

CAPITALISMO E REIFICAÇÃO

A recuperação do conceito de alienação — um conceito básico da ontologia materialista do ser social — é uma das principais tarefas teóricas (e crítico-práticas) que se colocam hoje aos que pretendem “limpar” o marxismo de toda deformação dogmática e, deste modo, repor em primeiro plano a sua ineliminável dimensão crítica. Com efeito, o conceito de alienação não é uma poderosa arma crítica apenas em face do capitalismo tardio, do capitalismo dos monopólios e da manipulação; é também um imprescindível instrumento para a análise crítica das sociedades do “socialismo real”, já que a presença, nelas, de um Estado-partido monolítico — que se subtrai ao controle de uma sociedade civil autônoma e pluralista — leva a uma intensa alienação da esfera política, com repercussões evidentes nas demais esferas do seu ser social.

Esta constelação histórica justifica plenamente uma nova abordagem do conceito de alienação, no quadro da luta atual pela renovação do marxismo. É precisamente uma abordagem deste tipo — madura e rica de sugestões — que J. Paulo Netto nos oferece neste seu novo livro. Realizando uma cuidadosa análise filológica e histórico-ontológica da evolução do conceito na evolução de Marx, J. Paulo Netto nos mostra como a primeira formulação marxiana da alienação, nos *Manuscritos de 1844*, malgrado seus méritos, é ainda abstratamente antropológica (feuerbachiana); é somente por volta de 1857 — quando inicia o seu trabalho maduro de crítica da economia política (nos *Gründrisse*) — que Marx alcança a concretização ontológico-social do conceito, graças à descoberta do modo específico (historicamente específico) pelo qual a alienação se manifesta na sociedade capitalista, na sociedade da produção mercantil generalizada. Ou seja: graças precisamente à elaboração da teoria do *fetichismo da mercadoria*.

Não há, assim — como nos demonstra J. Paulo Netto —, nenhuma ruptura radical entre o jovem Marx e o Marx da maturidade, mas “apenas” uma

José Paulo Netto

CAPITALISMO E REIFICAÇÃO

LIVRARIA EDITORA CIÊNCIAS HUMANAS
São Paulo
1981

LECH — LIVRARIA EDITORA CIÊNCIAS HUMANAS LTDA.
Rua 7 de Abril, 264, Subsolo B — Sala 5 — São Paulo — SP.
CEP 01044
Impresso no Brasil

Printed in Brazil

A Balkys, lunares e setembro.

A reificação é a realidade imediata necessária para todo homem que viva no capitalismo.

G. Lukács

Índice

<i>Nota liminar</i>	11
<i>Capitalismo e Reificação</i>	13
1. INTRODUÇÃO	17
1.1. Constituição e colapso do marxismo institucional	18
1.2. A tematização da alienação	30
2. FETICHISMO E ALIENAÇÃO EM MARX	35
2.1. Contexto e enunciado das proposições sobre o fetichismo	35
2.1.1. A formulação do livro I d' <i>O Capital</i>	36
2.1.2. Outras formulações marxianas do problema do fetichismo	42
2.2. A problemática do fetichismo: confronto de Marx com a economia política	51
2.2.1. A questão da alienação (1844)	53
2.2.2. A questão da economia política (1847)	60
2.2.3. A determinação teórica pela crítica da economia política	63
3. FETICHISMO: TEORIA MARXIANA DA POSITIVIDADE CAPITALISTA	71
3.1. Fetichismo e alienação	71
3.2. A factualidade do capitalismo tardio	79
3.3. O estatuto das proposições sobre o fetichismo	84

Nota liminar

Pensar a problemática da reificação é, necessariamente, pensar a problemática da alienação e do fetichismo. A partir da segunda metade dos anos cinquenta — como uma das resultantes da crise do marxismo-leninismo, que então vem à luz com a denúncia do modelo autocrático-stalinista e seu dogmatismo —, este complexo de questões entrou na ordem do dia: estimulou polêmicas fecundas, forçou uma releitura do texto original de Marx e, também, forneceu o pretexto para alguns inevitáveis modismos intelectuais e ideológicos. De fato, muita tinta correu: na década de setenta, numa *listagem seletiva*, Schaff contou quase três centenas de pensadores que intervieram na discussão.

No bojo desta bibliografia impressionante*, um ensaio tão econômico como o que se apresenta aqui só pode ter objetivos precisos e limitados: indicar, num primeiro momento, a contextualidade do debate no interior do pensamento que se pretende inspirado em Marx para, em seguida, retrocedendo à fonte marxiana, rastrear determinações de Marx e avançar uma hipótese acerca da sua funcionalidade no enfrentamento com a realidade sócio-cultural posta pelo capitalismo maduro e desenvolvido. Por isto mesmo, este escrito deveria levar como subtítulo uma advertência qualquer que o situasse claramente como uma *hipótese de trabalho* para problematizar categorias tão divulgadas.

Quero chamar a atenção do leitor, liminarmente, para algumas características deste ensaio. A primeira delas reside no uso que

(*) Que teve ecos no Brasil: há cerca de 15 anos, Leandro Konder, sempre pioneiro, lançava o seu sugestivo *Marxismo e Alienação* (Rio de Janeiro, 1965).

fiz do elenco bibliográfico pertinente: nas notas, restringi-me, tanto quanto possível, às referências indispensáveis — o que significa que numerosos autores, obrigatoriamente presentes numa monografia de fôlego, foram sumariamente marginalizados. Em segundo lugar, está o recurso reiterado às citações de Marx^{**}: entre resumir a prosa cristalina do grande estilista ou recorrer ao original, não hesitei — recorri ao original, mesmo com a consciência (e/ou justamente por causa dela) de que toda citação é, simultaneamente, uma interpretação. Enfim, estou convencido de que o leitor perceberá que a minha argumentação, ainda que deslizando num âmbito medularmente teórico, joga sempre com um suposto: o de que as questões discutidas aqui têm *evidentes incidências político-ideológicas*. O fato de estas não serem explicitadas inteiramente se deve a que, para tanto, necessitar-se-ia de um alentado volume — o que, no momento, escapa às minhas cogitações. Ademais, e especialmente nos dias que correm, acredito que um texto é útil tanto menos quanto propõe respostas e tanto mais quanto fornece elementos que propiciem a livre reflexão de quem eventualmente o lê.

Embora eu me ocupe há muito com os problemas de que se trata adiante, a primeira versão deste ensaio foi redigida recentemente, como um *paper*, atendendo a exigências de um estimulante curso ministrado pelo Professor Octavio Ianni, nos programas de pós-graduação da PUC/SP. A sua transformação em material acessível ao público, debito-a aos meus amigos Carlos Eduardo Machado e Raul Mateos Castell — que, naturalmente, não são responsáveis pelos meus equívocos^{***}.

São Paulo, janeiro de 1981
José Paulo Netto

(**) A que retorno no corpo do texto; cfr. o primeiro parágrafo do item 2.2.

(***) Leram ainda a versão original — e contribuíram também com críticas proveitosas — Luiz Arturo Obojes, Celso Frederico e Milton Lahuerta.

Capitalismo e Reificação

O capitalismo tardio — tal como se apresenta nas sociedades burguesas constituídas, avançadas e desenvolvidas — tem revelado uma capacidade de resistência inimaginável há algumas décadas. Debitá-la à coação pura e simples é tão ingênuo quanto é inexato supor que ela se deva a uma eventual reserva de possibilidades do sistema para resolver as questões mais candentes da vida social. Na verdade, nem a manutenção dos padrões capitalistas se credita simplesmente aos aparatos de força, nem o capitalismo oferece quaisquer sinais minimamente confiáveis de que possa aportar soluções aos dilemas que agora se colocam à parcela da humanidade que se encontra sob o seu jugo. Donde deriva, pois, a sua resistência, a sua faculdade de se modificar e se adaptar dinamicamente, sem, no entanto, deixar de ser capitalismo?

Responder a esta indagação é hoje a tarefa central que se põe à teoria social do pensamento socialista revolucionário, teoria fundada por Marx¹. Na medida em que este pensamento se projeta como liberado da antinomia teoria/prática, a tarefa referida incide sobre o drama mesmo de uma revolução que, desde Outubro de 1917, tem a aparência de uma promessa adiada: é a tarefa de explicar, simultaneamente, os mecanismos da manutenção funcional do capitalismo e os efetivos indícios da contenção da sua

(1) É preciso distinguir claramente a teoria social de Marx dos *marxismos* — interpretações posteriores que a converteram em "concepção de mundo". Parece-me que, a nível científico, o termo "marxismo" é suficientemente equívoco para que o deixemos de lado (cfr., sobre isto, a nota 15 do meu ensaio "Notas sobre Democracia e Transição Socialista", *Temas de Ciências Humanas* 7, São Paulo, 1980).

ruptura nos limites da sua periferia. Explicação, ademais, que pode iluminar a problemática própria dessa ruptura, a problemática da transição socialista, que só abre o seu passo nos "elos mais fracos da corrente". Como se constata, responder àquela indagação é vincular, organicamente, a pesquisa teórica à ação práctico-social.

Aqui, supõe-se que um decisivo contributo para a consecução desta tarefa reside na tematização das conexões entre capitalismo e reificação. E isto porque se defende a tese de que *a manutenção funcional do capitalismo tardio tem o seu elemento axial na reificação das relações sociais*: é a reificação, fenómeno sócio-cultural específico do capitalismo tardio, que engendra a resistência histórica deste sistema cuja falência global a crítica teórica vem anunciando há muito. A tematização referida, contudo, pode ser menos necessária no esclarecimento conceitual da reificação² do que na identificação do espaço teórico-crítico que lhe pertence na estrutura da teoria social, espaço balizado pelas formulações marxianas da alienação e da reificação.

A linha de argumentação desenvolvida adiante pretende afluor algumas destas questões na escala em que, beneficiando-se do debate que teve (ou não teve) lugar na tradição dos seguidores de Marx, situa a problemática em tela como *ineliminável* da teoria social marxiana e busca apreender o seu significado heurístico face ao capitalismo tardio.

(2) O tratamento "clássico" do conceito aparece em Lukács, G.: *Historia y Consciencia de Clase*, México, 1969. Uma abordagem introdutória muito útil é a de Goldmann, L.: "A Reificação", in *Dialética e Cultura*, Rio de Janeiro, 1967.

1. Introdução

A problemática da alienação e do fetichismo — no cerne da qual se encrava a questão da reificação — só a partir dos finais dos anos cinquenta penetra firmemente no debate teórico-ideológico que catalisa as atenções dos mais representativos seguidores de Marx³. E esta penetração se desenvolve sob o signo de uma polémica acesa: se, para alguns, ela recupera algo de essencial do legado marxiano⁴, para outros significa uma evidente deformação na apreciação crítica da herança de Marx⁵. A polémica, em si mesma, não é nova⁶; novo é o contexto teórico e político-ideológico que lhe serve

(3) Com efeito, esta problemática esteve exilada por longos anos do marxismo oficial (pense-se, por exemplo, na sua significativa ausência em obras tão influentes como as de Polltzer, e, ulteriormente, as dirigidas por Konstantinov e Kuusinen). As brilhantes exceções não infirmam, antes corroboram esta afirmativa: recorde-se o destino de *História e Consciência de Classe*, de Lukács (1923), de *A Consciência Mistificada*, de Lefebvre e Guterman (1936), de *A Ciência da Sociedade*, de Kofler (sob o pseudônimo S. Warynski, 1944), do primeiro volume de *Crítica da Vida Cotidiana*, igualmente de Lefebvre (1947). Entre 1930 e finais da década de cinquenta — enquanto autores existencialistas e da "escola de Frankfurt" desenvolviam amplos debates sobre a questão —, somente raríssimos discípulos de Marx, e remando contra a corrente, debruçaram-se sobre esta problemática (é de recordar novamente Lukács, com a sua obra, publicada em 1948, *O Jovem Hegel e os Problemas da Sociedade Capitalista* e, ainda, alguns intelectuais iugoslavos, empenhados em legitimar a via auto-gestionária patrocinada por Tito e Kardejl). Cfr. *infra*.

(4) Esta é a postura, por exemplo, de Mészáros, I.: *Marx's Theory of Alienation*, Londres, 1978.

(5) O mais conhecido representante desta tendência é, como se sabe, Althusser, que já chegou a escrever que alienação é um "conceito ideológico pré-marxista" (cfr. Althusser, L.: *A Favor de Marx*, Rio de Janeiro, 1979, p. 212).

(6) Já na primeira década do século ela era perceptível: se Max Zetterbaum pretendia fazer de uma teoria da alienação a pedra-de-toque da filosofia marxista (em

de pano de fundo. É este pano de fundo que explica e estimula o resgate daquela problemática, e é preciso entendê-lo para clarificar por que os fenômenos designados por Marx, em 1844, pelo termo *alienação*⁷ — e já percebidos antes por vários pensadores e, depois e independentemente dele, por outros tantos⁸ —, bem como os problemas conexos do fetichismo e da reificação, estiveram por tanto tempo confinados aos porões do pensamento socialista revolucionário.

1.1. Constituição e colapso do marxismo institucional

O termo *marxismo* — que tanta repugnância causava a Marx —, divulgado sobretudo por Kautsky, começa a circular por volta de 1882⁹. Contudo, só se pode falar da emergência de um *pensamento marxista* quando, na virada do século, a II Internacional (e, especialmente, o Partido Social-Democrata Alemão) hegemoniza o movimento operário socialista. Daí até a Primeira Guerra Mundial, o

artigos publicados na revista da social-democracia alemã, *Neue Zeit*, n.ºs. 34, 42 e 43, de 1902 e 1903), Antonio Labriola se referia aos problemas do fetichismo como oriundos de uma "tese do ilusionismo social" (*apud* Rubel, M., in Marx, K.: *Oeuvres/Economie*, Paris, I, 1965, notas às pp. 1 605 e 1 639).

(7) Não me deterei aqui nos importantes aspectos filológicos que envolvem a terminologia que comparece no tratamento e na colocação do problema. No que concerne ao emprego, por Marx, em 1844, de *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* (traduzidos preferentemente por *alienação* e também *estranhamento*), remeto simplesmente à observação de Mészáros: "Tanto *Entfremdung* como *Entäusserung* possuem uma tripla função conceitual: a) referida a um *princípio geral*; b) expressão de um *estado de coisas dado* e, c) indicação de um processo que domina esse estado... *Entäusserung* e *Entfremdung* são mais freqüentemente usados por Marx que *Veräusserung* que, segundo a sua definição, é *die Praxis der Entäusserung* (a prática da alienação)... ou *Tat der Entäusserung* (o ato da alienação)..." (Mészáros, *op. cit.*, p. 313). Prelírio o termo *reificação* (do latim *res, coisa*) à palavra *coisificação* para verter *Verdinglichung* ou *Versachlichung* (para denotar *coisa*, os alemães usam tanto *Sache* quanto *Ding*); como se verá adiante, reificação se distingue claramente de *objetivação* (*Vergegenständlichung*) — cfr. o item 2.2.1 e as notas 41, 110, 124 e 161.

(8) Fromm chega a remontar esta percepção aos escritos bíblicos (cfr. Fromm, E.: *Conceito Marxista do Homem*, Rio de Janeiro, 1967); Mészáros e Israel listam, entre outros, a Vico, Herder, Diderot, Rousseau e Schiller (cfr. Mészáros, *op. cit.*, e Israel, J.: *Teoría de la Alienación*, Barcelona, 1977); Lukács atribui a Hegel um papel fundamental no tratamento teórico-abstrato da alienação (cfr. Lukács, G.: *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*, Barcelona-México, 1972); Schaff ressalta a contribuição de Bruno Bauer (cfr. Schaff, A.: *La Alienación como Fenómeno Social*, Barcelona, 1979); e Israel (cfr. *op. cit.*) se detém sobre pensadores que, depois de Marx e sem a sua influência, enfrentaram-se com a questão.

(9) Sobre isto, cfr. a contribuição de G. Haupt in Hobsbawm, E. J. (org.): *História do Marxismo*, Rio de Janeiro, 1, 1980.

que traz a chancela desse núcleo unificador da atividade revolucionária é recebido como integrado e integrante em/de um bloco cultural que reclama o rótulo de marxismo.

O conjunto teórico-ideológico marcado por esta chancela, e que é identificável como *marxismo da II Internacional*¹⁰, não constituiu nunca (e não poderia constituir, dada a própria situação do movimento operário europeu à época, extremamente diferenciado em função do grau de organização distinto dos vários proletariados nacionais, das suas tradições e das suas tarefas políticas imediatas) um bloco homogêneo. Basta evocar as intervenções de Kautsky, Plekhanov e Rosa Luxemburgo na polêmica contra Bernstein para se dar conta da profunda diversidade que permeava a elaboração intelectual dos nomes mais eminentes que pontificavam na central criada em 1889. No entanto, já na primeira década do século se impôs uma concepção acerca da obra de Marx que, adequando-se à prática política do Partido Social-Democrata Alemão (de fato, o centro de gravidade da II Internacional), passa a circunscrever o campo da investigação teórica e, mesmo, a fornecer o perfil e a estrutura das pesquisas.

