso* das *mercadorias* como representações de igualdade, pois são muito específicos e restritos, tanto em suas qualidades como em suas quantidades, a característica comum conseqüentemente passível de igualação entre as

mercadorias, declarada por Marx, é que elas são produtos de trabalho. No entanto, mesmo essa característica comum das *mercadorias* pode estar vinculada a seus *valores-de-uso* particulares, impedindo, desse modo, uma efetiva representação de igualdade, pois são produtos de trabalho específico. Por exemplo, a mesa, a casa, o fio ou qualquer outra coisa com utilidade como produto de trabalho de um “marceneiro, do pedreiro, do fiandeiro ou qualquer outra forma de trabalho produtivo” (*Ibidem*, p. 60) são produtos de uma única espécie de *trabalho concreto*. Para considerar uma universalização de valores das *mercadorias*, é necessário tornar esses valores mais abstratos ainda, considerando o *valor* como produto de *trabalho humano abstrato*. Com efeito, as *mercadorias* terão de ser consideradas como produtos de dispêndio humano, desprezando a forma como foi despendida, pois o que se torna relevante é a representação da *mercadoria* em força de *trabalho humano abstrato* despendido em sua produção. É dessa maneira que se caracteriza o conceito de *valor* para Marx, isto é, como o segundo fator da *mercadoria* que teria como expressão aparente o *valor-de-troca*, sendo a objetivação de uma terceira grandeza ou representação comum entre produtos distintos configurados na *forma mercadoria*. Logo, conclui-se que todas as *mercadorias* são produtos da terceira grandeza chamada *trabalho humano abstrato*.

Digno de nota é a menção a que Marx fez de Aristóteles (383-322 a. C) em *O Capital* como o primeiro grande pensador que se ateve ao assunto da forma *valor*. Aristóteles declarou que o dinheiro é apenas uma figura secundária na relação de troca, pois “5 camas = 1 casa’ não se distingue de ‘5 camas = tanto de dinheiro” (MARX, 2010, p. 81). Para ele, a igualização entre a cama e a casa era imprescindível para se estabelecer uma comensurabilidade como condição *sine qua non* de troca, pois só assim coisas de aparências tão díspares poderiam ser comparadas como grandezas comensuráveis. Todavia, Aristóteles afirmou que a igualização feita pela troca era uma questão de mero procedimento prático, pois a natureza dos objetos trocados em suas qualidades específicas era essencialmente diferente entre si. Para esse filósofo, a igualização era feita por uma maneira estranha à natureza dos objetos trocados. Marx viu nessa afirmação de Aristóteles uma incompletude de entender a forma *valor*, pois Aristóteles não conseguia perceber que o trabalho humano é uma condição necessária a todos os produtos trocados, possibilitando a universalização pela forma *valor*. Marx argumentou que a teoria aristotélica da forma *valor* era relativa à estrutura societária do grego antigo, pois o trabalho nunca poderia ser considerado como condição universal numa

sociedade baseada no modo de produção escravista, ou seja, naquela época da sociedade grega, tipos de trabalhos e de homens eram considerados de propriedades ontológicas diferentes, não fazendo sentido universalizá-los. Aristóteles, indivíduo da sociedade escravista grega, não poderia postular a ideia de que os homens são iguais e, conseqüentemente, considerar que seus trabalhos também seriam pautados pela igualdade.

Se o *valor* se forma pela igualização do tipo de trabalho denominado de *trabalho humano abstrato*, resta agora entender como se estabelece o *valor* em sua grandeza. A grandeza do *valor* se formaria por quantidade de tempo despendido de trabalho na fabricação do produto. É bom salientar que isso não se refere a um tempo específico de um trabalho individual ou privado, mas ao *tempo de trabalho socialmente necessário*. Marx esclarece essa diferenciação, ilustrando de forma irônica e espirituosa, através do seguinte exemplo: se o *valor* de uma mercadoria se estabelece pela quantidade de trabalho despendido, um *valor* de um produto feito por um preguiçoso ou inábil seria de modo substancial elevado. Todavia, não se tratar disso. Na verdade, a quantidade de duração de trabalho gasto em uma *mercadoria* é representada pela média gasta em sua fabricação, considerando o trabalho de vários indivíduos, isto é, pela média de *força de trabalho social* como força de trabalho único de vários indivíduos, denominado de, como mencionado acima, *tempo de trabalho socialmente necessário*. Como salienta Marx: “O que determina a grandeza do valor, portanto, é a quantidade de trabalho socialmente necessária ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor-de-uso” (MARX, 2010, p. 61).

Além disso, a grandeza do *valor* está relacionada de modo muito próximo à produtividade do trabalho, pois sua variabilidade influencia o *valor*. Portanto, a grandeza de quantidade de trabalho é proporcional ao *valor*, pois quanto maior o tempo despendido na feitura do produto, maior será o *valor*. Por outro lado, a grandeza da produtividade é inversamente proporcional à grandeza do *valor*, pois quanto maior a produtividade menor é o tempo gasto para a produção, logo, o *valor* da *mercadoria* é menor. A variabilidade da produtividade está relacionada, necessariamente, aos seguintes fatos: a habilidade do trabalhador; o desenvolvimento tecnológico; o gerenciamento dos processos de produção; a quantidade e a eficácia dos meios de produção; e as condições naturais.

Depois de explicada a *mercadoria* em sua substância ou em partes constituintes, agora, pode-se ater à sua forma, ao seu caráter mais relacional e, conseqüentemente, mais dialético. Na seção *A Forma do Valor ou o Valor-de-Troca*, Marx surpreende-nos com a seguinte

declaração, revelando os movimentos dialéticos de seu método:

As mercadorias, recordemos, só encarnam valor na medida em que são expressões de uma mesma substância social, o trabalho humano; seu valor é, portanto, uma realidade apenas social, só podendo manifestar-se, evidentemente, na relação social em que uma mercadoria se troca por outra. Partimos do valor-de-troca ou da relação de troca das mercadorias, para chegar ao valor aí escondido. Temos, agora, de voltar a essa forma de manifestação do valor (MARX, 2010, p. 69)¹⁰.

Essa declaração reafirma dois pontos já mencionados sobre o método usado por Marx. Primeiro, o modo como a explicação do *valor* é feito, em que se começa com o *valor-de-troca* para se chegar ao *valor* e nesse para o *valor-de-troca*. Segundo, a forma como se coloca o método marxiano de se manifestar através de um movimento dialético para expor suas argumentações. Com efeito, é bom salientar mais uma vez que de modo algum esse método se configuraria em afirmações baseadas em argumento por círculo vicioso, pois, se o fosse, teríamos de considerá-lo sob uma perspectiva mais lógico-formal. No entanto, as evidências são de um uso do método dialético como explicação teórica. Isso fica patente pela presença do caráter inter-relacional das *mercadorias* que se configura numa relação social, mencionado na citação de Marx acima como “expressões de uma mesma substância social”. Desse modo, o ponto de vista baseado na mera análise formal não contemplaria as características essenciais na explicação do método marxiano.

No que concerne à explicação da *forma simples do valor*, Marx explica em conjunto dois modos distintos de expressão do *valor*, a saber, a *forma relativa do valor* e a *forma equivalente*. A denominação *forma simples* é ilustrada por Marx por duas *mercadorias* de diferentes espécies, exemplificando a inter-relação entre elas. Assim, na relação do tipo “20 metros de linho = 1 casaco ou 20 metros de linho valem 1 casaco” (MARX, 2010, p. 70) revela que a *forma relativa* é o linho e a *forma equivalente* é o casaco. O papel da primeira *mercadoria* é ativo e da segunda passivo. O linho expressa seu *valor*, e somente ele, na materialidade do *valor-de-uso* do casaco. Há uma relação de determinação recíproca entre essas duas *mercadorias*, elas ao mesmo tempo se equivalem e se excluem. Além disso, a relação é sempre dada na seguinte ordem: a *forma relativa* e a *forma equivalente*. Para que o casaco passe a ser *forma relativa* e o linho para a *forma equivalente*, basta mudar a ordem da seguinte maneira: 1 casaco = 20 metros de linho. Nesse tipo de relação, o *valor* ainda não pode se expressar plenamente, pois o que se abstrai aqui é só o *valor-de-uso* de uma única

¹⁰ A parte final dessa citação já foi citada acima, assim, citá-la de novo poderia parecer, à primeira vista, uma repetição feita de maneira displicente. No entanto, não se trata disso, pois decidi citá-la de novo com a frase mais completa, no intuito de demonstrar o jogo dialético que elas possuem.

mercadoria, não o universalizando no todo social através das várias relações estabelecidas por outras *mercadorias*.

Na *forma extensiva de valor*, usando do mesmo exemplo, Marx declara que o *valor* da *mercadoria* linho se expressa em inúmeras *mercadorias* distintas dela. Se na relação da *forma simples* se revelava um único *trabalho abstrato*, na *forma extensiva* esse tipo de trabalho se revelaria de maneira massiva e homogênea, pois mais *mercadorias* pressupõem mais trabalhos úteis para se abstraírem em *trabalho abstrato*. Como aponta Marx:

Através da forma extensiva em que manifesta seu valor, está o linho, agora, em relação social não só com uma mercadoria isolada de espécie diferente, mas também com todo o mundo das mercadorias. Como mercadoria, é cidadão do mundo (MARX, 2010, p. 85).

Não obstante, há uma limitação na *forma extensiva de valor* que faz com que ela não contemple uma expressão plena do *valor*, mas sim parcial. Isso só ocorre pelo fato de que ela se efetiva por uma série de *mercadorias*, impossibilitando desse modo uma expressão única do *valor*. A igualização de trabalhos úteis não pode ser feita por sucessivas *mercadorias* específicas, pois seus *valores-de-uso* também específicos excluem e particularizam uma *mercadoria* em relação à outra. Com isso, não se consegue achar uma *forma equivalente* imutável para as *mercadorias*. Tal como a *forma de valor simples*, a *forma extensiva* não consegue expressar o *valor* de outras *mercadorias* além do dela, desse modo, não se universaliza em *valor*. Todavia, nessa *forma*, já se pode notar uma generalização maior em comparação à *forma simples de valor*.

A *forma geral do valor*, por sua vez, consegue sanar o defeito da *forma extensiva de valor*, porque os valores das mercadorias em *forma relativa* podem se expressar numa única *mercadoria equivalente*. Com efeito, uma única *mercadoria* consegue se universalizar em *valor*, pois os *valores-de-uso* de todas as *mercadorias* envolvidas na troca conseguem tornar-se indistintos, ao mesmo tempo, e não só de um *valor-de-uso* de uma *mercadoria* específica. Pode-se dizer que só aqui o *valor* se expressa em sua aparência de *valor-de-troca*. Como declara Marx:

A forma geral do valor, ao contrário, surge como obra comum do mundo das mercadorias. O valor de uma mercadoria só adquire expressão geral porque todas as outras mercadorias exprimem seu valor através do mesmo equivalente, e toda nova espécie de mercadoria tem de fazer o mesmo (MARX, 2010, p. 88).

Portanto, para ocorrer um pleno funcionamento da *mercadoria* em seu *valor*, expressando, de maneira eficiente, em sua aparência de *valores-de-troca*, é mister ter uma

forma equivalente geral pela qual qualquer *mercadoria* poderia ser usada. Embora a determinação de qual *mercadoria* assuma a função de equivalente universal seja uma convenção social, só a partir dessa convenção estipulada que a *mercadoria* escolhida se tornaria *forma dinheiro do valor*. Como aponta Marx:

Então, mercadoria determinada, com cuja forma natural se identifica socialmente a forma de equivalente, torna-se mercadoria-dinheiro, funciona como dinheiro. Desempenhar o papel de equivalente universal torna-se sua função social específica, seu monopólio social, no mundo das mercadorias (MARX, 2010, p. 91).

Com efeito, no momento, o que se pode notar é que toda explicação dialética de Marx sobre a *forma do valor*, desde a *forma simples* até a *forma dinheiro*, revela-se que essas formas são como etapas autoconstitutivas e evolutivas. Cada etapa sucessiva que evolui, de modo progressivo, constitui-se da outra imediatamente anterior, isto é, há uma evolução por etapas que conduz para formas mais universais em relação às etapas anteriores. Entende-se, assim, que etapas mais evoluídas são mais universais e mais abstratas. Desse modo, a *forma simples de equivalência* é o protótipo da *forma dinheiro*.

2. O Fetichismo da Mercadoria

Como já foi mencionado, depois de tratar do conceito de *mercadoria* marxiano, passa-se para a etapa seguinte dessa exposição, esclarecendo o *fetichismo marxiano* tal como ele se encontra naquela seção intitulada *O fetichismo da mercadoria: seu segredo*, localizada em *O Capital*. Marx salienta que, à primeira vista, a *mercadoria* parece ser uma coisa trivial e de fácil compreensão. No entanto, quando analisada, ela se revela como algo peculiar e incomum, em suas palavras, como algo “cheio de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas”. (MARX, 2010, p. 92). No que concerne ao seu *valor-de-uso* nada existe de incomum, tanto em relação às suas propriedades como finalidade de satisfazer as necessidades humanas, isto é, pelo consumo; como em relação às suas propriedades como trabalho humano, ou seja, pela produção. Para Marx, não haveria problema nenhum nessas duas propriedades da *mercadoria* como *valor-de-uso*. Na verdade, para ele, não há problemas maiores em relação às características materiais da *mercadoria*, mesmo em casos que ela é produto da engenhosidade do homem, e não da natureza. A transformação do material natural não parece ser prejudicial

em si, pois como o próprio autor mencionou: “É evidente que o ser humano, por sua atividade, modifica do modo que lhe é útil à forma dos elementos naturais. Modifica, por exemplo, a forma da madeira, quando dela faz uma mesa. Não obstante, a mesa ainda é madeira, coisa prosaica, material” (MARX, 2010, p. 93).

Se no *valor-de-uso* da mercadoria não se revelariam problemas, isso também não ocorreria nos fatores que as determinam como *valor*. Primeiro, porque por mais que os tipos de trabalhos úteis sejam diferentes, todos eles são dispêndios de atividades humanas. Segundo, porque mesmo a magnitude do trabalho sendo medida pela quantidade de trabalho despendido à feitura de um produto, isso ainda propiciaria uma diferenciação entre a qualidade e a quantidade de trabalho. Enfim, sempre que houver um intercâmbio de um trabalho humano com outro, ele se configurará em forma social.

Então, o que haveria de problemático no produto do trabalho na *forma mercadoria* para Marx? Responde ele que o problema está na própria *forma mercadoria*, isto é, ela possui a peculiaridade de ter mecanismos constituintes que impossibilitam uma clareza no modo como a produção se processa. Marx faz uso de uma hipérbole para designar a *mercadoria* como dotada de um “caráter misterioso” como produto de trabalho. De fato, entende Marx, que essa é a grande questão epistemológica a que um cientista realmente comprometido com o entendimento do sistema capitalista se opõe, ou seja, estabelecer como se articula a relação do trabalho, já que ele é eminentemente social, quando se coloca numa relação que oculta os processos sociais desse trabalho. Na verdade, o sugestivo tom de “mistério” na *forma mercadoria* é dado por meio das seguintes situações: [1] pelo disfarce da igualdade dos trabalhos humanos através da forma da igualdade dos produtos do trabalho como *valores*; [2] pela quantidade de trabalho despendido transsubstanciada em quantidade de *valor* dos produtos humanos; enfim, [3] pela relação entre os produtores, que é de caráter essencialmente social através de seus trabalhos, afigurando-se pela forma de uma relação social entre produtos de seus trabalhos. Como Marx declara:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho (MARX, 2010, p. 94).