Esta concepção compreendia a obra de Marx como uma *sociologia científica* que desvenda o mecanismo da *evolução social* a partir da análise da *situação econômica*. Expressa especialmente no material de divulgação política, mas arrancando de teses de fato desenvolvidas pelos melhores teóricos da social-democracia (com destaque para Kautsky e Plekhanov), esta concepção, no fundo marcadamente positivista¹¹, tendia, na prática política, a legitimar um evolucionismo sócio-político sustentado pela noção da inevitabilidade da transição socialista (já que a dinâmica econômica do capitalismo era *fatal*, conduzindo-o necessariamente à crise e ao colapso) e, no plano da teoria, à transformação do legado de Marx numa autêntica teoria *fatorialista* da história (com a abstrata dominância do econômico)¹². O aspecto mais decisivo desta concepção,

(10) Sobre este conjunto, cfr. especialmente: Vranicki, P.: *Storia del Marxismo*, Roma, I, 1973, esp. p. 285 e ss. e Vv. Aa.: *Histoire du Marxisme Contemporain*, Paris, 1-2, 1976.

(11) A incidência do positivismo — que é o "espírito do século" da segunda metade do século XIX na Europa Ocidental — sobre as formulações da II Internacional parece hoje uma questão pacífica.

(12) Pouco importa que os mais influentes teóricos da II Internacional recusassem, no plano dos princípios e das exposições abstratas, esse fatorialismo (recorde-se, por exemplo, Plekhanov, G.: "La Conception Matérialiste de l'Histoire" e "Le Facteur Economique", in *Oeuvres Philosophiques*, Moscou, II, s. d.). Na verdade, o simplismo das metáforas do tipo "base e superestrutura", bem como o recurso a fórmulas como "determinação em última instância", parametrava toda a investi-

porém, residia em que, estreitada a obra de Marx para que coubesse no interior de uma visão e implementação sociológicas¹³, deixava-se na sombra a sua relação — contraditória e dialética — com a filosofia: está ótica constatava em Marx um *vazio filosófico*¹⁴, e não foram poucos os que buscaram colmatá-lo recorrendo a fontes anteriores a Marx (sabe-se que Kant, à época, foi a vítima predileta dessas arbitrarias intencionadas).

O traço básico desta avaliação da empresa de Marx é perceptível quando se retêm as características gerais que infere da herança marxiana: a noção de que a dinâmica social abriga uma lógica irreconhecível e que o social constitui uma realidade objetiva cuja estrutura obedece a uma legalidade absolutamente independente da intervenção da prática sócio-humana. O traço em questão é medularmente positivista¹⁵; rompe a conexão entre o sujeito e o objeto da prática social, interdita o âmbito da práxis e aceita a factualidade imediata do social como um dado. Incompatível com procedimentos dialéticos, esse traço determina em larga medida a concepção que a II Internacional erige como a específica contribuição teórica de Marx — uma concepção simultaneamente *reducionista e indevidamente generalizadora*. Reducionista enquanto dissolve as concretas mediações e determinações histórico-sociais com a sua inserção num esquema lógico-intelectivo (recorde-se a teleologia atribuída à crise econômica do capitalismo na abertura da via à transição socialista) e indevidamente generalizadora enquanto impõe esse esquema à realidade como um todo (não é acidental o esforço cientificista de equalizar natureza e história, subsumindo-as à mesma legalidade)¹⁶.

gação e a divulgação mais influente. É preciso não esquecer, ademais, que a própria necessidade de publicitar didaticamente a obra de Marx condicionava também fortemente a consolidação desse simplismo.

(13) Veremos adiante que, aqui, também desempenhou papel considerável a ineditividade de alguns escritos fundamentais de Marx.

(14) Neste sentido, Bernstein ilustra, às avessas e com uma curiosa consequência, as características do marxismo da II Internacional. A sua recusa do substrato hegeliano na obra de Marx é um complemento necessário dos esforços de inúmeros pensadores (como os austro-marxistas) para "completar" o marxismo com uma "filosofia" qualquer.

(15) Seu coroamento é óbvio quando se aprecia a sua tese de que o marxismo é uma ciência (e o padrão científico, aqui, é extraído do modelo das ciências chamadas da natureza, tão prestigiadas à época) e que ou exigia uma filosofia complementar ou simplesmente deveria desconhecer qualquer dimensão filosófica (M. Adler defendendo Marx + Kant, Bernstein exigindo Marx — Hegel).

(16) Será necessário estudar com cautela algumas das formulações tardias de Engels para averiguar da sua responsabilidade nesta operação. Algumas pistas para este estudo já estão dadas em Fetscher, I.: *Karl Marx e os Marxismos*, Rio de Janeiro,

Assim enquadrada, a concepção que se credita a Marx revela uma visceral incapacidade para focar questões referenciadas à totalidade social tomada como estrutura dinâmica peculiar. O efetivo fatorialismo que norteia a perspectiva heurística a reduz a procedimentos analítico-formais que desmontam a empiria social *a partir* do pressuposto de uma dominância axial (no caso, a determinação econômica *tout court*, diplomaticamente amenizada e edulcorada com a ressalva do "em última instância") para repô-la no plano do pensamento como um conjunto funcional cuja legalidade deriva toda da natureza daquela dominância¹⁷. Como a imediaticidade da empiria social não é resolvida na determinação multívoca das suas conexões, a totalidade social enquanto estrutura dinâmica sequer é alcançada: na medida em que a práxis não pode, então, aparecer como sua categoria fundante, a vinculação essencial entre a prática sócio-humana e a sua matéria torna-se meramente externa¹⁸.

O marxismo que assim se constitui circunscribe um terreno de reflexão que torna extremamente problemática, em princípio e, na prática, exclui, a investigação de fenômenos e processos como os referidos à alienação. Realmente, a esta concepção e instrumentalização das idéias de Marx escapa a colocação de problemas que se inserem no âmbito das relações entre o sujeito e o objeto da prática sócio-humana: quando, nessas relações, o *processo unitário* que é o próprio constituinte e constitutivo do social¹⁹ cai fora do campo de problemas, o foco analítico não está habilitado a apreender fenômenos que só se instauram em nexos de polaridade dialética²⁰.

1970, esp. pp. 154 e ss. e 267 e ss. e Gerratana, V.: *Investigaciones sobre la Historia del Marxismo*, Barcelona, I, 1975, cap. III.

(17) Aliás, a compatibilidade de certas versões do marxismo (como esta) com uma teoria *funcionalista* da sociedade não é difícil de ser verificada. Com outras intenções e operando com material teórico-ideológico diferente, Gouldner já ofereceu elementos para esta verificação (cfr. Gouldner, A. H.: *La Crisis de la Sociologia Occidental*, Buenos Aires, 1971).

(18) É por isto, aliás, que, contra as concepções teóricas da II Internacional, Lukács, em 1923, insistia em que a especificidade da teoria marxiana não reside na dominância dos motivos econômicos na explicação histórico-social, mas no princípio metodológico da consideração da totalidade (cfr. Lukács, G.: *Historia y Consciencia de Clase*, ed. cit., esp. o ensaio dedicado à Rosa Luxemburgo).

(19) Processo, portanto, que constitui a estrutura ontológica do ser social.

(20) Como se verá adiante, o foco analítico adequado à percepção desses fenômenos supõe o lastro do contributo hegeliano-dialético, de que carece a concepção de marxismo aqui considerada. Sabe-se que a relação problemática sujeito/objeto é fulcral não só em Hegel (não é casual que uma das mais eruditas e modelares exegeses de Hegel explicita esta questão no seu próprio título: Bloch, E.: *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Bologna, 1975), mas em qualquer dimensionamento dialético.

Compreende-se, portanto, que ao marxismo da II Internacional a tematização do problema da alienação — e seus conexos — seja uma quase impossibilidade: à parte a questão da publicidade dos textos de Marx²¹, o problema é-lhe inacessível porque lhe são inacessíveis as dimensões histórico-sociais nas quais ele se põe. O problema em pauta não comparece no campo teórico franqueado pelo marxismo da II Internacional porque, de um lado, o instrumental analítico de que se arma é insuficiente e, de outro, e em consequência, ele sequer aparece como problema.

É a *falência política* da II Internacional que precipita a sua *concordata teórica*: o capitulacionismo de 1914 revelou que a demissão histórica deitava raízes na fragilidade teórico-ideológica e a rendição no interior da onda revolucionária dinamizada pela Revolução de Outubro conduziu à sua desmoralização. Precisamente por isto é que, a partir de 1919-1920, abre-se um episódio de crítica teórica contundente à concepção do marxismo erguida pela II Internacional.

É preciso reter o caráter *episódico* desta crítica teórica, decorrente de uma complicada conjunção de variáveis. Determinada por eventos predominantemente políticos, esta crítica — independentemente do seu alcance e significado históricos — se operou enquanto perduraram os efeitos imediatos dos acontecimentos que a possibilitaram. O marxismo da II Internacional — que passa a ser denominado “marxismo vulgar”, expressão cunhada, ao que parece, por Lukács — é objeto de uma crítica teórica que arranca diretamente da situação política e a *ruptura com ele, a curto prazo, é mais uma ruptura política que uma ultrapassagem do seu referencial teórico*. A criação da III Internacional (1919), o deslocamento dos sucessos revolucionários para o leste, a feroz repressão que se seguiu aos levantamentos populares na Europa Central e na Alemanha, etc. — este quadro conjuntural fez com que, da II Internacional, caísse sob o fogo crítico, *episodicamente*, o arcabouço teórico geral da sua concepção do marxismo e, *de forma sistemática*, as suas estratégias políticas específicas (a contradição que se contém aí vincará o ulterior desenvolvimento da tradição de pensamento inspirada em Marx). A ruptura política, aliás, por seu turno, é, ela mesma, polifacética; há a considerar, sobretudo, os seus dois eixos mais importantes: o do *conselhismo*, cujo representante mais dotado é Pannekoek, e o do *bolchevismo*, cuja expressão maior é, indiscutivelmente, Lenin. O evoluir da situação política européia, com o fracasso das empresas revolucionárias centrais e alemã e o conse-

(21) Que será mencionada adiante.

quente insulamento da Rússia bolchevista, condicionará, a curto prazo, a crítica ao marxismo da II Internacional; ao cabo desse prazo, só terá incidência a crítica política.

Com efeito, num lapso temporal inferior a uma década — aproximadamente 1919-1920/1929 —, a nova centralização do movimento operário revolucionário, através da III Internacional, substituirá inteiramente aquela que existia antes²². Esta substituição, contudo, põe em cena componentes qualitativamente novos: agora, a centralização não se legitima somente pelo respaldo de um grande partido de massas (como o alemão) e pelo prestígio de um punhado de teóricos e publicistas conhecidos; ao contrário, ela será promovida por um partido que não só empolgou o poder através de uma revolução como, ademais, contando com nomes tão ignorados como heróicos (Lenin, Trotsky, Bukharin, etc.), abriu caminho para a consolidação desse poder em meio a dificuldades tais que uma aura ímpar de grandeza histórica e moral o envolveu com uma credibilidade e uma autoridade únicas na história do movimento operário.

Este lapso cronológico — o tempo em que se vai afirmar a centralização em torno da III Internacional — assiste ao episódio da crítica teórica mencionada. Eis a fase em que toda uma efervescência criadora tem lugar: a manutenção da vitória soviética a leste e a expectativa de um colapso capitalista no centro europeu e na Alemanha estimulam o exame dos *fundamentos* teóricos da política da II Internacional. Este exame agarra primordialmente o lastro positivista a que já se referiu e, com isto, a crítica contesta tanto as vulgaridades sociologistas das postulações pretensamente ortodoxas de Kautsky, Plekhanov, etc., quanto a sua recusa pela corrente já então conhecida como revisionista (liderada por Bernstein, mas engajando um sem-número de socialistas famosos)²³. Ela encontra o seu modelo mais privilegiado — mas de forma alguma o único — no livro de Lukács, de 1923, *História e Consciência de Classe*: a hipótese central é a de que a obra de Marx é um todo orgânico e cerrado, cujo núcleo reside na fundação de uma metodologia dialética materialista (articulada a partir da recuperação crítica das propostas hegelianas) para desvelar exclusivamente a dinâmica sócio-histórica peculiar do capitalismo. A concepção teórica própria da II Internacional é posta em xeque: a contribuição marxiana é compreendida como um projeto teórico-prático que, estruturando uma ciência da história (de que decorrem organicamente uma filosofia e uma ética),

(22) Sobre a III Internacional, a referência obrigatória continua sendo Clau-dín, F.: *La Crise du Mouvement Communiste*, Paris, I-II, 1972.

(23) Sobre esta corrente, cfr. Gustafson, B.: *Marxismo y Revisionismo*, Barcelona, 1975.

corresponde à emergência do proletariado como sujeito histórico. Trata-se de uma solução antípoda à das várias vertentes da II Internacional: Marx aparece como estreitamente vinculado a Hegel; o princípio heurístico fundamental da sua obra é o da totalidade; a práxis surge como o constitutivo da socialidade; o âmbito de validade da metodologia marxiana é limitado ao ser social do capitalismo; recusa-se qualquer evolucionismo social abstrato-intelectivo (e, pois, seus correlatos: o fatalismo e o mecanicismo), bem como a extensão analógica da legalidade do ser social ao mundo da natureza. De um só golpe, a crítica às concepções teóricas da II Internacional reintroduz no campo da investigação uma constelação de problemas até então exilados: as relações entre o sujeito e o objeto da prática sócio-histórica, a dialética do conhecimento, as complexas mediações entre economia e cultura, as relações entre ética e política — e esta estrutura teórica dá um tratamento específico à questão da alienação e, então, ela e seus conexos recebem, de fato, o primeiro cuidado intensivo no pensamento pós-marxiano²⁴. Esta recolocação de método, instrumentos e problemas incide oblíqua, mas efetivamente, na própria prática política: ela busca validar a empresa revolucionária — considerando a instância básica do partido político proletário — como realização da filosofia na intervenção prática-concreta, a consciência de classe do proletariado emergindo como o introdutor da teleologia histórica²⁵.

Mas tudo isto não configurou mais que um episódio — esta vertente crítica não se desenvolveu: já a partir da segunda metade dos anos vinte, estreita-se acentuadamente a possibilidade de sua expansão, e por razões de ordem política. De um modo ou de outro, os promotores desta crítica inclinavam-se, na sua ação política, a posturas que a direção da III Internacional começa a considerar como desviacionistas, especialmente quando se registra o refluxo do movimento revolucionário e as primeiras manifestações da recuperação política capitalista (com o vulto do fascismo no contraponto). A

(24) Ao que sei, é Lukács, em 1923, que, pela primeira vez, coloca com exaustividade e meridiana clareza o problema do fetichismo e da reificação. É muito larga a bibliografia sobre *História e Consciência de Classe*; dentre os vários títulos, recorde-se especialmente Mészáros, I. (org.): *Aspects of History and Class Consciousness*, London, 1971 e Boella, L. (org.): *Intelletuali e Coscienza di Classe*, Feltrinelli Ed., Milano, 1977.

(25) Esta crítica às concepções da II Internacional não está isenta de equívocos nas respostas que oferece. Não é este o lugar, porém, para discutir os seus dilemas (no que toca a Lukács, cfr. o seu prefácio (1967) à reedição de *História e Consciência de Classe*). Quanto às incidências políticas desta crítica, cfr. Löwy, M.: *Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários. A Evolução Política de Lukács (1909/1929)*, São Paulo, 1980.

fração hegemônica da III Internacional, levando a cabo o processo conhecido como “bolchevização dos partidos operários revolucionários”, desde 1924 reflete o peso específico que o partido russo adquirirá, no interior da organização, lá pelo fim dos anos vinte. Gradualmente, este partido vai transformar a III Internacional num instrumento por meio do qual enquadrará a atividade dos comunistas vinculados a ela. E — ponto importante, fundamental mesmo — esta transformação acompanha simetricamente a instauração, na URSS, da autocracia stalinista: a evicção ou a neutralização dos críticos da concepção teórica da II Internacional é paralela à imposição, por via administrativa, de uma outra concepção do marxismo, que atende às necessidades político-ideológicas da autocracia stalinista²⁶. Assim, a crítica teórica à II Internacional é coartada e suspensa porque suas incidências colidem com a estratégia da III Internacional instrumentalizada pelo partido russo que se staliniza — então, este partido passa a impor ao movimento socialista revolucionário a sua própria concepção do marxismo.

Esta concepção russa (mais corretamente: a concepção instrumentalizada pelo partido russo sob Stalin), contudo, é, no essencial, um mero desdobramento daquela que a II Internacional instituiu. A diferença notável que existe entre ambas é menos uma diversidade de conteúdo do que uma alteração na forma da sua institucionalização, generalização e divulgação: agora, já não é mais uma concepção a servir a um partido e a um movimento de massas que formalmente apostam na revolução socialista, mas uma concepção que legitima um poder de Estado muito particular e já constituído em nome dessa revolução.