Assim, Marx cunhou o termo *fetichismo da mercadoria* para postular que esse “caráter misterioso” da *forma mercadoria* é o encobrimento das características sociais do trabalho

humano, substituindo-as pelas características materiais e pelas propriedades sociais dos produtos do trabalho. Na verdade, o *fetichismo da mercadoria* é o processo de ocultamento das relações sociais as quais existem entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, fazendo, desse modo, com que pareça que tais relações se estabeleçam entre os produtos do trabalho. É por meio desse processo, considerado por Marx como uma “dissimulação”, que se dá a transformação do produto de trabalho em *mercadoria*, “coisas”¹¹ sociais possuidoras de propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos.

Além disso, a *forma mercadoria*, caracterizada pela relação de *valor* entre os produtos do trabalho, tende a se desvincular de qualquer propriedade física desses produtos, bem como das relações materiais que os estabelecem. Com efeito, ocorre uma inversão das relações reais de produção, que são sociais, para relações entre coisas, como Marx declara: “Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2010, p. 94). O estudioso de Marx, Isaak Illich Rubin, explicou de forma convincente essa relação da seguinte maneira:

Uma coisa é um intermediário das relações sociais, e a circulação das coisas está indissolúvelmente vinculada ao estabelecimento e realização das relações de produção entre as pessoas. O movimento dos preços das coisas no mercado não é apenas o reflexo das relações de produção entre as pessoas: é a única forma possível de sua manifestação numa sociedade mercantil. A coisa adquire características sociais específicas numa sociedade mercantil (por exemplo, as propriedades de valor, o dinheiro, o capital, etc.), graças às quais a coisa não só oculta as relações de produção entre as pessoas, como também as organiza, servindo como elo de ligação entre as pessoas. Mais exatamente, oculta as relações de produção precisamente porque as relações de produção só se realizam sob a forma de relações entre as coisas (RUBIN, 1980, p. 24-25).

Para Marx, a inversão de uma relação social para uma relação entre coisas sugere uma similitude muito próxima ao funcionamento de crenças. Nas crenças, os produtos da imaginação dos seres humanos ganham vidas próprias e se transformam em “entes” com total autonomia, mantendo relações entre si e entre os homens, apesar de serem meras invenções ou fantasias criadas pelas mentes humanas. Como o próprio autor declara:

Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias (MARX, 2010, p. 94).

À primeira vista, a analogia entre o *fetichismo* e a crença parece uma tanto quanto hiperbólica, caracterizando-se como mais uma das tantas frases de efeito de Marx num tom

¹¹ Como sugeriu Rubin “Cremos ser necessário mencionar que por 'coisas' queremos dizer os produtos do trabalho, como fez Marx” (Isaak Illich RUBIN, *A Teoria Marxista do Valor*, p. 25).

até, digamos, apelativo, pois sabemos que as propriedades dos produtos como *mercadorias* são reais e não imaginárias, como é apontado de forma correta na seguinte citação:

A analogia [do *fetichismo*] é com a religião, na qual as pessoas conferem a alguma entidade um poder imaginário. Mas a analogia é inexata, pois, como Marx sustenta, as propriedades conferidas a objetos materiais na economia capitalista são reais e não produtos da imaginação. Só que não são propriedades naturais. São sociais. Constituem forças reais, não controladas pelos seres humanos e que, na verdade, exercem controle sobre eles; são as “formas de aparência” objetivas das relações econômicas que definem o capitalismo (BOTTOMORE, 1983, p. 149).

Assim, essa analogia estaria ligada àquela concepção de *fetichismo antropológico* de Brosses que designa a manifestação de um tipo de pensamento predominante nas sociedades “primitivas” que dotava as coisas reais de poderes imaginários. A rigor, a analogia não é precisa sob o ponto de vista de uma certa objetividade, pois sabemos que os objetos reais não são dotados de qualidades mágicas, mas sim que essas qualidades são dadas por um tipo de consciência, digamos, “encantada”. Os objetos materiais da produção capitalista, por sua vez, são reais, embora uma consciência, digamos, alienada perceba os objetos mais como constituição natural e menos como constituição social. Todavia, sob o ponto de vista de uma análise do sujeito, a analogia de Marx está correta, pois há uma similitude operacional entre os tipos de consciência “encantada” do sujeito “primitivo” com os de consciência alienada do sujeito inserido no sistema capitalista, pois ambos possuem a incapacidade para entender os mecanismos, as mediações da relação entre o sujeito e o objeto. No caso da crença, essa incapacidade se expressa pela projeção dos anseios subjetivos aos objetos; no caso do *fetichismo da mercadoria*, por perceber os objetos sem mediações histórico-sociais. Tanto que um primeiro passo possível para sanar o *fetichismo* seria uma análise teórica, ou seja, uma ciência que trata da obnubilação das consciências alienadas as quais naturalizaram a economia capitalista¹².

Diante disso, já se pode mencionar um outro ponto importante sobre o *fetichismo da*

¹²Sob esse aspecto, pode-se pensar que Marx é um eminente adepto do Esclarecimento (*Aufklärung*), pois sua teoria é fundamentada pela ideia de trazer possibilidade de liberdade e maioria às consciências pautadas pela minoridade. É claro, tendo em vista a famosa concepção de Esclarecimento de Kant: “Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro” (Immanuel KANT, *Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento” (Aufklärung)?*, p. 1). Sob esse aspecto, a minoridade tem uma relação muito estreita com o *fetichismo marxiano*, pois ambos se transformaram num tipo de segunda natureza: “É portanto difícil para todo homem tomado individualmente livrar-se dessa minoridade que se tornou uma espécie de segunda natureza” (*Ibidem*, p. 2). Desse modo, é bem provável que para que ocorra uma mudança legítima no *status quo*, não bastaria apenas uma revolução dos modos de produção, mas sim uma transformação das consciências de quem faria a revolução, como pensou Kant: “Uma revolução poderá talvez causar a queda do despotismo pessoal ou de uma opressão cúpida e ambiciosa, mas não estará jamais na origem de uma verdadeira reforma da maneira de pensar; novos preconceitos servirão, assim como os antigos, de rédeas ao maior número, incapaz de refletir” (*Ibidem*, p. 3).

mercadoria, a saber, o fato de que ele não se limitaria a uma mera explicação concernente à produção das *mercadorias*, pois ele contemplaria ainda um sentido de instrumento de obnubilação das consciências inseridas no *modus vivendi* do capitalismo. Ao que tudo indica, essa obnubilação parece ocorrer de forma generalizada, tanto no âmbito das práticas sociais mais corriqueiras, dadas pela divisão do trabalho, como no âmbito das manifestações humanas mais transcendentais, por exemplo, a religião. Além disso, nota-se essa obnubilação até mesmo no âmbito da ciência, contaminando justamente esse tipo de atividade humana que sempre é vangloriada por conter postulações pautadas pela neutralidade diante de outros âmbitos. Nesse caso, a ciência diretamente referida por Marx é a ciência econômica.

No que concerne ao âmbito da prática social de produção pela divisão de trabalho capitalista, o *fetichismo* caracterizaria pelo modo como as percepções dos produtores de *mercadorias* se tornam incapazes de perceber os mecanismos do próprio trabalho de seus produtos, estranhando os produtos que são produzidos por eles mesmos em prol de uma abstração no processo de produção, como salienta Marx:

Os homens não estabelecem relações entre os produtos do seu trabalho como valores por considerá-los simples aparência material de trabalho humano de igual natureza. Ao contrário. Ao igualar, na permuta, como valores, seus diferentes produtos, igualam seus trabalhos diferentes, de acordo com sua qualidade comum de trabalho humano. Fazem isto sem o saber (MARX, 2010, p. 95-96).

Em relação ao âmbito religioso, o *fetichismo* caracterizaria pela relação entre o modo de produção capitalista e as crenças predominantes na sociedade as quais formam a visão de mundo das pessoas. Com efeito, as relações sociais configuradas no modo de produção capitalista são condizentes com um tipo de crença que faria mais sentido para as pessoas que compõem a sociedade capitalista. Num tipo de sociedade como essa, onde o *valor* como objetivação do *trabalho abstrato* torna homogêneos os produtos particulares, faria mais sentido para essas pessoas possuírem um tipo de crença predominante tal como o cristianismo, pois essa religião sugere uma abstração e uma alienação da essência humana¹³

¹³Embora o assunto de uma influência de Ludwig Feuerbach (1804-1872) sobre o pensamento de Marx seja polêmico, nota-se aí uma semelhança entre os dois filósofos, pois aquele postulou na sua obra *A Essência do Cristianismo* (1841) que a religião é nada mais que a projeção de desejos humanos, bem como um tipo de alienação. De fato, as críticas de Feuerbach contra Hegel e a religião tinham projeção mundial no século XIX, influenciando Marx e Engels na juventude. Como apontou Engels: “Então apareceu *A Essência do Cristianismo* [...]. É preciso ter experimentado pessoalmente o efeito libertador desse livro para saber como foi. O entusiasmo era geral; nós todos nos tornamos imediatamente feuerbachianos” (citado por Peter SINGER, *Marx*, p. 31). No entanto, segundo Peter Singer, o impacto dessa obra de Feuerbach afetou mais Engels do que Marx, pois esse último já tinha conhecimento de um pensamento muito similar sobre a religião como um tipo de alienação através da relação próxima com Bruno Bauer, outro hegeliano de esquerda. Segundo Singer, a obra de Feuerbach que influenciou diretamente Marx foi *Teses Preliminares para a Reforma*

análogas ao *fetichismo da mercadoria*:

De acordo com a relação social de produção que tem validade geral numa sociedade de produtores de mercadorias, estes tratam seus produtos como mercadorias, isto é, valores, e comparam, sob a aparência material das mercadorias, seus trabalhos particulares, convertidos em trabalho humano homogêneo. Daí ser o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, a forma de religião mais adequada para essa sociedade, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc (MARX, 2010, p. 100-101).

Para Marx, isso explicaria, de modo geral, a razão pela qual há cultos arcaicos da natureza em algumas sociedades, bem como a existência de remotas religiões nacionais no passado as quais ocorreram na Ásia antiga ou na Antiguidade em geral. No modo de produção dessas sociedades, as transformações tanto dos produtos em *forma mercadoria* como de algumas pessoas em produtores de *mercadorias* exerciam papéis secundários devido ao seu baixo nível de desenvolvimento de *forças de produção do trabalho*¹⁴.

A presença do *fetichismo* como obnubilação da consciência no âmbito da ciência econômica, por sua vez, dá-se pelas mesmas razões que nos outros âmbitos supracitados, pois o cientista postula um tipo de “indutivismo ingênuo”¹⁵, pensando que o objeto observado da economia é um dado natural, imutável e constante. Ele não consegue perceber as relações sociais e temporais que medeiam o processo do trabalho:

A economia política analisou, de fato, embora de maneira incompleta, o valor e sua magnitude, e descobriu o conteúdo que ocultam. Mas nunca se perguntou por que ocultam esse conteúdo, por que o trabalho é representado pelo valor do produto do trabalho, e a duração do tempo de trabalho, pela magnitude desse valor. Fórmulas que pertencem, claramente, a uma formação social em que o

da Filosofia, na qual há uma crítica a Hegel, apesar de usar o método hegeliano. Essa crítica se referia ao foco direcionado pela Filosofia hegeliana para a idealização do mundo real e não para a realidade dada. Feuerbach via a postulação do *Espírito (Geist)* hegeliano de desenvolvimento da consciência humana como mais uma alienação, pois esse desenvolvimento seria feito pelos homens e não por uma instância abstrata a eles. Isso influenciaria sobremaneira a formulação do materialismo dialético (*Ibidem*, p. 29).

¹⁴Parece nítida, na teoria de Marx, a ideia de uma evolução, em que etapas mais aperfeiçoadas são superadas por etapas menos aperfeiçoadas. Essa ideia foi recepcionada da Filosofia de Hegel, embora Marx tenha a elaborado a sua maneira, como foi devidamente apontado na seguinte citação: “Marx considera o espírito infinito uma projeção ilusória dos seres finitos (alienados) e a natureza como transcendentalmente real; e a teleologia espiritual imanente do espírito infinito, petrificado e finito hegeliano é substituída por um compromisso metodológico com a investigação, controlada empiricamente, das relações causais, que se dão no interior e de forma recíproca, entre a humanidade – historicamente emergente, em permanente desenvolvimento – e a natureza irredutivelmente real, mas transformável” (Tom BOTTOMORE, *Dicionário do Pensamento Marxista*, p. 102-103).

¹⁵Segundo Chalmers: “De acordo com o indutivista ingênuo, a ciência começa com a observação. O observador científico deve ter órgãos sensitivos normais e inalterados e deve registrar fielmente o que puder ver, ouvir etc. em relação ao que está observando, e deve fazê-lo sem preconceitos. Afirmações a respeito do estado do mundo, ou de alguma parte dele, podem ser justificadas ou estabelecidas como verdadeiras de maneira direta pelo uso dos sentidos do observador não-preconceituoso” (A. F. CHALMERS, *O que é Ciência Afinal?*, p. 24). Segundo o mesmo autor, há duas razões para refutar esse tipo de indutivista, primeiro, a ciência se faz por um certo primado da teoria que precede as observações; segundo, as observações em que o baseia são sempre falhas (*Ibidem*, p. 58).

processo de produção domina o homem, e não o homem o processo de produção, são consideradas pela consciência burguesa uma necessidade tão natural quanto o próprio trabalho produtivo. Por isso, dão às formas pré-burguesas de produção social o mesmo tratamento que os santos padres concedem às religiões pré-cristãs (MARX, 2010, p. 101-103).

A afirmação de Marx de que há uma relação entre o conhecimento e o modo de produção sugere a interpretação de que a ultrapassagem (*Aufhebung*) de um tipo melhor de conhecimento se relaciona à passagem de um tipo de modo de produção, revelando uma dialética entre conhecimento e o modo de produção¹⁶. Isso justifica a crítica de Marx sobre o procedimento de Aristóteles, como já foi mencionado, de ter percebido que deveria haver uma igualização, uma terceira coisa diferente da natureza dos produtos para haver troca entre produtos específicos, embora Aristóteles não pudesse perceber o trabalho como igualização dessa troca. Por essa mesma razão que David Ricardo (1772-1823), para Marx, era considerado, entre os economistas clássicos, quem mais chegou perto de uma teoria satisfatória sobre a magnitude do *valor*. Todavia, sua teoria se revelou insuficiente pela visão de Marx, porque não distinguia com precisão a diferença entre o trabalho dado pelo *valor* e o trabalho dado pelo *valor-de-uso*. Ele não conseguiria perceber que o *valor* se dá pelo *trabalho humano abstrato*. Sob esse aspecto, poder-se afirmar que há no pensamento de Marx a ideia de uma teoria econômica fetichizada que deveria ser ultrapassada por uma teoria econômica dialética¹⁷, como fica evidente na seguinte citação:

A polêmica monótona e estulta sobre o papel da natureza na criação do valor-de-troca, além de outros fatos, demonstra que uma parte dos economistas está iludida pelo fetichismo dominante do mundo das mercadorias ou pela aparência material que encobre as características sociais do trabalho (MARX, 2010, p. 103).