À medida que esse poder de Estado vai assumindo e revelando as características que o tornaram conhecido, ele transfere os seus procedimentos de manutenção e conservação do plano estrito da ordenação sócio-política para o campo da cultura — procedimentos que, dada a natureza da dominação que exerce, são fatalmente burocrático-administrativos. Considerando-se que a III Internacional funciona, então, como uma correia de transmissão entre o partido russo e os seus congêneres, o alcance da “bolchevização” é perceptível: já nos anos trinta, há uma equalização teórico-ideológica generalizada e a concepção russa do marxismo se institucionaliza no pensamento socialista revolucionário.

Esta concepção — vulgarizada sob a designação de marxismo-leninismo e que encontra os seus primeiros embriões nas confe-

(26) Neste sentido, é muito ilustrativa a história do partido alemão e seus intelectuais nos anos vinte.

rências stalinianas ulteriormente reunidas no volume *As Bases do Leninismo*²⁷ — procura distinguir-se daquela da II Internacional na escala em que se apóia na obra de Lenin. Ora, a ruptura que afasta Lenin da II Internacional é uma *ruptura política* — e o que se coloca como determinante, aqui, ultrapassa de longe a questão política: antes, é uma questão concernente à teoria como um todo. E o contributo lenineano, no que é pertinente a este todo, é limitado: componentes muito significativos da obra de Lenin são estritos exemplos do molde de pensamento da II Internacional (que se pense, à guisa de ilustração, em *Materialismo e Empirocriticismo*). Dadas as suas próprias condições de trabalho e de estudo, apenas nos inícios da Primeira Guerra Mundial é que Lenin pôde esboçar uma reação *teórica* contra o marxismo da II Internacional (documentada nas suas anotações acerca da *Ciência da Lógica*, de Hegel)²⁸; ele careceu, porém, de tempo e de circunstâncias favoráveis para aprofundar esta crítica²⁹. Pois é exatamente a partir do Lenin que se mostra *congruente* com as concepções da II Internacional, herdeiro dos seus pressupostos teóricos, que se vai articular o marxismo-leninismo: um sistema global científico-filosófico que integra o movimento e a legalidade da natureza e da história na convergência de duas disciplinas, o *materialismo dialético* e o *materialismo histórico*. Todo o lastro positivista do passado recupera, com vigor, através de um didatismo que se efetiva segundo os padrões impostos pela vulgarização manualesca, a sua carta de cidadania: um epistemologismo sistêmico enlaça um conjunto categorial pobre e o mecanicismo e o evolucionismo são repostos pela ação de um reducionismo teórico modelar³⁰.

O mais característico desta concepção, todavia, é que ela — à diferença da sua matriz, a da II Internacional — é operacionalizada desde o ponto de vista e os interesses do poder, do poder autocrático-stalinista; conseqüentemente, o esforço teórico se degrada no exercício apologetico e a investigação passa a servir às injunções manipuladas e manipuladoras que as necessidades políticas do dia-a-dia condicionam³¹. Essencialmente, pois, o marxismo-leninismo é uma

(27) Cfr. Staline, J.: *Les Bases du Léninisme*, Paris, 1969.

(28) Cfr. Lénine: *Cahiers sur la Dialectique de Hegel*, Paris, 1967.

(29) Elementos para concretizar esta notação se encontram em Gruppi, L.: *O Pensamento de Lenin*, Rio de Janeiro, 1979.

(30) Parece supérfluo remeter aqui aos numerosos estudos que põem a nu a escolástica patrocinada pelo dogmatismo da era stalinista.

(31) Na sua breve *Carta sobre o Estalinismo* (Lisboa, 1978), Lukács analisa de forma clarificadora as relações que, então, se estabelecem entre investigação teórica e propaganda político-ideológica.

ideologia — conjunto de representações cuja funcionalidade é produzir e fornecer um sistema inclusivo de normas que convalide uma determinada estratégia política (de poder).

O resultado deste processo conduz a um marxismo teoricamente tão estreito e vulnerável quanto o da II Internacional, mas socialmente mais degradado: agora, ele é objeto de uma lógica de deformações que, facilitada pela via burocrático-administrativa³², transita francamente para o arbítrio e a falsificação. Se, para o marxismo da II Internacional, determinados problemas não se apresentavam como tais em razão da sua estreiteza teórica, para o marxismo-leninismo — ademais dessa estreiteza — eles *não deviam nem podiam* se colocar em função de conjunturas políticas. Eis a explicação para o efetivo banimento da crítica teórica às questões referentes ao Estado, à burocracia, à cidadania, à liberdade, à vida cotidiana, etc. — questões que, obviamente, recobrem o âmbito da problemática da alienação.

Enquanto o modelo autocrático-stalinista (e suas implicações gerais político-ideológicas) não foi decisivamente posto em causa — e ele transcendeu em mais de dez anos a dissolução da III Internacional —, o marxismo-leninismo³³ foi inteiramente hegemônico no pensamento socialista revolucionário. Erigida, pelas estruturas de poder estatais e partidárias, como a interpretação justa do legado marxiano, esta concepção passou como sendo a única leitura correta do pensamento de Marx. Mas também o marxismo-leninismo, assim como o marxismo da II Internacional, entrou em colapso por efeito de uma crise política: a que se desenrola em torno da sucessão de Stalin e tem seu marco evidente no XX Congresso do PCUS (1956). A insustentabilidade do modelo de dominação política autocrático-stalinista — seja pelo fato de a sociedade russa haver alcançado um grau de desenvolvimento e complexidade pouco compatíveis com os mecanismos de poder existentes, seja em função de modificações no interior do campo socialista, seja, ainda, em razão da emergência de novas tendências na correlação internacional de forças ou, também, como resultado da interveniência de todos estes elementos — conduziu a uma reacomodação de interesses e segmentos sociais no interior do Estado e do partido russos, para o que se tornou indispensável promover revisões no conjunto de represen-

(32) Sabe-se como os debates padecem sob esta via: a polêmica cede o lugar à diretiva, a crítica é identificada à sabotagem, a dissensão é assimilada ao liquidaçãoismo.

(33) Creio que, a esta altura, não é preciso sequer mencionar que nem Marx nem Lenin podem ser responsabilizados por essa contrafação.

tações ideológicas que legitimava aquele modelo. Os promotores deste processo, entretanto, não puderam contê-lo dentro de limites capazes de evitar, a curtíssimo prazo, uma deterioração global dos padrões teórico-ideológicos que respaldavam o modelo. O processo adquiriu uma dinâmica tal que nem mesmo o aparato de medidas administrativas ainda disponível e acionável pôde neutralizar as suas implicações imediatas.

Na verdade, o quadro histórico em que tem lugar a quebra do modelo autocrático-stalinista inviabiliza uma revisão controlada da ideologia cristalizada no marxismo-leninismo. Ela ocorre na confluência de dilacerantes eventos sócio-políticos (o rescaldo do problema alemão de 1953, os acontecimentos de 1956 na Hungria, os conflitos nas fileiras dos partidos comunistas, o surgimento da China Popular como potência, etc.) e na crista de graves convulsões histórico-sociais (as novas tensões postas pelo equilíbrio geopolítico mundial através do terror atômico, o renascimento da oposição anticapitalista em alguns países ocidentais, o auge das lutas anti-colonialistas, as abruptas transições sociais no chamado Terceiro Mundo, etc.). E, especialmente, se desenrola manifestando a impossibilidade de restabelecer qualquer centralização, mesmo formal, das atividades do movimento operário revolucionário — parecendo mesmo improvável, de agora em diante e para sempre, nesta esfera, a manutenção de qualquer hegemonismo, antes reforçando-se a tendência centrípeta do que Togliatti chamou de *policentrismo*.

O colapso do marxismo-leninismo é, portanto, tão-somente o colapso de um aglomerado de dogmas articulador de uma apologética tributária de uma modalidade determinada de organização política. *Não tem nada a ver com uma pretensa crise do legado teórico de Marx*; registra a crise de uma leitura, uma versão deste legado. As "crises do marxismo" não são crises do conteúdo estrutural da teoria social fundada por Marx: são crises de determinadas concepções engendradas em nome e/ou a partir desta teoria social — assim foi com o marxismo da II Internacional, assim é com o marxismo-leninismo. A diferença, porém, do que se seguiu à desagregação da II Internacional, agora tudo indica que é muito pouco provável a substituição do marxismo-leninismo por qualquer outro sistema de referência teórico-ideológico que seja capaz de recobrir, mesmo que retoricamente, e cimentar as tensões e contradições que o mundo contemporâneo introduz no pensamento socialista revolucionário; tudo leva a crer que é cada vez mais difícil instaurar e impor um outro discurso oficial, institucional, um outro marxismo implementado desde os aparatos de poder estatais e partidários. As tentativas feitas nesta direção, nos últimos vinte anos, só redun-

daram em fracassos ou na criação de verdadeiras peças do folclore ideológico³⁴.

Outrossim, o que se constata, ainda que embrionariamente, é um *retorno à fonte marxiana*. Trata-se mesmo daquele movimento a que Lukács, nos últimos anos da sua vida, aludia com a expressão — que não é particularmente feliz — "renascimento do marxismo". O que se passa³⁵ é a recuperação da obra de Marx tal como ela é: não como um sistema concluso, mas como o fundamento da ontologia do ser social, como uma teoria crítica da sociedade, passível de correções, ampliações e aprofundamento. Resgata-se de Marx a metodologia da investigação e a paixão crítica, depuradas do entulho que a escolástica lhe agregou ao longo de décadas. Em síntese: o colapso teórico-ideológico do marxismo-leninismo assinala o momento em que a herança marxiana deixa de ser monopólio de aparatos de poder estatais e partidários que a manipulam no sentido de produzir discursos legitimadores para restaurar o seu significado teórico-crítico — *instrumento* de investigação e análise do ser social, comprometido com a sua transformação *radical*. Marx deixa de ser uma espécie de profeta ou guia espiritual, criador de uma *concepção de mundo* sistemática, para ser considerado como o pensador que conseguiu lançar as bases de uma *teoria social* constituída por teorias setoriais incidentes sobre os vários níveis do ser social, articuladas segundo as concretas determinações postas pela categoria central da própria realidade social, a *totalidade*.

Ora, justamente com o colapso do marxismo-leninismo — e o fenômeno tem algumas similitudes com o ocorrido no período de crise das concepções políticas da II Internacional, na etapa (que cobre os anos vinte) que vai da criação à consolidação da III Internacional —, a discussão sobre a alienação vem à tona, e com uma força e uma intensidade tais que não configuram apenas um episódio dos debates e investigações teórico-ideológicos. A partir da segunda metade dos anos cinquenta, o tema torna-se uma questão fulcral da teoria social, deixando o subterrâneo e a periferia do pensamento socialista revolucionário para situar-se como um aspecto nuclear do desenvolvimento daquela teoria e um componente basilar deste pensamento.

(34) Pense-se, por exemplo, nos discursos ideológicos maofistas e albaneses. E, mais comicamente, na "obra" de Kim Il Sung.

(35) Ressalve-se: esta ainda não é a tendência mais visível; todavia, ela é real e, nos próximos anos, deverá afirmar-se como a irrecorrível alternativa para a compreensão dos novos fenômenos sócio-históricos e para o encaminhamento das suas soluções na direção da transição socialista.

1.2. A tematização da alienação

A argumentação que vem de ser brevemente apresentada procura deixar claro que a tematização da alienação — e dos fenômenos que lhe são particularmente conexos — implica duas ordens de pressupostos: teóricos e político-ideológicos. Que ambos se entrelaçam, eis o óbvio: prova-o o fato de que o condicionalismo político-ideológico que determinou a transformação do legado marxiano num sistema, numa concepção de mundo (seja o marxismo da II Internacional, seja o marxismo-leninismo), teve como corolário a emergência de uma estrutura teórica reduzida e refratária à percepção de vários complexos de problemas. A análise mais sucinta, no entanto, deve distinguir abstratamente os dois pressupostos para retornar à sua realidade com uma apreensão mais matizada das suas relações.

Ao nível político-ideológico, a tematização da alienação (que só é possível, efetivamente, se se libera o legado marxiano das contrafações legitimadoras e apologéticas) supõe, liminarmente, *um espaço livre de reflexão e de polêmica*. Um tal espaço que — inegavelmente — já é institucional de há muito para a maior parte da intelectualidade européia-ocidental, só muito recentemente começou a ser conquistado nos países do mundo socialista³⁶. Por isto mesmo, no “marxismo ocidental” e entre pensadores ocidentais marcados pela influência de Marx, esta tematização (ainda que pouco sistemática) precede sensivelmente à efetuada pelos autores que trabalham nas condições singulares dos países socialistas³⁷. Contudo, esta diferença não é a mais importante; decisivos mesmo são os estímulos sócio-ideológicos que, ao nível político, põem ao trabalho teórico o problema da alienação.

Nos países do chamado *socialismo real*, a questão da alienação emerge na medida em que é possível explicitar uma crítica (teórica) do existente; nos países capitalistas, ela emerge na proporção em que se reflete por que não avança a crítica (teórica e prática) do existente. Em ambos os casos, a questão da alienação é contextualizada na perspectiva de responder a crises histórico-sociais concomitantes (e que, também, se unem por laços vários): a crise dos modelos vigentes dos padrões societários pós-capitalistas construí-

(36) A situação iugoslava, como se sabe, é atípica.

(37) Também aqui, porém, o peso do marxismo-leninismo se fez sentir entre os pensadores ligados aos partidos comunistas: muitos deles marginalizaram a temática, que, assim, passou a ser manipulada pelos seus adversários políticos e ideológicos.

dos em nome da transição socialista e manifestamente insatisfatórios e a crise do processo revolucionário nos países capitalistas avançados, onde o estabelecido revela uma insuspeitada capacidade de adaptação e autopreservação. Nos países do *socialismo real*, a incidência da tematização é *francamente* política: discutir a alienação é tanto retomar uma problemática marxiana quanto sugerir a infirmação das retóricas oficiais e contribuir para a crítica das instituições — e não é casual que, ainda hoje, a discussão seja freqüentemente elíptica e vista sob suspeita³⁸. No ocidente, a dimensão política é menos epidérmica, mas não menos efetiva, porque se trata de investigar os mecanismos pelos quais as relações sociais capitalistas continuam conseguindo reproduzir-se sem a quebra do seu dinamismo vital — e esta investigação, como tal, pode ser levada a cabo sem grandes riscos. Nos dois casos, de fato, *o fulcro da dimensão política da tematização da alienação põe em causa a projeção da sociedade comunista*: nos países do *socialismo real*, o que está em causa é averiguar se os modelos societários estabelecidos são capazes de conduzir historicamente à livre associação de homens livres, numa organização social liberada de coações, estrangimentos e restrições; nos países capitalistas avançados, indaga-se por que os grupos e classes sociais espoliados permanecem refratários, na sua prática social, às exigências de transformação de um estilo de vida posto por um sistema cuja falência é cada vez mais evidente.

Se a funcionalidade, além mesmo da possibilidade, da discussão da temática da alienação é correlata a um espaço e a certos estímulos político-ideológicos, a sua viabilidade depende igualmente da concepção acerca da estrutura teórica do legado de Marx. Quanto a este ponto, há que ressaltar, preliminarmente, que os materiais marxianos acessíveis até os anos trinta não permitiam, com efeito, o estabelecimento do real perfil da empresa de Marx³⁹: até então permaneciam inéditos, entre outros, dois conjuntos de elaborações sem cujo conhecimento é simplesmente impossível a compreensão quer da evolução do pensamento de Marx, quer da estrutura mesma da sua teoria social — trata-se dos *Manuscritos de*

(38) Alguns dados são eloquentes: autores de duas obras sistemáticas sobre o problema são emigrados (o húngaro Mészáros e o polonês Schaff); muitos dos que se dedicaram ao problema foram “expurgados” (na Tchecoslováquia, Kosik; na Hungria, a “escola de Budapeste”, com Agnes Heller à cabeça); na URSS, onde o nível de tolerância ideológica é consabidamente baixo, a bibliografia sobre o tema é recente e restrita (sobre ela, cfr. as observações de Schaff, *op. cit.*, p. 109 e ss.). Não é preciso retornar sobre a atipicidade da situação iugoslava.

(39) Sobre a sorte editorial dos textos de Marx, cfr. as informações contidas em Hobsbawn, *op. cit.*, p. 423 e ss.

1844, publicados em 1932, e dos *Elementos Fundamentais para a Crítica da Economia Política (1857-1858)*, dados à luz entre 1939 e 1941. É precisamente na primeira destas elaborações que Marx desenvolve a sua original teoria da alienação, à base de uma crítica a Hegel com travejamento feuerbachiano; a outra, que constitui a primeira formulação extensiva e explícita dos fundamentos da sua teoria social, permite acompanhar os giros sofridos pela sua abordagem anterior da alienação, a sua concretização que coloca claramente o problema do fetichismo inerente às economias mercantis. Isto significa que, antes de 1941, era muito difícil documentar tanto os trânsitos teórico-críticos de Marx, ao longo de sua carreira intelectual, determinando com precisão a relação entre a sua obra e o substrato cultural de que ela se alimenta (substrato que, desde Kautsky e Lenin, ficou esquematicamente conhecido como "as três fontes") quanto, ainda, detectar a riqueza categorial subjacente às formulações conclusivas do livro I d'*O Capital*⁴⁰. Antes da publicação desses materiais, a exegese e a investigação não podiam avançar exceto por meio de hipóteses extraídas do que se chamaria de "leitura sintomatológica" — o que, como se deduz facilmente, não conduziria a resultados sólidos⁴¹.

A inediticidade destes textos marxianos favoreceu, naturalmente, o reforço de preconceitos referidos às concepções positivistas sobre a sua obra. Nomeadamente, serviu para obscurecer decisivamente uma questão que, permanecendo mal equacionada, obstaculiza a determinação precisa do estatuto exato da sua teoria social — trata-se da sua relação com a filosofia e, especialmente, com o sistema hegeliano. Esta questão só pôde ser documentalmentemente analisada depois de 1941. E, basicamente, três são os resultados desta análise: a) a relação de Marx para com Hegel é uma relação de "inversão dialética"; Marx põe o sistema hegeliano "sobre seus pés", assumindo um ponto de vista materialista; b) entre Marx e Hegel há um "corte epistemológico"; a fratura que medeia entre ambos é o hiato que separa as formulações ideológicas daquelas que são estritamente científicas; c) entre Marx e Hegel há, simultaneamente, continuidade e ruptura, esta consistindo menos na inversão

(40) Riqueza categorial que é facilmente resgatável na segunda das elaborações mencionadas.

(41) A grandeza e os equívocos da obra lukacsiana de 1923 radicam precisamente aí: de uma leitura "sintomatológica" das formulações marxianas sobre o fetichismo (n'*O Capital*), Lukács conseguiu extrair a teoria da reificação; desconhecendo, porém, a crítica marxiana (nos *Manuscritos de 1844*) à concepção de objetividade de Hegel, acabou por identificar praticamente reificação com objetividade em geral.

idealismo/materialismo do que numa concepção radicalmente distinta da elaboração teórica e seu estatuto. Destas três soluções deriva a possibilidade *teórico-conceitual* de apreender a problemática da alienação e seus conexos.

Se se sustenta a segunda (a do "corte epistemológico"), a problemática é subtraída do foco analítico como falsa ou, mais exatamente, como uma problemática que só se apresenta como tal na medida em que o instrumental crítico ainda permanece num estágio pré-científico — o próprio conceito de alienação é desqualificado como pertinente à obra estrita de Marx e debitado ao seu período "juvenil"⁴². Realmente, se a obra marxiana, na sua formulação global, não é vinculada, de um modo ou de outro, à elaboração de Hegel, não resta nenhum fundamento, teórico e lógico, legítimo para tematizar o problema da alienação.

Por isto, as duas outras soluções garantem este fundamento necessário, embora diferencialmente. A primeira delas, fazendo do travejamento materialista do pensamento marxiano a sua nota distintiva em relação a Hegel, no entanto, simplifica indevidamente a revolução teórica de Marx, assimilando-a quase exclusivamente a uma mera troca de sinais. Tudo se passa como se Marx tivesse apenas revelado o enraizamento histórico-econômico das categorias filosóficas, desmistificando o idealismo (hegeliano) e subvertendo a sua disposição lógica e ontológica. Aqui, a teoria da alienação passa a constituir um aspecto da concepção marxista da realidade, relativo aos fenômenos ditos superestruturais. E como se reduziu a revolução marxiana à "inversão", o discurso de Marx ainda é situado no âmbito da filosofia — só que materialista —: a alienação aparece como um componente da filosofia de Marx.

As duas soluções até aqui consideradas são insuficientes. A primeira aponta no sentido de uma perspectiva neopositivista que não tem nenhum apoio na teoria marxiana: a "ciência" se põe como antinômica em relação às formulações "ideológicas". A segunda estatui uma filosofia em Marx — uma espécie de irmã-gêmea do seu componente científico —, eliminando inteiramente os dilemas da superação da filosofia enquanto tal. É a terceira daquelas soluções que pode oferecer uma via de esclarecimento abrangente da obra de Marx: o resgate das categorias hegelianas se faz com a superação do estatuto especulativo da filosofia, integrando-as numa teoria que apreende a ontologia do ser social a partir da *crítica* da econo-

(42) Entre outras razões, é por isto que a análise subsequente será dirigida para sugerir a falsidade desta tese, procurando mostrar a continuidade e a permanência da problemática ao longo de toda a obra marxiana posterior a 1843.

mia política. Destarte, a teoria da alienação surge como constitutiva da teoria social de Marx e as suas concretizações históricas permitem a construção de instrumentos para analisar fenômenos muito específicos de formações econômico-sociais historicamente situadas.

No interior das soluções *a* e *c*, a tematização da alienação se apresenta de forma muito diversificada. Não é este, obviamente, o lugar para historiar esta tematização⁴³. Nos limites desta introdução, basta assinalar três grandes linhas de reflexão. A primeira delas supõe que a alienação é um fenômeno que se manifesta exclusivamente nas sociedades de classes conhecidas até hoje e que a ruptura com o padrão societário capitalista, pela via da transição socialista, assegura a sua supressão. A hipótese é clara: como a alienação deita raízes na propriedade privada e suas conseqüências, a liquidação desta instituição garante a ultrapassagem da alienação. Esta posição⁴⁴ vem sendo problematizada cada vez que se levam em conta os avanços reais que alguns países que romperam com a organização capitalista da vida social realizaram: há fortes indícios a sugerir que, posta na história da humanidade por aquela instituição e suas conseqüências, a alienação engravou-se de tal forma nas modalidades conhecidas de socialização (e suas agências, como a família) dos indivíduos que não se pode circunscrever a sua superação às suas fontes genéticas. A experiência atual do chamado *socialismo real* leva a crer que a complexidade do fenômeno é de tamanha ordem que a sua ultrapassagem implica, para além da socialização dos meios de produção e de uma eventual modificação nos mecanismos de divisão social do trabalho, a constituição de formas *radicalmente* novas de socialidade — que não são dadas automaticamente por aquelas socialização e modificação.

A segunda posição se beneficia da evidente fragilidade da anterior: constatando que não basta suprimir as causas primeiras do fenômeno para extirpá-lo da vida social, passa a considerar que a polaridade alienação/desalienação configura uma dialética inerente

(43) O que implicaria analisar o aporte de autores que, influenciados numa medida ou noutra por Marx, desenvolveram teses relevantes sobre a alienação e os seus conexos (Sartre, Axelos, Gabel, etc.).

(44) A mais difundida, especialmente entre os autores russos que, recentemente, escreveram sobre o tema. Mas que tem ecos na argumentação desenvolvida por inúmeros pensadores ocidentais; cfr., por exemplo, a intervenção de G. C. Le Roy na discussão promovida em 1964 pelo AIMS e editada em Vv. Aa.: *Marxismo y Alienación*, Barcelona, 1972; cfr., ainda, as hipóteses teóricas subjacentes às críticas contidas em Finkelstein, S.: *Existencialismo e Alienação na Literatura Norte-Americana*, Rio de Janeiro, 1969.

a toda vida social⁴⁵. A alienação seria um componente transistórico da socialidade, posto mesmo por todas e quaisquer condições de interação humana — e é, portanto, impossível supor a sua liquidação. A alternativa à alienação é sempre relativa: o estabelecimento de instâncias na vida social que permitam compensar e contrabalançar as deformações dela decorrentes. (Nesta ótica, enquanto o específico do capitalismo seria a hipertrofia dos processos alienantes, a peculiaridade da sua superação consistiria no equilíbrio, instituído e instituinte, entre tais processos e seus contrapesos.) Verifica-se, sem grande esforço, que esta proposta, imperceptivelmente, atribui à alienação o estatuto de constitutivo da condição humana, e a sua vulnerabilidade radica justamente aí: a hipostasia que realiza converte a alienação numa componente ineliminável da estrutura do ser social.

Enfim, a terceira posição parte de uma rigorosa determinação econômico-social do fenômeno (debitando-o geneticamente à divisão social do trabalho e à propriedade privada), mas concentra o seu foco nos desdobramentos da alienação — mostra a pluridimensionalidade que lhe é própria⁴⁶ e enfatiza que a) os *efeitos* do fenômeno se autonomizaram, no processo social, da sua estrita causalidade e tendem a configurar, pela sua reprodução intensiva e extensiva, na vida social, estruturas de comportamento historicamente muito resistentes e que, b) por isto mesmo, no decurso da transição socialista, prolongam-se os seus efeitos que, conjugados às peculiaridades desta via, podem dar origem a fenômenos novos⁴⁷. Parece ser esta a alternativa mais fecunda de pesquisa, inclusive porque deixa em aberto — para a investigação empírica — a questão da funcionalidade e dos resultantes da alienação, mutáveis em diferentes etapas do processo social.

As duas últimas posições referidas, na tematização da alienação, jogam com os problemas do fetichismo e da reificação. Tais problemas serão o objeto da exposição que se segue, sucedendo ao intento de equacionar o tratamento marxiano destas questões.

(45) Esta posição é coerentemente formulada em alguns textos de Lefebvre posteriores a 1956; cfr. especialmente o prefácio à segunda edição de *Critique de la Vie Quotidienne*, Paris, I, 1977, pp. 67-68 e também o volume II, 1962, pp. 209-210.

(46) Sobre esta pluridimensionalidade, cfr. Mézáros, *op. cit.*, parte II e Vásquez, A. S.: *Filosofia da Práxis*, Rio de Janeiro, 1968, apêndice II. Esta terceira posição é ilustrada por alguns textos tardios de Lukács.

(47) Está inteiramente fora do interesse deste ensaio o problema, extremamente importante, da alienação na transição socialista — ainda que, de passagem, possam ser feitas algumas sugestões sobre ele.

2. Fetichismo e alienação em Marx

Determinar o estatuto teórico-conceitual do fetichismo em Marx exige a tematização de questões extremamente relevantes — que envolvem, por exemplo, a relação entre as suas *obras de juventude* e a sua *produção da maturidade* e, decorrentemente, a conexão entre a formulação original da teoria da alienação e aquelas sobre o fetichismo. Desta operação crítica pode resultar uma hipótese de trabalho: a de que as formulações sobre o fetichismo, que supõem *necessariamente* uma teoria da alienação, contêm uma *teoria setorial da positividade capitalista*.

O encaminhamento da argumentação, portanto, deve partir das formulações sobre o fetichismo, verificar a sua vinculação com a problemática da alienação e indagar da sua potencialidade crítica e heurística face à sociedade capitalista contemporânea.

2.1. CONTEXTO E ENUNCIADO DAS PROPOSIÇÕES SOBRE O FETICHISMO

Pode-se documentar, sem grandes dificuldades, que a questão do fetichismo aparece *explicitamente formulada* nos textos marxianos a partir de 1857-1858. Um exame seletivo deste material deve, naturalmente, privilegiar aquilo que foi publicado sob os cuidados de Marx; entretanto, no rastreio das suas elaborações editadas postumamente, a análise desvela que, desde 1857-1858, Marx trabalha com uma concepção meridianamente definida e conclusiva da problemática do fetichismo.

2.1.1. A formulação do livro I d'O Capital

Expressivamente, as proposições sobre o fetichismo comparam-se na mais acabada das obras de Marx, o livro I d'O Capital⁴⁸: enunciam-se na obra que (e não parece haver dúvidas a respeito), como Marx pretendia, é de fato um "todo artístico"⁴⁹, isenta de qualquer superfluidade⁵⁰. O seu discurso teórico alcança aí um rigor inaudito, subordinado diretamente à fidelidade ao objeto, repostado, pela abstração, totalizadamente, na mais rica multiplicidade de conexões, superando-se a sua imediatividade empírica na sua *reprodução concreta*⁵¹. Discurso teórico, aliás, que apenas *reconstituiu* o seu objeto⁵², cumprindo um itinerário inverso ao da investigação⁵³. Por isto, enunciadas na abertura d'O Capital, as proposições sobre o fetichismo constituem um dos *resultados* da investigação marxiana; inaugurando o discurso teórico, viabilizam a exposição da investigação; ômega da investigação e alfa da exposição, ponto de chegada e ponto de partida da operação cognitiva: a

(48) Trata-se do parágrafo 4 ("O fetichismo da mercadoria: seu segredo") do capítulo I ("A Mercadoria") da parte primeira ("Mercadoria e Dinheiro"). As minhas citações do livro I (e outras poucas) remetem a Marx, K.: *O Capital. Crítica da Economia Política*, Rio de Janeiro, 1-2-3, 1968, 1970, 1974. Recorro também, e especialmente para as demais citações, às obras marxianas estabelecidas por Rubel, M., em Marx, K.: *Oeuvres/Economie*, Paris, I-II, 1965, 1968. Em algumas passagens, embora sem referência expressa, vali-me da nova tradução inglesa, Marx, K.: *Capital. A Critique of Political Economy*, Middlesex-London, 1, 1976.

(49) Carta a Engels, 31/7/1865; cf. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. CXII.

(50) O que, portanto, infirma vários dos "remanejamento" efetuados por Rubel no estabelecimento dos textos recolhidos nas *Oeuvres/Economie*, ed. cit.

(51) A via da abstração impõe-se compulsoriamente: "Na análise das formas econômicas, não se pode utilizar nem microscópio nem reagentes químicos. A capacidade de abstração substitui esses meios" (prefácio à 1ª edição alemã d'O Capital; cf. ed. bras. cit., I, 1, p. 4). Trata-se mesmo de *reprodução*, porque "o sujeito real permanece subsistindo... em sua autonomia fora do cérebro" (Marx, K.: *Introdução à Crítica da Economia Política* (1857); cf. o volume "Marx", col. *Os Pensadores*, São Paulo, 1974, p. 132). E *reprodução concreta e totalizadora*, já que "o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese" (*idem*, p. 122).

(52) Esta notação, aparentemente acadiana, é de capital importância para demarcar o procedimento marxiano, antípoda à prática "epistemológica" das "ciências sociais" contemporâneas.

(53) Dada a distinção entre investigação e exposição: "É mister, sem dúvida, distinguir, formalmente, o método de exposição do método de investigação. A investigação tem de apoderar-se da matéria em seus pormenores, e de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento, e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real" (posfácio à 2ª edição alemã d'O Capital; cf. ed. bras. cit., I, 1, p. 16).

exposição do *movimento* (do processo do desenvolvimento) da produção capitalista, fulcro do livro I d'O Capital, só é possível, exatamente, com o descobrimento e a dissolução (teórica) do fetichismo que envolve as suas formas.

Decisivo é o contexto particular em que tais proposições são enunciadas: o do estudo marxiano da *mercadoria*, "célula econômica da sociedade burguesa"⁵⁴. Este estudo (que Marx considerava uma das suas contribuições teóricas mais originais⁵⁵ e, ao mesmo tempo, como uma das partes d'O Capital que mais exigiria do leitor⁵⁶), desvelando a complexidade da forma mercadoria enquanto cristalização de um trabalho dúplice, permite, correta e justamente, colocar o *valor como função do trabalho*, isto é: permite a Marx — legatário da economia política clássica — apreender a objetivação ontológica nuclear da prática sócio-humana numa modalidade histórica determinada, tal como se põe nas condições geradas pela produção capitalista (bem como os requisitos da sua reprodução), com todas as suas conseqüências societárias. Vê-se: estamos no coração mesmo da teoria social de Marx.

Realmente, é a análise marxiana da "célula" econômica capitalista que propicia duas realizações teóricas de grande alcance: a captação ontológico-histórica do trabalho como constitutivo do ser social e a tomada da dimensão econômico-social particular da sociedade burguesa. É assim que, no contexto em que se enunciam as proposições sobre o fetichismo, articula-se, simultaneamente, a reprodução teórica do movimento histórico da categoria *trabalho* e a reprodução teórica do movimento histórico da categoria *valor*, na reprodução sintético-totalizadora do movimento concreto em que ambas confluem peculiarmente na emergência e na consolidação do modo de produção capitalista. Esta reprodução teórica, este movimento da reflexão é possível porque aquela "célula" contém,

"in nuce, o segredo de todas as formas burguesas do produto do trabalho"⁵⁷

e porque, ainda,

"as categorias que exprimem suas relações, a compreensão de sua [da sociedade burguesa] articulação, permitem penetrar

(54) Prefácio à 1ª edição alemã d'O Capital; cf. ed. bras. cit., I, 1, p. 4.

(55) Cfr. carta a Engels, 24/8/1867; cf. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. CXXX.

(56) Prefácio à 1ª edição alemã d'O Capital; cf. ed. bras. cit., I, 1, p. 4.

(57) Carta a Engels, 22/6/1867; cf. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. CXXXII.

na articulação de todas as formas de sociedade desaparecidas”⁵⁸.