Como foi afirmado, para sanar o *fetichismo* é mister uma ciência que trate da obnubilação das consciências alienadas as quais naturalizaram a economia. No entanto, isso

¹⁶Outro assunto conectado à relação entre o conhecimento e o modo de produção no pensamento de Marx estaria expresso no seguinte comentário de Peter Singer: “A décima primeira tese sobre Feuerbach está entalhada no túmulo de Marx no cemitério de Highgate. Ela diz: ‘Os filósofos somente interpretaram o mundo em vários sentidos; a questão é transformá-lo’ (T 158). Isso é geralmente entendido como uma afirmação de que a Filosofia não é importante e de que o que realmente importa é a ação revolucionária. Contudo, a tese não pretende dizer nada desse tipo. O que Marx está dizendo é que os problemas da Filosofia podem ser resolvidos pela interpretação passiva do mundo como ele é, mas apenas a remodelação do mundo pode resolver as contradições filosóficas inerentes a ele. É exatamente para resolver problemas filosóficos que devemos transformar o mundo” (Peter SINGER, *Marx*, p. 52-53).

¹⁷Interessante o comentário de Sérgio Paulo Rouanet comparando a psicanálise de Freud com o materialismo histórico de Marx por serem ciências que trazem à baila processos alienantes, tal como o *fetichismo*: “Tanto a psicanálise como o materialismo histórico são ciências desmitificadoras (*Entlarvende Wissenschaften*) isto é (*sic*), suspeitam da veracidade dos fenômenos ostensivos, e procuram interpretá-los como resultantes de forças ocultas. Ambas estão convencidas de que o que é alegado como motivo manifesto é um mero pretexto, que oculta as verdadeiras correlações e as causas reais [...]” (Sérgio Paulo ROUANET, *Teoria Crítica e Psicanálise*, p. 19).

somente sanaria o *fetichismo* no seu aspecto “subjetivo”, pois no aspecto “objetivo” ou da produção, contemplado com predominância por Marx, parece ser necessário bem mais que intenções individuais. Como salienta Marx, a postulação de uma teoria econômica dialética não é suficiente para transformar o modo de produção, ela apenas demonstra o modo como a teoria fetichizada se comporta como uma ideologia e não como uma ciência, pois essa teoria encobre o verdadeiro modo de funcionamento do capitalismo:

A descoberta científica ulterior de os produtos do trabalho, como valores, serem meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção é importante na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa de nenhum modo a fantasmagoria que apresenta, como qualidade material dos produtos, o caráter social do trabalho (MARX, 2010, p. 96).

Nesse momento da exposição, pode-se entender aquela ideia já sugerida no presente artigo de que a explicação de Marx da *mercadoria* caminha numa progressão paulatina, cujo caráter leva a uma abstração cada vez maior, desde os seus fatores até a *forma-dinheiro*. Como apontei, é pela *forma-dinheiro* que se dá o ápice da abstração dos *valores-de-uso* de um dado produto. Sob esse ponto de vista, já se pode acrescentar que a leitura da “seção do *fetichismo*” de Marx, em *O Capital*, sugere uma abstração bem maior e mais elaborada do que a *forma-dinheiro*, perfazendo uma etapa, digamos, mais abstrata e alienada do processo de produção. Com efeito, a abstração parece ser um requisito básico para o funcionamento do capitalismo¹⁸, como aponta Marx:

A igualdade completa de diferentes trabalhos só pode assentar numa abstração que põe de lado a desigualdade existente entre eles e os reduz ao seu caráter comum de dispêndio de força humana de trabalho, de trabalho humano abstrato (MARX, 2010, p. 95).

Outro ponto que deve ser mencionado em relação ao *fetichismo* afetando a consciência é as alusões feitas por Marx nos escritos denominado *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, ou também intitulado de *Manuscritos de Paris*¹⁹. Essa obra se constitui de textos

¹⁸Tendo isso em mente, o *fetichismo* pode ser um tipo de etapa mais elaborada do capitalismo, configurando-se em total abstração em relação a qualquer materialidade.

¹⁹Quando me refiro à consciência, não quero dizer uma consciência, digamos, de um indivíduo empírico. A obra *Manuscritos*, embora tendo nela um germe de materialismo dialético, em que predomina uma instância social, a economia, ela está carregada de termos aos moldes hegelianos, assim, o termo consciência sempre estaria mediado por uma instância “idealizada”. Com salienta Jesus Ranieri (2004) sobre essa obra: “A economia humana traduz-se numa teoria das objetivações dos produtos do trabalho, das objetivações de si mesmo e *objetivações (a esfera subjetiva de objetivação das personalidades) dos sujeitos humanos na história*, uma tríade sempre definida e condicionada por outra, que é composta por trabalho estranhado-troca (apropriação de excedente)-propriedade privada, mais bem compreendida sob a forma de divisão do trabalho-propriedade privada-troca” (Grifo meu - FCS) (Karl MARX, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 13). Quem também percebeu isso com senso apurado foi Peter Singer afirmando que, até 1843, Marx pensava que a possibilidade de uma emancipação humana se daria por uma tomada de consciência do proletariado: “Nesse estágio (1843),

esparcos e incompletos de rascunhos de Marx descobertos de modo tardio por David B. Riazanov²⁰ (1870-1938), sendo publicados somente em 1932. De fato, quando publicados, esses escritos causaram uma celeuma entre os intérpretes das obras marxianas, pois os *Manuscritos* poderiam propor uma antropologia filosófica como fundamentação das leituras até então feitas de *O Capital* a qual poderia ser exterior à Economia Política²¹. Sob esse novo foco, a análise do sistema capitalismo se reporta à constatação de que aspectos universais humanos se perderam nesse sistema, com efeito, qualquer análise desse sistema não poderia se referir a meros problemas de ordem econômico-político, mas sim de ordem da essência humana²².

Na verdade, tentar sintetizar uma obra em poucas palavras é um tanto quanto difícil, no caso dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a dificuldade aumentaria pelo fato de serem textos esparcos que não obedecem a uma sistematização temática. No entanto, poder-se afirmar que nessa obra se encontra um pressuposto sintetizado numa ideia principal de que o trabalho, atividade humana e humanizante, feito por um processo de *alienação* (*Entäusserung*) das capacidades do homem, foi conduzido por um *estranhamento* (*Entfremdung*) através da manifestação do *capital*²³. A humanidade, o *ser genérico*

as ideias de Marx eram mais liberais que socialistas, e ele ainda pensa que tudo o que é preciso é uma modificação da consciência” (Peter SINGER, *Marx*, p. 33). Pois como consta numa carta de Marx a Arnold Ruge: “A liberdade, o sentimento de dignidade humana, terá de ser despertada novamente nesses homens [proletários]” (SINGER, *Loc. cit.*). No entanto, a ênfase nas condições materiais e econômica da vida humana surgiria em 1843 na obra *A Questão Judaica*, permanecendo desde sua morte. Portanto, para Singer, essa ênfase ocorre também nos *Manuscritos* que data de 1844, mesmo ele fazendo parte do “primeiro 'marxismo'” que, embora “mais 'terreno' que a Filosofia de Hegel”, “é antes uma Filosofia especulativa da história que um estudo científico”. Como salienta Singer, os *Manuscritos* constituíram-se a “primeira crítica de Marx a economia. Como, em sua opinião, o real, em última análise, é a vida econômica, e não o Espírito ou a consciência, essa crítica é a sua concepção acerca do que estaria realmente errado com a condição da humanidade” (Grifo meu - FCS) (*Ibidem*, p. 45-46).