Depois de determinar a duplicidade do trabalho que se cristaliza na forma mercadoria e revelar as metamorfoses do valor, que historicamente se concretizam pela produção mercantil, Marx questiona por que esta produção engendra uma *ambiência mística* que envolve os produtos do trabalho e impede o seu reconhecimento como produtos e formas *sociais*. Mais precisamente: *indaga-se por que a produção mercantil dominante, instaurando-se sobre fundamentos puramente sociais, obscurece e escamoteia estes mesmos fundamentos*. Numa palavra: inquire por que o produto do trabalho toma, sob a forma de mercadoria — forma que, na sociedade capitalista, é a “mais geral e mais elementar da produção”⁵⁹ —, uma aparência misteriosa⁶⁰. A questão é a seguinte: a produção mercantil dominante, no mesmo processo em que revela o caráter *social* do trabalho, reveste com um envoltório *a-social* o seu produto. Daí a pergunta de Marx:

“O caráter misterioso que o produto do trabalho humano apresenta ao assumir a forma de mercadoria, donde provém?”⁶¹.

A sua resposta formula o problema do fetichismo:

“Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma de igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho toma a forma de

(58) *Introdução à Crítica da Economia Política* (1857), *loc. cit.*, p. 126. É de notar que, na seqüência imediata do seu raciocínio, Marx patenteia que a historicidade do ser social invalida transposições abstratas de categorias econômicas de um período histórico para outro.

(59) *O Capital*, ed. bras. cit., 1, 1, parte primeira, 1, 4, p. 92.

(60) Uma ilustração pode facilitar a compreensão do que se entende por essa *aparência misteriosa*: “Como valor de uso, um carro nada tem de enigmático; porém, como mercadoria, é tão imprevisível e caprichoso que não só o comprador, mas também o produtor, defrontam-se constantemente com novos enigmas: ainda ontem havia uma grande procura de carros pomposos, como símbolos de projeção social, e subitamente eles se tornaram invendáveis; o carro mais modesto e resistente ganha a corrida pela preferência dos compradores; de repente, isto também cessa e as firmas que dominavam o mercado entram em crise. As análises de mercado, a psicologia e a propaganda controlam a mercadoria; mas, de súbito, ela escapa ao controle ‘como se livremente começasse a dançar’” (Fischer, E. e Marek, F.: *O Que Marx Realmente Disse*, Rio de Janeiro, 1970, p. 42).

(61) *O Capital*, ed. bras. cit., 1, 1, parte primeira, 1, 4, p. 80.

quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre os produtos do trabalho... *Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas*... Chamo a isto fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias”⁶².

O mecanismo do fetichismo, próprio da produção mercantil e que se deixa surpreender com a sua universalização, responde, pois, por um modo de emergência, de aparição, de objetividade imediata do ser social que o inverte: fá-lo aparecer como facticidade — *o que é relação social se mostra como relação objetual*. Em grandes traços, Marx esclarece a gênese do processo:

“Objetos úteis se tornam mercadorias por serem, simplesmente, produtos de trabalhos privados, independentes uns dos outros”⁶³. O conjunto desses trabalhos particulares forma a totalidade do trabalho social. Processando-se os contactos entre os produtores, por intermédio da troca de seus produtos de trabalho, só dentro desse intercâmbio se patenteiam as características especificamente sociais de seus trabalhos privados... Por isso, para os últimos [os produtores], as relações sociais entre seus trabalhos aparecem... como relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas, e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos”⁶⁴.

Na produção mercantil, o trabalho dos produtores privados — que *somente através das trocas* adquire uma existência social dis-

(62) *Idem*, p. 80-81 (os sublinhados são meus — J. P. N.). É com a implícita alusão a esta passagem — bem como às que transcreverei a seguir — que Agnes Heller pode afirmar que, “em Marx, o fetichismo vem referido às relações de mercado” (cfr. o seu artigo “Fetichismo o Alienación”, *Argumentos*, Madrid, nº 38, ano 4, outubro/1980, p. 59).

(63) Como se sabe, há utilidades que não são mercadorias, carecendo da intervenção do trabalho humano e desconhecendo a dimensão do valor de troca: “Uma coisa pode ser valor de uso, sem ser valor. É o que sucede quando a sua utilidade para o ser humano não decorre do trabalho” (*O Capital*, *idem*, p. 47). E mais: “Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano, sem ser mercadoria” (*ibidem*).

(64) *Idem*, pp. 81-82.

tinta da sua existência material, que é a de objeto útil — reveste um caráter dúplice: de um lado, é trabalho privado, mas, de outro (já que a troca que acompanha a produção mercantil supõe a divisão social do trabalho), aparece como trabalho útil geral⁶⁵. Ora, o *problema prático* que vem à tona na troca é o de determinar a *proporção* em que os produtos se intercambiam — o que se soluciona na *prática da troca*: reiteradas as trocas e estas soluções, a proporção, fixada pela repetição, aparece aos produtores como *factual*, “natural”, dimanante da existência material dos produtos trocados. Em verdade, o que os produtores realizam, sem a menor consciência⁶⁶, é a equalização do trabalho; só que este processo, na dinâmica mesma da troca, é deslocado, transferido da interação dos produtores para a materialidade dos produtos em presença. Está posto o fetichismo: *relações sociais entre pessoas convertem-se em relações sociais entre coisas* (relações *factuais*, “naturais”).

A condição para a teoria revelar o enigma, o segredo oculto na forma mercadoria — segredo a que se credita aquela *aparência misteriosa* — é histórico-social: a universalização da produção mercantil. Somente então é possível verificar que

“os produtos do trabalho, como valores, [são] meras expressões materiais do trabalho humano dispendido em sua produção”⁶⁷.

Esta conquista teórica, todavia, em si mesma, não tem força para ultrapassar a

“fantasmagoria que apresenta como qualidade material dos produtos o caráter social do trabalho”⁶⁸.

Realmente, a definitiva dissolução do fetichismo compete a (e depende de) outros vetores da vida social — às forças sociais *práticas*, chamadas a transformar radical e qualitativamente as relações

(65) Nesta bidimensionalidade do produto mercantil, Vásquez pode distinguir uma *dupla objetividade*: uma consistindo nas propriedades que o trabalho põe no produto, outra envolvendo a relação social que a mercadoria abriga (cfr. Vásquez, *op. cit.*, p. 444).

(66) Ou, na fórmula lapidar de Marx: “*Sie wissen es nicht, aber sie tun es*” (que o tradutor brasileiro verteu: “Fazem isto, sem o saber” — cfr. *O Capital*, *idem*).

(67) *Idem*, p. 83.

(68) *Ibidem*.

sociais vigentes com a produção mercantil⁶⁹. Marx, aliás, patenteia os limites da intervenção teórica como tal:

“A determinação da quantidade do valor pelo tempo de trabalho é... um segredo oculto sob os movimentos visíveis dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta destrói a aparência de casualidade que reveste a determinação das quantidades de valor dos produtos do trabalho, *mas não suprime a forma material dessa determinação*”⁷⁰.

Mas a condição referida, necessária, é insuficiente para que a teoria, mesmo que só no plano da reflexão, desmonte a mistificação engendrada pelo fetichismo. É imprescindível outro componente que, embora também resultante do desenvolvimento histórico-social, se perfila como especificamente teórico: para penetrar a *factualidade* que o fetichismo põe, a teoria deve recuperar a *processualidade* histórica real. Ou seja: é-lhe indispensável tomar as formas sociais estabelecidas como *produtos históricos*. Ora, é exatamente em sentido inverso que operam as manifestações sociais fetichizadas: coagulando na *factualidade* as objetivações do ser social, *coisificando-as*, tendem a diluir as suas particularidades históricas numa eternização genérica. Levando-se em conta que

“refletir sobre as formas da vida humana e analisá-las cientificamente é seguir rota oposta à do seu verdadeiro desenvolvimento histórico”⁷¹,

compreendem-se as dificuldades que cercam as tarefas da teoria, exemplificadas superiormente nas *conquistas* da economia política clássica:

“As categorias da economia burguesa são formas intelectivas que possuem uma verdade objetiva, enquanto refletem relações sociais reais; mas estas relações pertencem apenas a *esta época histórica determinada*, em que a produção mercantil é o modo de produção social”⁷².

(69) A dissolução *prática* do fetichismo só é possível no *comunismo*, “sociedade de homens livres, que trabalham com meios de produção comuns, e empregam suas múltiplas forças individuais de trabalho, conscientemente, como força de trabalho social” (*idem*, p. 87).

(70) *Idem*, p. 84 (sublinhados meus — J. P. N.).

(71) *Ibidem*.

(72) *Le Capital*, première section, I, IV, in *Oeuvres/Economie*, ed. cit., I, p. 610. Cfr. *infra*.

A teoria, portanto, se quiser ultrapassar a mistificação engendrada pelo fetichismo e recuperar as concretas dimensões histórico-sociais, deve conjugar a *análise genética* à *análise sistemática*:

“Todo o mistério do mundo das mercadorias, todo o sortilégio e a magia que enevoam os produtos do trabalho, ao assumirem estes a forma de mercadorias, desaparecem assim que examinamos outras formas de produção”⁷³.

Precisamente uma tal abordagem genético-sistemática, ainda, é que garante o reconhecimento da especificidade do fetichismo como peculiaridade da sociedade burguesa^{74 e 74a}.

2.1.2. Outras formulações marxianas do problema do fetichismo

É fácil deduzir que a tematização marxiana do fetichismo se apresenta, aberta ou veladamente, em vários outros passos do livro I d'*O Capital*. A facilidade desta correta dedução advém da importância que o problema do fetichismo possui tanto na realidade da vida social capitalista, enquanto fenômeno efetivo, como na teoria social marxiana, enquanto complexo de determinações teórico-críticas. Marx recupera esta tematização repetidas vezes, não só no livro I, mas também nos materiais, esboços e esquemas que o incansável trabalho de Engels ordenou postumamente. Estes materiais, de que o amigo fiel valeu-se para montar os livros II e III, não têm o mesmo estatuto que deve ser atribuído ao livro I: carecendo daquele traço

(73) *O Capital*, ed. bras. cit., I, 1, parte primeira, I, 4, p. 85.

(74) Esta especificidade está implícita na seguinte observação de Marx acerca do feudalismo: “A dependência pessoal caracteriza... as relações sociais da produção material... Mas, justamente porque as relações de dependência pessoal constituem o fundamento social incontroverso, não se faz mister que os trabalhos e produtos assumam feição fantasmagórica...” (*idem*, p. 86).

(74a) Ainda na parte primeira do livro I d'*O Capital*, Marx considera a conexão fetichismo/dinheiro. O dinheiro — forma em que se cristaliza a equivalência de todas as mercadorias — é também uma *relação social* que o império mercantil *coisifica*. O segundo capítulo (“O Processo de Troca”) conclui-se com as seguintes palavras: “Ouro e prata já saem das entranhas da terra como encarnação direta de todo trabalho humano. Daí a magia do dinheiro. Os homens procedem de maneira atomística no processo de produção social e suas relações de produção assumem uma configuração material que não depende de seu controle nem de sua ação consciente individual. Esses fenômenos se manifestam na transformação geral dos produtos do trabalho em mercadorias, transformação que gera a mercadoria equivalente universal, o dinheiro. O enigma do fetiche dinheiro é, assim, nada mais do que o enigma do fetiche mercadoria em forma patente e destilante” (*idem*, I, 1, parte primeira, II, p. 103-104).

de “todo artístico”, carecem, na verdade, de uma estrutura acabada. De qualquer maneira que os consideremos, porém, eles atestam a centralidade da problemática do fetichismo na reflexão marxiana.

O livro II, voltado para a análise do processo de circulação do capital, composto sobretudo de esboços elaborados especialmente entre 1869 e 1879, é aquele em que a tematização do fetichismo é menos freqüente. Não há, nisto, nada de estranho: se, liminarmente, a circulação é focada como

“o movimento onde a alienação geral aparece como apropriação geral e vice-versa”⁷⁵,

o fetichismo está dado na totalidade do circuito que ela descreve, conformando-se com nitidez:

“as inter-relações sociais dos indivíduos assumem uma autoridade superior a eles”⁷⁶.

Marx dispensa-se de retornar explicitamente ao problema do fetichismo porque o movimento que estuda é o movimento do fetiche: nele, a ação exercida pelos homens

“produz uma força social... que lhes é *estranha*”,

tornando-se

“um processo e uma potência que escapam a seu controle”.

Em suma:

“Totalidade do processo social, a circulação também é a primeira forma na qual não apenas a relação social — como ocorre com uma moeda ou com o valor de troca —, mas, ainda, o conjunto do movimento da própria sociedade se apresenta como um fato independente dos indivíduos”⁷⁷.

No entanto, há uma passagem — extremamente importante — deste livro em que a tematização aberta do fetichismo é necessária a

(75) *Le Capital*, II, introduction, in *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 506.

(76) *Ibidem*.

(77) *Ibidem*.

Marx. Trata-se do momento em que ele deve explicar por que a economia política, mesmo em seu nível mais alto (Smith, Ricardo), confunde as várias modalidades do capital, resolvendo-as esquematicamente na distinção capital fixo/capital circulante, sem alcançar as determinações da relação capital constante/capital variável (determinações logradas primeiramente por Marx⁷⁸ e as únicas que permitem desnudar a essência *espoliadora* da subordinação do trabalho ao capital). Marx identifica na confusão dos economistas a culminação do fetichismo, debitando-a ao

“fetichismo que caracteriza a economia burguesa”,

que

“faz do caráter social, econômico, que se imprime às coisas no processo de produção social um caráter natural destas coisas, derivado da sua natureza material”⁷⁹.

No livro III d'*O Capital*, consagrado ao processo global da produção capitalista (estudo a que Marx se dedicou, principalmente, entre 1864 e 1875), a problemática do fetichismo é recolocada francamente em dois instantes decisivos da análise marxiana. Cuidando do capital produtor de juros, onde o

“fetichismo do capital alcança o seu paroxismo”⁸⁰,

Marx escreve:

“No capital produtor de juros, o sistema capitalista atinge a forma extrema da sua alienação e do seu fetichismo. Temos aqui D — D', dinheiro que gera dinheiro, valor que engendra valor, sem intermédio do processo que une os dois extremos. No caso do capital mercantil, D — M — D', encontramos ao menos a forma geral do movimento capitalista, embora

(78) “Lembro ao leitor que fui o primeiro a empregar as categorias capital constante e capital variável. Desde A. Smith, a economia política confunde as distinções contidas nessas categorias com as diferenças de forma oriundas do processo de circulação, existentes entre capital fixo e capital circulante” (*O Capital*, ed. bras. cit., 1, 2, parte sétima, XXII, 5, p. 710, nota).

(79) *Le Capital*, II, deuxième section, VII, III, in *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 644.

(80) *Idem*, II, cinquième section, XV, III, in *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 1156.

restrito à esfera da circulação, o lucro aparecendo como simples resultado da venda. Mas o lucro se apresenta aqui como o produto de uma *relação* social, não como o simples produto de uma *coisa*. A forma do capital mercantil representa, pelo menos, um processo... Na forma do capital produtor de juros... o movimento aparece diretamente sem a intervenção dos atos de produção e circulação. O capital aparece aí como uma fonte misteriosa, criadora dos juros, fonte do seu próprio crescimento... O capital se revela como uma simples coisa... A relação social se encontra conclusa na relação de uma coisa, o dinheiro, com ela mesma... Eis o capital na sua forma de fetiche e o fetichismo do capital em toda a sua perfeição. Em D — D', temos a forma irracional do capital, a perversão monstruosa das relações de produção transformadas em coisas...”⁸¹.

Este passo é relevante: está intrinsecamente conectado à análise (econômica) das relações entre capital e juros, da repartição dos lucros, do sistema de crédito, etc. Ele é um, dentre muitos, que comprova, à saciedade, que as proposições de Marx sobre o problema do fetichismo tanto emergem da análise econômico-social do capitalismo como viabilizam a radicalidade desta mesma análise.

Mais adiante, detendo-se no exame da pretensa “fórmula trinitária” que intenta dar conta do conjunto do processo social da produção, Marx mostra que ela não passa de um reflexo do *universo ilusório* engendrado pelas *formas alienadas* do sistema econômico, ao mesmo tempo expressando o interesse das classes dominantes — uma vez que legitima, creditando-lhes fundamentos “naturais” e “eternos”, as suas fontes de receita⁸². A “fórmula trinitária”, todavia, não é uma pura manobra conspirativa das classes dominantes e seus apologetas: ela deita raízes na *mistificação* das categorias mais simples do modo de produção capitalista; Marx remete à sua análise do fetichismo da mercadoria e pontualiza:

“as condições sociais às quais os elementos naturais da riqueza servem de base na produção são transformadas em propriedades das próprias coisas (mercadoria), mistificação que chega a fazer das próprias relações de produção uma coisa (dinheiro)”⁸³.

(81) *Idem*, p. 1150-1152.

(82) Cfr. *idem*, septième section, XXV, in *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 1439.

(83) *Idem*, p. 1434-1435.

E agrega, na seqüência imediata:

"Todos os tipos de sociedade, quando alcançam o estágio da produção mercantil e da circulação monetária, compartilham dessa perversão. Mas é apenas no modo de produção capitalista e sob o império do capital, sua categoria dominante e sua relação de produção determinante, que este mundo invertido... floresce plenamente"⁸⁴.

Conquanto não exaustivas — bem longe disto, aliás —, estas remissões a *O Capital*, no quadro do presente texto, já me parecem excessivas; posso, pois, deixar de lado os livros editados em 1867, 1885 e 1895 para mencionar a *primeira* formulação marxiana pública das proposições sobre o fetichismo. Ela ocorre em 1859, quando Marx dá à luz a obra que inaugura a íntegra explicitação da sua teoria social, *Para a Crítica da Economia Política*⁸⁵.

Sabemos que a partir de 1857 a biografia intelectual de Marx registra uma nova inflexão: ele retoma, sistematicamente, as suas investigações em economia política, que, iniciadas em meados da década de quarenta, em Paris, sofreram várias interrupções (ditadas, inicialmente, pelo ciclo revolucionário de 1848-1849 e, depois, pelas duras e precárias condições de sobrevivência nos primeiros anos do exílio londrino). A partir de 1857 — é em agosto que redige o fundamental esboço *Introdução à Crítica da Economia Política*, que Kautsky edita em 1903 —, reatando o fio das suas pesquisas, Marx lança-se a um trabalho febril. Os anos que se seguem imediatamente são os mais criativos da sua vida, aqueles em que formula as suas hipóteses mais geniais e concretiza as suas descobertas mais decisivas; são, enfim, os anos em que a *revolução teórica* que a sua teoria social significa a nível histórico-universal apresenta os seus primeiros e mais cruciais resultados. É então que traça o plano geral

(84) *Ibidem*. No mesmo livro III, há uma notação de sentido idêntico: sob o capitalismo, "a forma social da riqueza se encarna numa coisa exterior, separada da riqueza. Em verdade, o sistema capitalista tem isto de comum com os anteriores sistemas de produção, na medida em que estes se fundam no comércio de mercadorias e na troca privada. Mas é apenas no capitalismo que este caráter social toma as formas mais chocantes e mais grotescas de uma contradição e uma aberração gritantes" (*idem*, cinquième section, XVIII, III, in *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 1257).

(85) Citarei conforme a versão contida no volume "Marx", ed. cit.; há a mencionar outra tradução deste texto: Marx, K.: *Contribuição para a Crítica da Economia Política*, Lisboa, 1971.

da sua *Economia*⁸⁶, que, mesmo inconclusa, determina a mais radical viragem na compreensão do modo de ser e reproduzir-se do ser social, desvelando o primado ontológico da economia na emergência das totalidades históricas particulares e dinâmicas engendradas nas diferenciadas formações econômico-sociais.

Precisamente em *Para a Crítica da Economia Política* surgem aqueles primeiros e cruciais resultados. Que se mostram, formalmente, com a análise da "célula" da economia capitalista, a mercadoria. Congruentemente, é nesta análise que emerge a original colocação marxiana do problema do fetichismo. Não a retomarei aqui, uma vez que ela é praticamente a mesma que surge no primeiro capítulo do livro I d'*O Capital*, que, na verdade, a resume⁸⁷. Cito apenas a fundamentação inicial da colocação de Marx:

"Finalmente, o trabalho que põe valor de troca se caracteriza pela apresentação, por assim dizer, às avessas, da relação social das pessoas, ou seja, como uma relação social entre coisas. Somente na medida em que um valor de uso se relaciona com outro como valor de troca é que o trabalho das diferentes pessoas se relaciona entre si como igual e geral. Por isso, se é correto dizer que o valor de troca é uma relação entre pessoas, é preciso contudo acrescentar: relação encoberta por coisas"⁸⁸.

Constata-se, explicavelmente, que a entonação é a mesma d'*O Capital* e as variações encontráveis são-no apenas de matiz. Depois de cuidar da mercadoria, também na obra de 1859 Marx se volta logo para esta mercadoria peculiar que é o *dinheiro* e, por isto, desdobra a determinação do fetichismo:

"Que uma relação social de produção se apresente como um objeto existente fora dos indivíduos; que seus relacionamentos

(86) Acerca deste plano, suas vicissitudes e seu destino, bem como sobre as polémicas em torno dele, cfr. a introdução que Rubel preparou para o volume II das *Oeuvres/Economie*, ed. cit., esp. pp. LXXXVI-CXXI.

(87) Diz Marx no prefácio à 1ª edição alemã d'*O Capital*: "O livro de que agora dou a público o primeiro volume constitui a seqüência de um texto publicado em 1859, sob o título *Para a Crítica da Economia Política*... Com o fito de dar a este livro um complemento necessário, introduzi nele, resumindo no primeiro capítulo, o texto que o precedeu" (*Le Capital*, I, in *Oeuvres/Economie*, ed. cit., I, p. 547). Marx menciona o "primeiro capítulo" porque se refere à edição original; nas edições posteriores, este capítulo foi remanejado, formando os três que passaram a constituir a parte (ou seção) primeira do livro I — a edição original não apresentava divisão em partes (ou seções).

(88) Cfr. o volume "Marx", ed. cit., p. 146 (sublinhados meus - J. P. N.).

determinados, contraídos no processo de produção da sua vida social, se apresentem como propriedades específicas de uma coisa; esta inversão e mistificação, *que não são inventadas, mas prosaicamente reais*, caracterizam todas as formas sociais do trabalho que põe valor de troca. Só que no dinheiro elas aparecem de forma mais evidente do que na mercadoria”⁸⁹.

Assim,

“a natureza não produz dinheiro... Mas como a produção burguesa necessita cristalizar a riqueza como um fetiche, na forma de uma coisa única”⁹⁰,

o ouro e a prata — os metais preciosos —, produtos da natureza e produtos da circulação, não se distinguem enquanto tais:

“O produto geral do processo social, ou o próprio processo social enquanto produto, [aparece como] um produto natural especial”⁹¹.

Não se exige uma exegese minudente para fazer ressaltar que todos estes desenvolvimentos sobre o problema do fetichismo se concretizam particularmente no livro I d’*O Capital* e nos materiais que compõem os livros II e III.

Perspectiva similar é a que se contém no conjunto de manuscritos que Marx elaborou entre 1857 e 1858 e que, desde a sua publicação, em 1939-1941, tornaram-se célebres: *Elementos Fundamentais para a Crítica da Economia Política (1857-1858)*.⁹² Boa parte destes esboços marxianos tem por substrato a problemática do fetichismo⁹³. Naquele intitulado “Dinheiro e Relações de Dominação”, por exemplo, lê-se:

(89) *Idem*, p. 157-158 (sublinhados meus — J. P. N.).

(90) *Idem*, p. 238.

(91) *Ibidem*.

(92) Acessíveis na versão castelhana, Marx, K.: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política. Borrador (1857-1858)*; Buenos Aires-México, 1-2-3, 1971, 1972, 1976. A tradução francesa (Marx, K.: *Fondements de la Critique de l’Économie Politique*, Paris, 1-2, 1967, 1968) não merece crédito. As *Oeuvres/Economie*, ed. cit., registram, no volume II (pp. 179-359), somente extratos desses manuscritos. Para as polêmicas recentes acerca dos *Elementos Fundamentais...*, cfr. o artigo de Vigorelli, A.: “Continuidade e Rottura in Marx: su Alcune Interpretazione Recenti dei *Grundrisse*”, *Aut-Aut*, Milano, gennaio-aprile 1975, n° 145-146.

(93) Entre muitos, vejam-se os fragmentos “Moeda Metálica e Moeda de Trabalho”, “Dinheiro, Produção e Tempo de Trabalho”, “A Alienação do Tra-

“O caráter social da atividade — tanto como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção — aparece à coletividade como qualquer coisa de estranho, como uma coisa natural... *Tornada condição de vida e laço recíproco, a troca universal de atividades e produtos aparece ao indivíduo isolado como estranha, independente — como uma coisa*. No valor de troca, a relação social entre pessoas é transformada numa relação social entre coisas, o poder das pessoas é transformado em poder de coisas”⁹⁴.

Noutro fragmento, “Dialética do Capital”, Marx escreve:

“Importa notar que a riqueza enquanto tal, ou seja: a riqueza burguesa, encontra sua expressão mais dinâmica no valor de troca, posto como *mediador* e como vínculo entre ele mesmo e o valor de uso levados a seu ponto mais extremo. Este ponto, porque une os contrários e parece, em última análise, ser uma potência superior e unilateral ante os extremos que contém, aparece como a relação econômica acabada. De fato, o movimento onde a relação, originariamente, desempenha o papel de intermediário entre os extremos, aquele movimento, dialética e necessariamente, conduz ao seguinte resultado: surge como sua própria mediação, como o sujeito do qual os momentos são apenas extremos, e, pois, suprime o caráter de pressuposto independente para se colocar a si próprio, por esta superação, como o único fator autônomo”⁹⁵.

É de reter aqui um *traço fundamental* do fetichismo, que, enunciado em outras formulações, alcança nesta uma notável clareza: a *supressão das mediações sociais* que ele opera, subsumindo-as numa *coisa* substantiva e autônoma. Não é um acidente o fato de esta clareza surgir num texto que se abre demandando

“uma análise exata da noção de capital”⁹⁶.

balho” (in *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, respectivamente pp. 201-205, 218-227 e 282-287). No texto integral, cfr. especialmente na versão castelhana citada: vol. I, pp. 88 e ss., 130 e ss., 163, 478 e ss.; vol. II, pp. 196 e ss., 394 e ss.

(94) Cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 209 (sublinhados meus — J. P. N.).

(95) *Idem*, p. 235.

(96) *Idem*, p. 234.

Finalmente, cabe assinalar que a constante tematização do problema do fetichismo, a partir de 1857-1858, comprova-se também nos manuscritos (preparados, basicamente, entre 1861 e 1865) que Marx reservava para aquele que seria depois o livro IV d'O *Capital* — publicados postumamente por Kautsky⁹⁷.

Tratando do problema trabalho produtivo/trabalho improdutivo, Marx afirma:

“Dado que o intercâmbio entre capital e trabalho incorpora o trabalho vivo ao capital e o faz aparecer como atividade que pertence a este desde que se engaja no processo de trabalho, todas as forças produtivas do trabalho social se apresentam como forças do capital, igualmente como a forma social do do trabalho em geral aparece no dinheiro como a propriedade de uma coisa. Assim, a força produtiva do trabalho social e suas formas particulares aparecem como emanção do capital, do trabalho materializado, das condições materiais do trabalho e, face ao trabalho vivo, encarnam-se no capitalista, sob o aspecto de um objeto independente. Ainda aqui, estamos diante da inversão da relação que designamos, analisando o sistema do dinheiro, pelo termo *fetichismo*”⁹⁸.

Neste contexto, a tendência a definir o caráter produtivo ou improdutivo do trabalho pelo seu *conteúdo material* é debitada, prioritariamente, à

“concepção fetichista — particular e inerente ao modo de produção capitalista — que considera as determinações econômicas formais... como propriedades pertinentes em si e por si aos agentes materiais destas categorias ou determinações formais”⁹⁹.

Enfim, na parte em que estuda os “resultados do processo imediato de produção”, Marx estabelece a seguinte caracterização do capitalismo:

(97) Uma edição acessível do material coligido por Kautsky é a versão castelhana, Marx, K.: *Teorías de la Plusvalía*, Madrid, 1-2, 1971, 1972. No momento em que se redige este texto, sai o primeiro volume — de um total previsto para cinco — da edição brasileira, Marx, K.: *Teorias da Mais-Valia*, Rio de Janeiro, 1, 1980.

(98) Cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 383. Marx se refere, obviamente, ao texto publicado em 1859.

(99) *Idem*, p. 395.

“Trata-se... de um sistema econômico bem determinado, de um modo de produção onde o *produto* aparece, em si, diante dos que estão engajados neste processo, como uma *mercadoria*. Esta é uma das bases do fetichismo da economia política”¹⁰⁰;

neste sistema,

“as condições materiais, necessárias à realização do trabalho, são *estranhas* ao operário e aparecem mesmo como fetiches dotados de vontade e alma próprias”¹⁰¹.

2.2. A PROBLEMÁTICA DO FETICHISMO: CONFRONTO DE MARX COM A ECONOMIA POLÍTICA

Nas páginas imediatamente precedentes, reproduziram-se dezenas de citações de Marx. Não as transcrevi pelo vezo da erudição (fácil) ou por uma tática e eventual adesão à escolástica que se nutre do apelo repetitivo ao texto clássico. Um duplo objetivo balizou o recurso às citações: de um lado, a sumária tentativa de *documentar* que as proposições marxianas sobre o fetichismo são *essenciais* à/na teoria social de Marx; doutro, o intento de capturar nelas a estrutura de uma teoria *setorial* que possui uma função particular na pesquisa de Marx. Antes de prosseguir, pois, seja-me permitido enfatizar que as numerosas citações não foram tomadas aleatoriamente ou segundo uma conveniência manipulada: *todas* se extraíram de contextos absolutamente *significativos* do discurso marxiano e a sua ordenação obedeceu, num primeiro momento, à seqüência expositiva de Marx e, depois, à provável cronologia da sua elaboração. Se, ao fim, o conjunto oferece a impressão de uma montagem articulada, isto apenas sintomatiza que as proposições marxianas, em contextos e momentos diferentes, abrigam uma organização interna específica.

Penso que é indispensável aclarar que a problemática do fetichismo não surge na reflexão de Marx somente por volta da segunda metade dos anos cinquenta, quando suas investigações colocam *sistematicamente* a economia política no centro da sua pesquisa. Desde muito antes, esta problemática está presente no pensamento de Marx: sempre que procurou implementar o pro-

(100) *Idem*, p. 412.

(101) *Idem*, p. 430.

grama teórico decorrente do profundo giro que a sua reflexão realiza em meados de 1843 — ou seja: a compreensão do Estado a partir da compreensão da sociedade civil, programa que resulta da crítica a que submete, nos manuscritos redigidos entre julho e outubro daquele ano, a filosofia jurídico-política de Hegel —, Marx teve que se debruçar sobre a economia política. E sempre que se confronta com a economia política, ele se defronta com a problemática do fetichismo. Resumindo: *independentemente das etapas evolutivas da sua reflexão, todas as vezes em que a economia política é o âmbito em que se coloca o objeto da operação crítica de Marx, põe-se-lhe a problemática do fetichismo.*

Enquadrar assim a presença da problemática do fetichismo na obra de Marx não implica em postular uma *invariância* no seu tratamento. Ao contrário: estou convencido de que somente depois de 1857-1858 — em função das determinações ontológico-históricas que estabelece — é que esta problemática é conclusivamente equacionada por Marx. O que um tal enquadramento acarreta, sugerindo uma medular continuidade no conjunto da obra marxiana posterior a 1843, é a infirmação de falsas oposições no interior desta obra¹⁰².

Ao meu objetivo escapa inteiramente o rastreio da problemática do fetichismo na obra marxiana anterior a 1857-1858. Dada, porém, a hipótese que acabo de avançar, é imprescindível uma rápida referência a textos que possam fornecer elementos para sua fundamentação e, ao mesmo tempo, uma sucinta indicação que possa corroborar a idéia de que a problemática em pauta comparece no processo geral de construção da teoria social de Marx. Nesta perspectiva, dois textos merecem atenção: os *Manuscritos de 1844* e a *Miséria da Filosofia*. Textos cuja diferencialidade é patente: um, conjunto de elaborações publicado postumamente, assinala o primeiro confronto de Marx com a economia política¹⁰³; outro, obra

(102) Quase todas resumidas na tese althusseriana do "corte epistemológico" (expressão tomada de Bachelard) que marcaria a solução de continuidade entre as "obras de juventude" e o trabalho do Marx "maduro". Na medida em que estas contraposições não resistem ao menor exame documental, Lukács teve razão ao considerá-las, certa feita, como "estupidez historiográfica". No trato do problema de que me ocupou, J. Rancière é um exemplar privilegiado dos que operam essa contraposição; para a crítica das suas concepções, cfr. Bedeschi, G.: *Alienación y Fetichismo en el Pensamiento de Marx*, Madrid, 1975, p. 211 e ss.

(103) Como já referi, os *Manuscritos de 1844* só viram a luz em 1932. A sua primeira edição brasileira é precária: Marx, K.: *Economia Política e Filosofia*, Rio de Janeiro, 1963; há outra versão na obra de Fromm, E.: *Conceito Marxista do Homem*, ed. cit.; a confiável tradução contida no volume "Marx", cit., não reproduz o texto completo. Sem qualquer pretensão de rigor filológico, julgo que é nos *Manuscritos de*

conclusa, é trabalho de um pensador que, já operando nos parâmetros da superação da filosofia, apresenta-se como economista¹⁰⁴. As diferenças entre ambos convalidam o tratamento distinto que receberão a seguir, mas não elidem o fato de se centrarem, as duas obras, no quadro da crítica da economia política.