²⁰Na verdade, Riazanov chamava-se David Borisovich Goldendach, intelectual ucraniano, sindicalista e revolucionário que esteve na direção do Instituto Marx-Engels de Moscou, sendo responsável pela primeira tentativa de publicação das obras completas de Marx (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*).

²¹Segundo citação: “[...] Marx escreveu uma série de textos, cuja publicação, em 1932, sob o nome de *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, provocou uma verdadeira comoção no pensamento marxista. Dependeriam as análises econômicas de *O Capital* de uma antropologia filosófica anterior? Nasceriam também de uma crítica exterior ao domínio próprio da Economia Política?” (Karl MARX, *Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos*, p. 14).

²²O tradutor e estudioso marxista Jesus Ranieri na *Apresentação* dos *Manuscritos* intitula essa obra mediante a certeza alcinha de *teoria da economia humana*, alcinha essa que resume muito bem o teor dessa obra em relação ao pensamento marxiano (Karl MARX, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 11).

²³Aqui estou seguindo a distinção entre *alienação* (*Entäusserung*) e *estranhamento* (*Entfremdung*) proposta por Jesus Ranieri na tradução do alemão para o português dos *Manuscritos*: “*Entäusserung* significa *remeter para fora, extrusar, passar de um estado a outro* qualitativamente distinto. Significa, igualmente, *despojamento, realização de uma ação de transferência, carregando consigo, portanto, o sentido da exteriorização* (que, no texto ora traduzido, é uma alternativa amplamente incorporada, uma vez que sintetiza o movimento de *transposição* de um estágio a outro de esferas da existência), momento de *objetivação humana* no trabalho, por

(*Gattungswesen*)²⁴, efetivaria sua essência humana por meio da atividade do trabalho como mediação entre o homem e a natureza, tanto pelo seu produto físico como pelo próprio ato de produzir. É por meio disso que se causaria a formação dos homens, embora tenha tido suas potencialidades humanizadoras minadas pelo trabalho configurado em *trabalho estranhado* no capitalismo, dado em forma de *mercadoria* e pela crescente divisão do trabalho. Sob esse aspecto, é bom salientar mais uma vez que o problema do capitalismo não é meramente de ordem econômica, como se fosse uma questão de sociabilizar a riqueza produzida pela sociedade. Todavia, o que tudo indica é que o problema se remete, digamos, à forma como o capitalismo configura a atividade humana na sociedade. Com isso, a questão sobre o capitalismo passaria a ser um problema mais centrado no campo ético do que no campo estritamente científico. Como aponta Jesus Ranieri (2004):

Eis um dos pontos mais altos das reflexões contidas nestes *Manuscritos*: a fundamentação lógica da defesa da liberdade humana a partir do argumento de que todos os nossos valores e crenças são oriundos de uma atividade da qual deriva todo e qualquer conceito de *dever ser*. Se a defesa da liberdade do homem é moral ou ética, a base para sua legitimação é aquela solidariedade que cimenta a continuidade do próprio gênero humano, ou seja, um valor nascido e renascido do trabalho. Todo trabalho engendra um valor, pois é atribuição do sujeito que trabalha conhecer minimamente o complexo causal que é objeto da atividade – o complexo causal desconhecido não pode ser mudado pelo trabalho, não podendo ser, portanto, criador de valoração humana (MARX, 2004, p. 13-14).

Como já foi mencionado na análise sobre *O Capital*, o *fetichismo* afetaria também a ciência, de maneira específica, a ciência econômica. Isso também é encontrado nos *Manuscritos* através de referências das postulações da economia nacional como reveladoras

meio de um produto resultante de sua criação. *Entfremdung*, ao contrário, é objeção socioeconômica à realização humana, na medida em que veio, historicamente, determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações – ou seja, o próprio conjunto de nossa socialidade – através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada. Ao que tudo indica, a unidade *Entäusserung-Entfremdung* diz respeito à determinação do poder do estranhamento sobre o conjunto das alienações (ou exteriorizações) humanas, o que, em Marx, é possível perceber pela relação de concetricidade entre duas categorias: invariavelmente as exteriorizações (*Entäusserungen*) aparecem no interior do estranhamento, ainda que sejam inelimináveis da existência social fundada no trabalho humano” (Karl MARX, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 16.).

²⁴Segundo Peter Singer, *ser genérico* é uma ideia extraída de Ludwig Feuerbach de que “o ser do homem é ser espécie”, derivada, por sua vez, de uma outra ideia de Hegel de que os indivíduos são manifestações particulares do Espírito, progresso único do desenvolvimento humano. Feuerbach transforma essa ideia hegeliana numa concepção mais humana e menos idealizada, mantendo o homem como unidade vinculada ao universal, à sua espécie. Como Singer aponta: “Para Feuerbach, a base dessa unidade – e a diferença fundamental entre homens e animais – é a habilidade dos seres humanos de serem conscientes de sua espécie. É em virtude de serem conscientes de sua existência como uma espécie que os seres humanos podem se ver como indivíduos (ou seja, um dentre outros), e é em virtude de ver a si mesmos como espécie que a razão e o poder humanos são ilimitados. Os seres humanos participam da perfeição – que, segundo Feuerbach, atribuem erroneamente a Deus em vez de a si mesmos -, pois fazem parte de uma espécie” (Peter SINGER, *Marx*, p. 44). O que Marx teria feito é tornar mais concreta essa concepção, postulando que é na vida produtiva, na atividade, na produção que os homens se tornam *ser genérico*.

do *fetichismo*. De fato, essas postulações demonstram seus teores ideológicos e reducionistas através do uso de fórmulas gerais socialmente convencionais tratadas como leis físicas, ao molde da teoria econômica clássica. Isso fica explícito na seguinte citação:

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para ela. Não *concebe* (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A economia nacional não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento (*Grund*) da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra. Quando ela, por exemplo, determina a relação do salário com o lucro de capital, o que lhe vale como razão última é o interesse do capitalista; ou seja, ela supõe o que deve desenvolver (MARX, 2004, p. 79).

Digno de nota é que as menções ao *fetichismo* acometendo a ciência econômica nos *Manuscritos* se diferenciam em relação às menções em *O Capital* pelo fato de, no primeiro, elas estarem ligadas à ideia de que a economia nacional é uma ciência imoral, como se atesta em várias passagens da obra através de afirmações do seguinte tipo: “As únicas rodas que o economista nacional põe em movimento são a *ganância* e a *guerra entre os gananciosos, a concorrência*” (MARX, 2004, p. 79). Com efeito, se estiver certa a hipótese de que o problema do capitalismo é de ordem ética, como já foi aventado nos *Manuscritos*, Marx não poupou esforços para confirmar literalmente essa hipótese, pois suas argumentações, em vários pontos, possuem expressões fortes e apelativas de cunho ético contra o capitalismo.