2.2.1. A questão da alienação (1844)¹⁰⁵

Talvez o fascínio que os *Manuscritos de 1844* exercem sobre o leitor do nosso tempo se deva menos ao seu substrato teórico, amarrado a muitos dos dilemas típicos da etapa de dissolução da filosofia clássica alemã (é incontestemente a inspiração feuerbachiana, bem como as sugestões do "comunismo filosófico" dessa importantíssima figura que é Moses Hess¹⁰⁶), do que ao vigor apaixonado e apaixonante com que neles se arma a crítica do modo de vida capitalista (que, aí, se pode surpreender *in statu nascendi*). Mas o mencionado substrato aparece numa articulação original: Marx é o primeiro pensador alemão pós-hegeliano que procura iluminar o enfoque da problemática histórico-filosófica recorrendo à economia política, e com pressupostos éticos socialistas. Neste primeiro confronto de Marx com a economia política¹⁰⁷, não aparece apenas a sua

1844 que Marx emprega, pela primeira vez, o termo *fetichismo*, num fragmento em que discorre sobre propriedade privada e trabalho (cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 74 e o volume "Marx", cit., p. 11). Parece fundamental considerar o conteúdo dos *Manuscritos de 1844* juntamente com as várias "notas de leitura" que Marx redigiu paralelamente — e este será o meu procedimento aqui.

(104) Pela primeira vez em sua carreira intelectual, diga-se de passagem; cfr. o prólogo da *Miséria da Filosofia* (cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., I, p. 7).

(105) Larguíssima é a bibliografia que tematiza a colocação marxiana da alienação em 1844. Apenas a título indicativo, recorde-se: Mészáros, *op. cit.*, esp. cap. III; Lukács, G.: *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*, ed. cit., esp. cap. IV, 4; Marcuse, H.: "Les Manuscrits Economico-Philosophiques", in *Philosophie et Révolution*, Paris, 1969. Várias e fundamentais sugestões sobre o tema encontram-se também em Giannotti, J. A.: *Origens da Dialética do Trabalho*, São Paulo, 1966.

(106) Sobre Hess, cfr. as informações contidas em McLellan, D.: *The Young Hegelians and Karl Marx*, London, 1969 e o belo ensaio de Lukács, G.: "Moses Hess e i Problemi della Dialettica Idealistica", in *Scritti Politici Giovanili (1919-1928)*, Bari, 1972.

(107) Confronto para o qual a influência de Engels, através do ensaio "Esboço de uma Crítica da Economia Política", de 1843-1844 (publicado no Brasil no vol. 5 de *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, 1979), foi decisiva. É na primavera de 1844, já em Paris, que Marx começa a buscar a compreensão do Estado na análise da

pouca segurança face aos dilemas político-econômicos (não se pode esquecer que é então que ele inicia o seu estudo de economia política); já surge aquela postura de *crítica sistemática* que sempre vincará o diálogo marxiano com a tradição iniciada por Petty e Boisguillebert, desenvolvida a partir da *caracterização da economia política como ciência de um mundo alienado*¹⁰⁸.

O ponto de arranque de Marx é o mais notável dos fenômenos da sociedade contemporânea: o trabalhador tanto mais se empobrece quanto mais riquezas produz. O paradoxo coloca a contradição: como pode a atividade prática — o trabalho — do ser genérico consciente¹⁰⁹ que é o homem conduzir não ao seu florescimento pessoal, ao despertar das suas potencialidades, mas, ao contrário, à sua degradação? A resposta marxiana é clara: na sociedade contemporânea, a realização da vida genérica do homem deixa de ser o objeto do seu trabalho; agora, esta atividade descentrou-se, inverteu-se mesmo: é a vida genérica do homem que se torna um instrumento para a consecução da sua sobrevivência física (orgânica, animal, *natural*). Nas condições desta sociedade, o trabalho, portanto, não é a objetivação pela qual o ser genérico se realiza; é uma objetivação que o perde, que o aniquila. O que Marx faz aqui é a fundamental distinção entre duas modalidades de atividade prática do ser genérico consciente: a atividade prática positiva, que é *manifestação de vida* (*Lebensäusserung*), e a atividade prática negativa, que é *alienação de vida* (*Lebenstäusserung*); fazendo-o, ele distingue nitidamente — e *contra* Hegel — *objetivação de alienação*: a objetivação é a *forma necessária* do ser genérico no mundo — enquanto *ser prático e social*, o homem só se mantém como tal pelas suas objetivações, pelo conjunto das suas ações, pela sua atividade prática, enfim; já a alienação é uma *forma específica e condicionada*

sociedade civil, estudando economia política. Os *Manuscritos de 1844*, redigidos entre abril e agosto desse ano, registram, como um sismógrafo, os estímulos polêmicos que lhe desperta a leitura, entre outros, de Smith, Ricardo, Mill, Say, Sismondi e Skarbeck.

(108) Noção que, a partir daí, permeará toda a obra de Marx (recorde-se o subtítulo d'*O Capital*). Ao contrário de Proudhon, que acreditava necessária e possível uma "reforma", um "aperfeiçoamento" da economia política, Marx sempre a visualizava como exigindo uma crítica radical.

(109) O ser genérico consciente (*Gattungswesen*) se define como "um ser que se relaciona à espécie como à sua própria natureza ou a si mesmo como ser genérico" (cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 63). Marx compartilha aqui de uma antropologia de trazo feuerbachiano, mas lhe introduz um elemento novo: "Vê a realização do ser genérico no trabalho social e na transformação social da natureza" (Bedeschi, *op. cit.*, p. 86).

de objetivação¹¹⁰. O trabalho que constitui aquela atividade prática negativa é um trabalho unidimensional: reduz-se à dimensão da *lucratividade*, produção de valores de troca, *mercadorias*. E não só produz mercadorias em geral: produzindo-as, produz-se a si mesmo e ao produtor como mercadorias. Trata-se de uma forma *histórica* do trabalho — o *trabalho alienado*¹¹¹.

No trabalho alienado, o trabalhador não se realiza e não se reconhece no seu próprio produto; inversamente, o que ocorre é que a realização do trabalho, a produção, implica a sua perda, a sua despossessão: o produto do trabalho se lhe aparece como algo alheio, autônomo. Nisto consiste a matriz da alienação:

"o operário se encontra face ao produto do seu trabalho como numa relação com um objeto autônomo"¹¹².

O trabalho alienado tem como corolário, para o trabalhador, uma alienação *dúplice*: a do produto do trabalho (alienação do objeto) e a da própria atividade do trabalho (alienação de si)¹¹³. A sustentação teórica do conceito de trabalho alienado, Marx a extrai da *propriedade privada*, da qual ele é, de fato, o recôndito segredo¹¹⁴. Mais

(110) Como diz Lukács: "a objetivação é uma espécie natural do domínio humano do mundo, enquanto a alienação é uma variedade especial que se realiza quando se dão determinadas condições sociais" (prefácio de 1967 a *Historia y Consciencia de Clase*, ed. cit., p. XXXIX). Ou ainda, na explicação de Dal Pra: "a alienação se apresenta como um caso particular de objetivação, já que não pode existir trabalho sem objetivação, mas pode existir objetivação sem alienação" (Dal Pra, M.: *La Dialéctica en Marx*, Barcelona, 1971, p. 149). Mais exatamente: para Marx, "a objetivação como tal pertence à essência do homem" (Marcuse, *op. cit.*, p. 68).

(111) Este conceito teve a sua estrutura caracterizada como "polêmico-crítica" (cfr. Della Volpe, G.: *Rousseau y Marx*, Barcelona, 1978, p. 130).

(112) Cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 58.

(113) Para Garaudy, o processo é ternário: a alienação do produto do trabalho, a alienação do ato do trabalho e a alienação da vida genérica (cfr. Garaudy, R.: *Karl Marx*, Rio de Janeiro, p. 62 e ss.). Penso que a alienação de si cobre os dois últimos momentos assinalados por Garaudy, uma vez que, nos *Manuscritos de 1844*, "Marx analisa na prática tão somente a relação abstrata do trabalhador *singular* com o capitalista *singular*" (Markus, G.: *A Teoria do Conhecimento no Jovem Marx*, Rio de Janeiro, 1974, p. 34).

(114) A propriedade privada, "de um lado, é o produto do trabalho alienado e, doutro, o meio pelo qual o trabalho se aliena, é esta *alienação realizada*" (*Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 67). A categoria *propriedade privada* desempenha um papel tão central na teoria da alienação de Marx que um analista insiste em que ela está presente em todas as formulações marxianas sobre o tema (cfr. Israel, *op. cit.*, p. 346).

ainda: a partir da derivação do trabalho alienado referido à propriedade privada, Marx garante que é possível expor *todas as categorias* da economia política¹¹⁵, das quais, nos *Manuscritos de 1844*, privilegia três: a divisão social do trabalho (expressão político-econômica do caráter social do trabalho alienado), a troca¹¹⁶ e, especialmente, o dinheiro, que se lhe afigura a força alienada da própria sociedade¹¹⁷.

O universo social embasado na propriedade privada e no trabalho alienado (e que só pode ser efetivamente abolido pelo comunismo¹¹⁸) é um arremedo de sociedade. Aferida pela verdadeira natureza social do homem, comunitária¹¹⁹, a *sociedade alie-*

(115) Cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 68. Talvez seja a partir daqui que Marcuse, dogmaticamente, infira que os *Manuscritos de 1844* "já comportam todas as categorias que Marx utilizará mais tarde na sua crítica da economia política" (*op. cit.*, p. 42).

(116) É de comparar, por exemplo, a concepção de Marx acerca da circulação do capital, já citada, com esta passagem dos *Manuscritos de 1844*: "O estudo da divisão do trabalho e da troca tem o maior interesse, porque elas são a expressão concreta e alienada da atividade e da força criadora do homem enquanto ser social" (*Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 104 e o volume "Marx", cit., p. 33); cfr. a nota seguinte.

(117) Tudo indica que as concepções de Marx sobre o dinheiro, então, recolhiam sugestões de Moses Hess. AQUI, são de comparar:

- a) a caracterização do dinheiro e da mediação que o valor de troca realiza na riqueza burguesa, ambas já referidas, com o que se diz nas "notas de leitura" paralelas aos *Manuscritos de 1844*: no dinheiro não se aliena apenas a propriedade, mas "a atividade mediadora, o movimento mediador, o ato social, humano, através do qual os produtos humanos se completam reciprocamente; este ato mediador se torna função de uma coisa material..., uma função do dinheiro" (*Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 16);
- b) a noção de que o cristianismo, com o seu culto abstrato e nas formulações burguesas (protestantes), é o complemento religioso adequado a uma sociedade de base mercantil (cfr. *O Capital*, ed. bras. cit., I, 1, parte primeira, I, 4, p. 88) com a idéia, contida nas mesmas "notas de leitura", de que o caráter de *mediação alienada* de que se reveste o mito de Cristo corresponde à mesma mediação do dinheiro (cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 16-17).

As comparações sugeridas nesta nota e na anterior dão fundamento sólido à tese da centralidade e da continuidade da problemática da alienação em toda a obra de Marx posterior a 1843. Na defesa desta tese, embora atribuindo-lhe um conteúdo eticista muito discutível, Rubel chegou mesmo a afirmar que "basta eliminar dos *Manuscritos de 1844* as palavras alienação, humanismo, naturalismo, etc., para encontrar neles os fatos descritos e analisados n' *O Capital*" (Rubel, M., introduction a Marx, K.: *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. LXXXIV).

(118) Com esta determinação, que o afasta dos *jovens hegelianos*, Marx antecipa tanto a questão da *sociedade dos homens livres* (cfr. nota 69) quanto esboça idéias nodulares sobre o importante problema da *apropriação* (cfr. *idem*, II, p. 76 e ss. e o volume "Marx", cit., p. 12 e ss.).

(119) Natureza social que deriva da *essência humana*. Em torno da concepção de essência humana que respalda as formulações marxianas de 1844, a polêmica é

nada mostra-se como a inversão de todas as relações sociais: a realização do ser social é a sua perdição, a vida é o sacrifício da vida, o poder do indivíduo sobre o objeto é o poder do objeto sobre o indivíduo. E a economia política, justamente, é a ciência desse universo social: é uma *função* da propriedade privada, sem a qual a riqueza não existe separadamente da atividade do trabalhador — a economia política, precisamente, é a ciência da produção e da acumulação *desta* riqueza. O pressuposto da economia política, ei-lo: a sociedade das trocas e do intercâmbio mercantil — a economia política

"fixa a forma alienada das relações sociais como o modo essencial e original do intercâmbio humano e a considera adequada à vocação humana"¹²⁰.

Noviço na matéria, Marx pretende com isto impugnar a economia política; só nos anos seguintes compreenderá que esta impugnação exige argumentos mais sólidos. Entretanto, o que me importa destacar aqui é que a *matriz que enfiava os Manuscritos de 1844 é compatível com a ulterior determinação teórica do fetichismo*: a tematização da alienação contém uma primeira aproximação à problemática do fetichismo — porque, em resumidas contas, a

intensa: se Marcuse sustenta que se trata de uma concepção histórico-ontológica (cfr. *op. cit.*, p. 62 e ss.), Sève argumenta que ela é especulativa (Sève, L.: *Marxismo y Teoría de la Personalidad*, Buenos Aires, 1973, esp. p. 63 e ss.). Agnes Heller põe mais adequadamente o problema, valendo-se das análises de Markus, que indicam que, em Marx, essência humana é a síntese dialética de trabalho, socialidade, universalidade, autoconsciência e liberdade (cfr. Heller, A.: *O Quotidiano e a História*, Rio de Janeiro, 1972). Na comunidade humana que serve de parâmetro para Marx, em 1844, avaliar a sociedade burguesa (alienada), "o ser social não é uma força geral, abstrata face ao indivíduo isolado, mas o ser de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, sua própria felicidade, sua própria riqueza" (*Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 23); daí que Heller explicito o argumento segundo o qual "existe alienação quando ocorre um abismo entre o desenvolvimento humano-genérico e as possibilidades de desenvolvimento dos indivíduos humanos, entre a produção humano-genérica e a participação consciente do indivíduo nessa produção" (*op. cit.*, p. 38).

(120) Cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 24; é de comparar esta caracterização da economia política com aquela referenciada na nota 72; cfr. ainda *infra*. Parece que Marx, nesta passagem, visa claramente a antropologia que subjaz à economia política clássica; sabe-se que, para A. Smith, a natureza humana se define pela "tendência para negociar e trocar" (Smith, A.: *Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, vol. "Adam Smith/David Ricardo", col. *Os Pensadores*, São Paulo, 1974, p. 19).

concepção marxiana do fetichismo *supõe* uma teoria da alienação¹²¹ e mais adiante se verá como a colocação marxiana da alienação abre a via para as formulações sobre o fetichismo; por agora, interessa ressaltar que a matriz referida reside em que Marx desenvolve, nos *Manuscritos de 1844*, as bases de uma categoria que, posteriormente, desempenhará uma função central na estrutura ontológica da sua teoria social: a categoria da *práxis*¹²². Ao considerar o homem como *ser prático e social* e a *práxis* como a *totalidade das objetivações* do ser social, constituída e constituinte¹²³, Marx funda a alternativa para situar a alienação como *fenômeno e problema prático-social*¹²⁴. Embora, nos *Manuscritos de 1844*, prisioneiro de

(121) Esta relação entre fetichismo e alienação — a ser discutida adiante — é tão estreita que levou alguns analistas a laborar em erro. Fetscher, por exemplo, considera que o fenômeno do fetichismo, tratado por Marx n' *O Capital*, "é o mesmo que se chama de alienação nos primeiros escritos" (*op. cit.*, p. 30); Bedeschi chega mesmo a afirmar que "a teoria do fetichismo é uma teoria da alienação" (*op. cit.*, p. 258); no prefácio à 2ª edição (1956/1957) da sua *Crítica da Vida Cotidiana*, Lefebvre assevera que, no desdobramento das pesquisas de Marx, "a teoria da alienação se transforma em teoria do fetichismo" (*Critique de la Vie Quotidienne*, ed. cit., I, p. 90); e também Ash opera uma quase identificação entre os dois fenômenos, ao escrever: "...o fetichismo das mercadorias ou o sentimento de alienação do homem" (Ash, W.: *Marxismo e Moral*, Rio de Janeiro, 1965, p. 151). Ora, a razão assiste a Schaff: "A hipótese segundo a qual o... 'fetichismo' seria... idêntico à 'alienação' baseia-se num mal-entendido" (Schaff, A.: *O Marxismo e o Indivíduo*, Rio de Janeiro, 1967, p. 115).

(122) Acredito que foi Mészáros (*op. cit.*, cap. I) o primeiro a chamar a atenção para o fato de que, já em 1844, Marx avança para inserir a antropologia na ontologia (seguindo, pois, mais a Hegel que a Feuerbach).

(123) É de lembrar que, nos *Manuscritos de 1844*, locando a *Fenomenologia do Espírito*, Marx realça que um dos méritos de Hegel consiste em conceber o homem como processo, autocriação (cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 125-126 e o volume "Marx", cit., p. 43-44).