De fato, essa obra de Marx está permeada de assuntos pertinentes e polêmicos, todavia, o que se torna mais proveitoso ao presente trabalho é a menção ao *fetichismo* no que concerne ao seu aspecto “subjetivo”. Isso se dá pela razão de que as críticas de Marx ao capitalismo se pautam, nos *Manuscritos*, por um foco direcionado mais ao sujeito, à consciência humana, embora seja um sujeito, digamos, “idealizado”. Nessa obra, há a ideia de que a essência humana é caracterizada pelo seu caráter de transformar a natureza pelo trabalho. Desse modo, o ato do trabalho é a efetivação (*Verwirklichung*) da essência do *ser genérico* (*Gattungswesen*) configurado de maneira material ou “coisal” (*sachlich*) pela objetivação (*Vergegenständlichung*) em forma de produto de trabalho. Com isso, ato e produto do trabalho são partes de um mesmo processo liberativo o qual permite ao homem desenvolver a consciência de ser um indivíduo de uma espécie. É pelo trabalho, prático ou teórico, que o homem: [a] domina a natureza pelo objeto produzido; [b] efetiva suas potencialidades pelo ato produtivo; [c] torna-se gênero humano; [d] relaciona-se com seus pares. Mediante essa consciência, toda atividade humana seria considerada atividade livre, caracterizando o homem essencialmente como tal pelo fato de ele não estar exclusivamente

arraigado à necessidade imediata, como os outros animais, mas sim à condição de liberdade, de escolha. Como aponta Marx:

O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre (MARX, 2004, p. 83-84).

Com isso, a própria propriedade privada, requisito fundamental do capitalismo, possuiria uma característica essencial de produto do trabalho: “A *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho*” (*Ibidem*, p. 99). Se o homem estaria conectado à natureza de maneira física e mental, de modo que a relação entre eles se daria pelo trabalho, o que ocorre no capitalismo é um estranhamento dessa essência, porque agora o trabalho é *trabalho estranhado*. Esse estranhamento se configura nas seguintes determinações: [1] pela relação entre o trabalhador e seu produto de trabalho, pois quanto mais objetos o trabalhador produz, menos chance teria de possuí-los, aumentando sua dependência a eles como *capital*; [2] pela relação entre o trabalhador com seu ato de produzir, transformando o trabalho numa atividade de negação de sua atividade vital ou de suas potencialidades físicas e mentais como ser humano; [3] pela relação entre o trabalhador como *ser genérico*, bloqueando sua capacidade de se universalizar como indivíduo integrante de uma espécie. O trabalho como atividade consciente livre é vida produtiva, logo, vida genérica. Porém, o *trabalho estranhado* como simples meio de vida, de existência para suprir a necessidade de manutenção física do trabalhador, torna-o estranho ao seu trabalho como atividade vital. Desse modo, impossibilita-se a universalização do gênero humano, como ocorre com os animais; [4] pela relação entre o trabalhador e seu outro, configurando-se numa atividade não livre e hostil do trabalhador sob os comandos do capitalista, dono da propriedade privada. O capitalista é o dono dos produtos sem realmente produzi-los que, além disso, paga o trabalho do trabalhador com o salário através da apropriação desses produtos.

Em consonância com isso, o *valor* configurado em dinheiro como produto do *trabalho estranhado* proporciona uma desconexão também entre “*ser e pensar*, entre a pura representação *existindo* em mim e a representação tal como ela é para mim enquanto *objeto efetivo* fora de mim” (MARX, 2004, p. 160), abstraindo de forma mais intensa o indivíduo de suas reais necessidades. Além disso, quando o homem faz a objetivação pelo trabalho livre e

não estranhado, efetivando seu potencial de ser essencialmente genérico, ele estaria criando os próprios sentidos do homem como ser humano. Contudo, na propriedade privada, em que o *valor-de-troca* prevalece, os sentidos tanto dos proprietários como dos trabalhadores são destituídos de conotações humanas:

O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos* os *sentidos* do homem quanto para criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural (MARX, 2004, p. 110).

É sob essa perspectiva que Marx segue à risca o pensamento hegeliano, entendendo que “a *formação* [*Bildung*] dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui” (MARX, 2004, p. 110), formação essa que deve ser considerada como constituinte do sujeito em seu potencial humano. No entanto, o que o autor afirmou é que no capitalismo há uma degeneração dos sentidos humanos abstraídos de sua real efetivação advinda de um tipo de *fetichismo* “subjetivo”:

Em que medida a solução dos enigmas teóricos é uma tarefa da práxis e está praticamente mediada, assim como a verdadeira práxis é a condição de uma teoria efetiva e positiva, mostra-se, por exemplo, no *fetichismo*. A consciência sensível do fetichista (*Fetischdieners*) é uma outra diferente da do grego, porque a sua existência sensível é ainda uma outra. A hostilidade abstrata entre sentido e espírito é necessária enquanto o sentido humano para com a natureza, o sentido humano da natureza, e portanto também o sentido *natural* do *homem*, ainda não tiver sido produzido mediante o próprio trabalho do homem (MARX, 2004, p. 145).

Considerações Finais

Nesse momento, já se percebe que se tornam reduzidas as possibilidades de apreender o *fetichismo marxiano* de maneira satisfatória ao considerá-lo como um conceito rígido, porque ele está relacionado às várias denotações derivadas. Por isso, pode-se usar uma analogia muito funcional para qualificá-lo, a saber, o *fetichismo marxiano* é mais semelhante a “sintomas” do processo de transformação dos objetos em *mercadorias* do que a um mero conceito definidor. O que aproximaria mais de seu sentido é o sentido de síndrome²⁵, pois o

²⁵Segundo o *Dicionário Houaiss*, os significados de síndrome são os seguintes:

“Substantivo feminino. a) Rubrica: medicina. Conjunto de sinais e sintomas observáveis em vários processos patológicos diferentes e sem causa específica. b) Derivação: sentido figurado. Conjunto de sinais ou de

fetichismo se relaciona a vários outros temas - como a *ideologia*, a *alienação* e a *reificação* - num tipo de relação cuja característica poderia ser análoga a “sintomas” do capitalismo. Aqui a seguinte citação reafirma essa ideia: “Essa síndrome, que impregna a produção capitalista, é por ele [Marx] denominada fetichismo, e sua forma elementar é o fetichismo da MERCADORIA (*sic*) enquanto repositório ou portadora do VALOR (*sic*)” (BOTTOMORE, 1983, p. 149).

De fato, saltam-nos aos olhos os *insights* de Marx sobre o *fetichismo* como manifestação em seu aspecto “subjetivo” afetando os sujeitos, evidenciados na leitura de alguns trechos de *O Capital*, mesmo em se tratando de uma obra que se detém mais sobre o processo econômico em sua produção, no seu aspecto “objetivo”. Isenta-se, é claro, o caso já mencionado de sua obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em que há uma predominância em apontar o *fetichismo* no seu aspecto mais “subjetivo”.

Com isso, pode-se sugerir alguns aspectos gerais do *fetichismo marxiano*: [1] Há uma ênfase em demonstrar a sua manifestação mais na produção, ou no que eu denominei de aspecto “objetivo” do *fetichismo*, do que no consumo. [2] Há uma menção, não muito explícita, da manifestação dele na consciência das pessoas ou no que eu denominei de aspecto “subjetivo” do *fetichismo*. [3] Ele está vinculado à ideia de “naturalização”. [4] Ele configura-se num tipo de teoria econômica fetichizada contraposta a uma teoria econômica dialética do *valor*.

Digno de nota é a questão se houve ou não uma recepção do *fetichismo antropológico* de Brosses ao *fetichismo marxiano*, tendo em vista que a concepção de Brosses predominou por muito tempo na Europa. Sabe-se que Marx teve conhecimento do livro de Brosses ²⁶, podendo com isso sugerir uma possível recepção por parte dele do *fetichismo antropológico* com o sentido vinculado às descrições de manifestação do pensamento “primitivo”. Vladimir Safatle (2010) aponta duas operações que caracterizavam o pensamento “primitivo” que estariam no sentido de *fetichismo marxiano*:

Começamos então por nos perguntar sobre o que haveria de “fetichismo” [*antropológico*] no fetichismo da mercadoria. Já sabemos que o termo dizia inicialmente respeito a duas operações que o pensamento europeu compreendia como característica de “povos primitivos”, a saber, a incapacidade

características que, em associação com uma condição crítica, são passíveis de despertar insegurança e medo. Ex.: *A síndrome da Terceira Guerra Mundial.* (SÍNDROME. In: HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Sales. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0.*).

²⁶ Hartmut BÖHME, *Fetischismus und Kultur: eine andere theorie der Moderne*, 2006. Cf. Vladimir SAFATLE, *Fetichismo: Colonizar o Outro*, p. 110.

de abstração e um modo de pensar projetivo que exterioriza construções e qualidades humanas em objetos, isso de maneira a dar realidade natural, naturalizar processos sociais (SAFATLE, 2010, p. 110).

De fato, essas duas operações podem sugerir uma aproximação com o *fetichismo marxiano*, no entanto, essa aproximação se releva um tanto quanto parcial. Na verdade, o *fetichismo* para Marx estaria mais vinculado ao processo de produção ou aos aspectos “objetivos”. Parece-me que, na citação de Safatle, o *fetichismo* está se referindo mais aos aspectos “subjetivos”. De fato, a abstração é um dado importante no processo de *fetichismo marxiano*, porém, ela se refere ao modo como a *mercadoria* se abstrai do *trabalho concreto* e do *valor-de-uso* como condição de sua produção. Além disso, os sintagmas supracitados, “incapacidade de abstração” e “um modo de pensar projetivo”, sugerem processos mentais que ocorrem nos indivíduos e não na produção. Essa pequena confusão pode ocorrer devido ao fato, já mencionado, de que o termo *fetichismo* não contempla um conceito preciso. Consequentemente, quando se lê um fragmento do texto de Marx, sua leitura pode nos dar uma falsa impressão de compreender a acepção do *fetichismo* por completo, no entanto, possivelmente, estamos considerando apenas um dos seus aspectos. Tanto é verdade que Safatle usou como exemplo o seguinte trecho da “seção do fetichismo” em *O Capital* que enfatiza muito um certo aspecto “subjetivo”: “produtos do cérebro humano parecem figuras autônomas, adquirindo vida própria, estabelecendo relações uns com os outros e com os homens”²⁷. Todavia, de modo geral, isso não é um fato constante no texto de Marx.

Assim, penso que é evidente a ênfase dada por Marx ao aspecto “objetivo” do *fetichismo* e concordo com a posição de Isaak Illich Rubin, um dos maiores especialistas sobre o *fetichismo da mercadoria*, que afirmou que a troca, condição essencial desse *fetichismo*, está imbricada à produção, ao aspecto “objetivo”:

À primeira vista, parece que a troca é uma fase separada do processo de reprodução. Podemos perceber que o processo de produção direta vem primeiro, e a fase de troca vem a seguir. Aqui a troca está separada da produção e permanece oposta a ela. Mas a troca não é apenas uma fase separada do processo de reprodução; ela coloca sua marca no processo inteiro de reprodução. É uma forma social particular do processo social de produção (RUBIN, 1980, p. 165).

O que quero dizer é que Marx estava convencido de que a produção de *mercadorias*, ou os aspectos “objetivos” do *fetichismo*, teria uma preponderância sobre o consumo, ou sobre

²⁷Karl MARX, *O Capital, Livro I*, 2006. (Cf. SAFATLE, 2010, p. 110). Ao que parece, tal citação se remete à seguinte declaração de Marx, em *O Capital*, na subseção *O Fetichismo da Mercadoria: Seu Segredo*: “Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo [...]” (Karl MARX, *O Capital*, p. 94).

seus aspectos “subjetivos”. Tanto é verdade que sua menção a esses últimos, mesmo de maneira enfática como é dada nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*²⁸, é sempre relativizada pela seguinte tese expressada em *A Ideologia Alemã*:

[...]; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida [o seu ser], mas a vida [o seu ser social] que determina a consciência (MARX & ENGELS, 1989, p. 37).

É por uma ideia semelhante a essa da predominância da produção em Marx que A. F. Chalmers (1939) identificou um objetivismo²⁹ na teoria marxiana, ou seja, um tipo de conhecimento com fundamentos materialistas da sociedade que é independente das crenças individuais. Mais uma vez, fazendo uso de um argumento de autoridade de maneira abalizada, é interessante salientar o posicionamento de Rubin: “A materialização das relações de produção não surge de 'hábitos', mas da estrutura interna da economia mercantil. O fetichismo é não apenas um fenômeno da consciência social, mas da existência social” (RUBIN, 1980, p. 73) Enfim, é bem provável que a ênfase dada por Marx ao *fetichismo* nos seus aspectos “objetivos” seria reflexo de uma qualidade geral de sua teoria, em que há uma primazia das forças produtivas, herdada de certa forma de Hegel (1770-1831). Como sugere Peter Singer: “A explicação pode ser que a crença na primazia das forças produtivas não era, para Marx, uma crença comum sobre uma questão de fato, mas uma herança da origem de sua teoria na Filosofia hegeliana” (SINGER, 2003, p. 64).

²⁸Essa obra de fato é peculiar e distinta em relação a outras de Marx, por isso sua publicação em 1932 foi motivo de tanta polêmica por parte dos marxistas e dos especialistas em suas obras. No entanto, o aspecto “subjetivo” do *fetichismo* nos *Manuscritos* sempre tem de ser ponderado, pois, nele, a ideia de sujeito estaria mediada por uma força maior, que é a condição social, a produção, ou o aspecto “objetivo”. Como declara Jesus Ranieri sobre essa obra: “Repõem e renovam necessidades não propriamente materiais, mas abstratas, espirituais, que parecem, também elas, como resultado da atividade produtiva, tendo em vista o fato de que o marco inicial desse movimento é a relação estabelecida entre o ser humano e o meio natural. É um movimento que define a própria consciência humana, o que nos remete, já nos idos de 1844, à percepção de que é o ser social que produz a consciência, e não o contrário” (Karl MARX, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 14).

²⁹Chalmers confronta o objetivismo, que, de modo geral, baseia-se no conhecimento independente das crenças individuais, contra o individualismo, que se baseia em crenças individuais. O autor define o objetivismo descrevendo como seus adeptos agem da seguinte forma: “O Objetivista dá prioridade, em sua análise do conhecimento, às características dos itens ou corpos de conhecimento como que se confrontam os indivíduos, independentemente das atitudes, crenças ou outros estados subjetivos daqueles indivíduos” (A. F. CHALMERS, *O que é Ciência Afinal?*, p. 154).

Referências Bibliográficas

- BOTTOMORE, Tom. (Ed.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983.
- CHALMERS, A. F. *O que é Ciência Afinal?*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Sales. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- KANT, I. Resposta à Pergunta: O Que é Esclarecimento (Aufklärung)? Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos Seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 63-71.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 7 ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.
- MARX, Karl, Prefácio. In: MARX, Karl, *Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978, p. 6-24.
- _____, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____, *O Capital. Livro I. Volume 1: O Processo de Produção do Capital*. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- RUBIN, Isaak Illich. *A Teoria Marxista do Valor*. Tradução de José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.
- SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo: Colonizar o Outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- SINGER, Peter, *Marx*. Tradução de Paula Mattos. São Paulo: Edições Loyola, 2003.