(124) O enorme equívoco em considerar "hegeliana" a colocação marxiana da alienação, em 1844, desfaz-se com a simples constatação de que, nos *Manuscritos de 1844*, a alienação aparece como um processo *real*, um problema *prático*, enraizado na *vida econômico-social*. Nestes manuscritos, ao criticar a *Fenomenologia do Espírito*, Marx, de fato, distingue rigorosamente alienação de objetivação, que, em Hegel, são indissociáveis: para este, é a alienação do espírito que põe a objetividade (alienação no espaço = natureza; alienação no tempo = história; cfr. Hegel, G. W. F.: *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, II, s. d., esp. p. 311-312). Aqui, pois, Marx é legatário de Feuerbach, para quem a objetividade é *causa sui*. Dal Pra observou corretamente: "Pode-se dizer... que o ponto de divergência entre o processo dialético hegeliano e o marxismo consiste em que o primeiro, fundado na autoconsciência, identifica alienação com objetivação e, portanto, faz coincidir a superação da alienação com a superação da objetivação, ao passo que o segundo, fundado no homem real sensível vinculado aos objetos, distingue a objetivação da alienação, que é um modo especial de manifestação daquela, e faz coincidir a superação da alienação com a superação do modo concreto e desumanizado em que se expressa a relação entre o homem e os objetos..." (Dal Pra, *op. cit.*, p. 192).

uma antropologia feuerbachiana, Marx não consiga ainda superar uma perspectiva filosófico-abstrata, já estão dadas as possibilidades (especialmente aquelas que serão exploradas levando em conta as dimensões teleológicas da ação social) que se atualizarão quando apreender as concretas determinações que a economia instaura nas totalidades histórico-sociais.

O que distingue a impostação marxiana no enfoque da alienação, em 1844, da tematização ulterior do fetichismo é a *concretização histórico-social* a que Marx submete o objeto da sua investigação. A partir de 1857-1858, está dissolvida a antropolatria; então, de forma radical e completa, é a ontologia das totalidades histórico-sociais que fornece os fundamentos para a elaboração de um referencial antropológico. A angulação da pesquisa gira: os seus parâmetros, propicia-os a análise determinada das relações sociais de produção que os homens estabelecem em circunstâncias precisas¹²⁵. Por isto mesmo, as formulações sobre a problemática do fetichismo apresentam determinações histórico-econômicas que falecem no trato da alienação: *referem-se a um fenômeno peculiar e agarram a sua especificidade* — não é mais a alienação do homem moderno, abstratamente contraposto ao homem da pólis grega¹²⁶; o que elas denotam é a expressão característica da alienação típica engendrada pelo capitalismo, a *reificação*.

A reposição histórico-concreta da problemática da alienação na tematização do fetichismo, no bojo da sua teoria social, Marx efetivá-la-á a partir da *Introdução à Crítica da Economia Política* (1857). A esta altura, já terá acumulado não só um assombroso conhecimento historiográfico como, sobretudo, controlará de forma segura a bibliografia da economia política — lacunas de que se ressentem, com evidência, os *Manuscritos de 1844*. Todavia, quando se dispõe a polemizar com Proudhon, redigindo a *Miséria da Filosofia*, no inverno de 1847, já fez sensíveis progressos: ultrapassou a colocação filosófica (especulativa) dos problemas histórico-sociais, revisou a sua apreciação da economia política clássica¹²⁷ e,

(125) Angulação desconhecida por Marx em 1844 (e que, *abstratamente*, como petição metodológica, começa a vislumbrar-se n' *A Ideologia Alemã*).

(126) Nos *Manuscritos de 1844*, a contraposição é esta (a "sensibilidade fetichista" e a "sensibilidade dos gregos"; cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. 97-98 e o volume "Marx", cit., p. 26). Contraposição que vem do romantismo e é uma constante na cultura alemã mais nobre: reforçou-se no "jovem" Hegel, transitou pelo "jovem" Marx e envolveu o "jovem" Lukács.

(127) O melhor índice desta revisão é a sua nova atitude frente a Ricardo; sobre este ponto, cfr. Mandel, E.: *A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx*, Rio de Janeiro, 1968, cap. 3.

nomeadamente, não é mais um "intelectual de oposição" — seus vínculos com a classe operária são reais e orgânicos.

2.2.2. A questão da economia política (1847)¹²⁸

São estes progressos que lhe permitem desenvolver a polêmica contra Proudhon de forma tal que ela não se esgota na luta imediatamente ideológica: Marx avança, nela, todo um leque de determinações teórico-críticas que, daí em diante, estarão presentes na sua reflexão, conduzindo-a precisamente no sentido da ontologia do ser social. É desnecessário dizer que, ainda na *Miséria da Filosofia*, Marx está longe de compreender na sua integralidade a dinâmica econômico-social do capitalismo¹²⁹; mas é preciso dizer que, pela primeira vez, ele esboça uma aproximação à análise de conjunto do modo de produção capitalista — sem a qual o tratamento ontológico-histórico do ser social é inviável —, ou seja: é nesta obra que começa a ganhar corpo o programa teórico dimanante do giro realizado em 1843.

Toda a argumentação de Marx é dirigida para impugnar o projeto político de Proudhon como projeto pequeno-burguês, utópico-reformista. Mas ela não se prende a este projeto: centra-se nas suas bases teóricas; denunciando a indigência científica de Proudhon é que Marx o desacredita — Proudhon propõe falsas alternativas políticas porque analisa incorretamente a realidade econômico-social. Conseqüentemente, a reflexão marxiana deve dar conta da inépcia teórica de Proudhon, mostrar a sua fragilidade científica para infirmar as suas inferências e ilações político-sociais.

É dispensável, para os meus objetivos, um exame particular e detido dos pontos precisos da réplica de Marx a Proudhon, embora eles ofereçam rico material para a linha de exegese que enforma o presente texto¹³⁰. Interessa-me mais identificar brevemente o procedimento marxiano na impugnação teórica de Proudhon.

(128) Sobre a *Miséria da Filosofia* detive-me, de forma sucinta, na introdução que redigi para a sua nova versão brasileira, a ser lançada brevemente pela Livraria Editora Ciências Humanas, de São Paulo.

(129) Apenas um índice: ele ainda está muito distante da descoberta da *mais-valia*.

(130) Que se pense, por exemplo, no § 2 ("A divisão do trabalho e as máquinas") do segundo capítulo da obra. Aí, sem referir abertamente o problema da alienação, Marx já oferece um prévio tratamento genético-sistemático do processo pelo qual o trabalho, sob o capitalismo, *desapossa o ser social do trabalhador e*, ao mesmo tempo, abre a via para a ultrapassagem desta situação.

De acordo com a corrosiva crítica de Marx, a inépcia teórica de Proudhon deriva da confluência de três equívocos *fundamentais*, a saber: a) a consideração atomizada das relações sociais de produção; b) a perspectiva a-histórica na abordagem da sociedade burguesa e, c) a inconseqüência na determinação do caráter propriamente social das relações econômicas¹³¹. Basicamente, o que foge à compreensão de Proudhon é a *especificidade* do ser social: ele não compreende que a sociedade, qualquer que seja a sua forma, é sempre o resultado da ação recíproca dos homens¹³². Mas esta incompreensão não é exclusivo apanágio de Proudhon — *ela é a nota característica da economia política enquanto tal*. Assim, a crítica a Proudhon se converte na crítica da economia política. Marx sempre destaca que Proudhon é a caricatura do economista; ao mesmo tempo, no entanto, deixa patente que a caricatura apenas exagera traços existentes no original.

Com efeito, segundo Marx, os equívocos de Proudhon, no seu *Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria* (1846), fluem da sua incompetência científica, da sua ignorância mesmo. Contudo, esta incompetência, por outro lado, potencia, grotescamente, aqueles equívocos *fundamentais* que constituem o próprio miolo da economia política. No fim das contas, Proudhon tipifica as mazelas da economia política sem tipificar as suas conquistas. Ele compreende que as mercadorias são produzidas pelos homens, mas não que os homens produzem também as relações de produção determinadas em que se dá a produção das mercadorias. Porém, este é o denominador comum aos economistas, que

"representam as relações da produção burguesa como categorias eternas"¹³³.

Proudhon indaga da produção burguesa sem questionar a sua gênese real. O mesmo fazem os economistas, que

"explicam como se produz nestas relações dadas, mas não como se produzem estas relações, ou seja, o movimento histórico que as engendrou"¹³⁴.

(131) Cfr. especialmente o § 1 ("O Método") do segundo capítulo.

(132) Cfr. a carta a Annenkov, 28/12/1846 (*Oeuvres/Economie*, ed. cit., I, p. 1438 e ss.). Como se sabe, esta carta contém o núcleo da argumentação desenvolvida na *Miséria da Filosofia*.

(133) Cfr. *Oeuvres/Economie*, ed. cit., I, p. 123.

(134) *Idem*, p. 74.

Todo o inquisitorial marxiano, realmente, conduz à infirmação das teses de Proudhon (que extremizam superficialmente características e afirmações da economia política), na escala em que demonstra que elas não são mais que a reposição, no plano do pensamento, das relações sociais burguesas (além de tudo, deformadas). O que Marx prova, em síntese, é que estas idéias, noções e categorias refletem simplesmente as relações imediatas do mundo burguês. Provando-o, Marx desborda a polêmica particular contra Proudhon: leva-a diretamente à economia política, endereçando-lhe duas séries de críticas — denuncia, de uma parte, a *naturalização* que os economistas realizam das relações sociais de produção¹³⁵; doutra, a *eternidade* que conferem às categorias da economia capitalista¹³⁶. Duas ordens de críticas que se resumem num apodo de base: a economia política aceita e promove a *coisificação* das relações sociais¹³⁷.

Como se verifica, na polêmica contra Proudhon, o que Marx efetua é a *crítica do estatuto teórico-científico da economia política*: reconhecendo sem vacilações que ela exprime relações sociais reais¹³⁸, a operação marxiana, simultaneamente, comprova que esta expressão só contempla as relações sociais reais vigentes no mundo burguês. Aqui, sem sombra de dúvidas, está contido o juízo abrangente que Marx emitirá, depois de 1857-1858, sobre a evolução histórico-sistemática da economia política, e que se formula ao mesmo tempo em que se determinam as proposições sobre o problema do fetichismo¹³⁹. Aquilo de que a crítica de Marx carece, entretanto, é de uma *explicação* para os limites da economia política: em 1847, a sua avaliação, ao contrário daquela que se pôde valer da concepção da fetichismo, aparece menos como uma compreensão interna do que como uma constatação.

Uma observação final: quando, desmistificando as "séries evolutivas no entendimento", tão caras a Proudhon, Marx avança a tese de que as relações de produção de qualquer sociedade consti-

(135) Cfr. o § 1 do capítulo segundo, sétima observação (*idem*, p. 88 e ss.).

(136) "...São erros de todos os economistas, que representam as relações da produção burguesa como categorias eternas" (*idem*, p. 123; os sublinhados são meus — J. P. N.).

(137) Afinal, Ricardo "transforma os homens em chapéus" (*idem*, p. 73).

(138) Por exemplo: "A teoria dos valores de Ricardo é a interpretação científica da vida econômica atual" (*idem*, p. 25).

(139) Compare-se o que se acaba de ver com a citação a que faz referência a nota 72 e, sobretudo, com o inteiro panorama histórico-crítico que Marx constrói, com a problemática do fetichismo já equacionada, nos materiais que compõem hoje o livro dedicado às teorias sobre a mais-valia.

tuem uma *totalidade*¹⁴⁰ — tese que, sob nova luz, estará no centro da *Introdução à Crítica da Economia Política* (1857) e que, desde então, é um dos aspectos decisivos e distintivos da sua teoria social —, ele assenta, concretamente, a nível *metodológico*, a via para a análise *sistemática* que, no fundo, permite a ultrapassagem da autonomia com que a economia política entroniza, no plano do pensamento, as instâncias sociais que o fetichismo capitalista, na vida burguesa, de fato coisifica nas objetivações do ser social. Esta determinação, com efeito, é a chave heurística para a dissolução do fetichismo no âmbito estrito da investigação sistemática¹⁴¹.

2.2.3. A determinação teórica pela crítica da economia política

A menção seletiva e rápida que se fez aos textos de 1844 e 1847 — deixando intencionalmente de lado *A Sagrada Família* e *A Ideologia Alemã*¹⁴² — interessa sobretudo porque pode revelar o giro que a reflexão de Marx realiza ao transitar de uma mentação filosófica (especulativa) para o âmbito da construção da teoria social: se, em 1844, é inconteste que o pensamento de Marx desliza entre os parâmetros da dissolução da filosofia enquanto *interpretação* do mundo, já em 1847 é a crítica da economia política que passa a constituir o eixo de uma operação teórica que transcende a mentação filosófico-especulativa. No primeiro momento, desenha-se a *crítica filosófica* da economia política; no segundo, está em causa o estatuto teórico da economia política a partir das suas mediações com o seu próprio objeto. É desnecessário repetir que o trânsito referido só se completa com a inflexão de 1857-1858. Ora, se já sugerir que: 1º) a teoria do fetichismo supõe a teoria da alienação e, 2º) a teoria da alienação de 1844 é compatível com a tematização posterior da problemática do fetichismo, então o que está em jogo é precisamente saber se a teoria da alienação permanece na totalidade da obra marxiana tal como foi formulada em 1844. A referência aos *Manuscritos de 1844* e à *Miséria da Filosofia* procurou indicar de modo particular, embora esquemático, a primeira sugestão; dado, porém, que a evolução do pensamento de Marx, pela via da crítica peculiar explicitada em 1847, só vai tomar o seu contorno definitivo

(140) Cfr. o capítulo segundo, § 1, terceira observação (*idem*, p. 79).

(141) Chave heurística de que carecem os *Manuscritos de 1844*, como também o observou Markus (*op. cit.*, p. 33 e ss.).

(142) Sobre a questão da alienação nestas obras, cfr. especialmente Schaff, *La Alienación...*, ed. cit., p. 75 e ss. e Bedeschi, *op. cit.*, p. 131 e ss.

uma década depois, fica em discussão a concepção mesma da teoria da alienação na totalidade da obra marxiana.

Aqui, devem ser distinguidas duas tradições interpretativas. Uma, que nega peremptoriamente a permanência da teoria da alienação no conjunto da obra de Marx. Desaguando diretamente nas investigações de Althusser nos anos sessenta, esta posição sustenta que a teoria da alienação é pertinente apenas à obra do "jovem" Marx, desaparecendo do seu horizonte teórico já na década de cinquenta¹⁴³. A consequência lógica desta posição é óbvia: a própria categoria da alienação deve ser expurgada

"de qualquer filosofia da 'reificação' (ou do fetichismo, ou da auto-objetivação), que não passa de uma variante antropológica do idealismo"¹⁴⁴.

Esta posição, cujos equívocos são meridianos quando se procede a um mínimo exame documental sério, já foi suficientemente criticada e não me deterei sobre ela¹⁴⁵. A outra posição é a que insiste na continuidade da teoria da alienação no conjunto da obra de Marx e, especialmente, na sua relação com a problemática do fetichismo. Esta posição — que expressa mais corretamente o conteúdo da reflexão marxiana —, tem, contudo, defensores diferenciados. Israel, por exemplo, sustenta que há em Marx duas teorias da alienação: a de 1844, embasada numa antropologia filosófica da natureza humana e a posterior, fundada numa concepção sociológica do homem, com aspectos ético-normativos¹⁴⁶. Já Marcuse pensa que

"os primeiros escritos de Marx são a primeira declaração explícita do processo de reificação (*Verdinglichung*), através da qual a sociedade capitalista transforma todas as relações pessoais entre os homens em relações objetivas entre coisas.

(143) Já se viu (nota 5) que, para Althusser, alienação "é um conceito ideológico pré-marxista"; em outra passagem do mesmo livro, o autor sustenta que as "obras de juventude" de Marx não pertencem ao marxismo, o que levou Rubel a motejar que Marx não pertence ao marxismo (cfr. Rubel, *introduction a Marx, K.: Oeuvres/Economie*, ed. cit., II, p. LXIII). Com argumentos diferentes dos de Althusser, posições similares são defendidas por Naville, P.: *De l'Aliénation à la Jouissance*, Paris, 1957 e Schmidt, A.: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962.

(144) Althusser, L.: "Resposta a John Lewis", *Posições I*, Rio de Janeiro, 1978, p. 45, nota.

(145) Dentre uma considerável bibliografia, pode-se remeter a Vázquez, A. S.: *Ciencia y Revolución*, Madrid, 1978; Coutinho, C. N.: *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*, Rio de Janeiro, 1972; Walton, P. e Gamble, A.: *Problemas del Marxismo Contemporáneo*, Barcelona, 1977.

(146) Cfr. Israel, *op. cit.*, p. 26-27.

Marx expõe este processo, n'*O Capital*, como o 'fetichismo da mercadoria' "¹⁴⁷.

Quanto a Schaff, ele julga que o conceito de alienação dos *Elementos Fundamentais...* é

"o mesmo dos *Manuscritos...* e d'*O Capital*: a transformação dos produtos do trabalho humano em um poder independente, até inimigo dos seres humanos"¹⁴⁸.

Mas Sève defende outro ponto de vista:

"A partir de 1845-1846, os próprios Marx e Engels superaram, sem dúvidas, a teoria da alienação tal como se encontra nos *Manuscritos de 1844*, a qual, conseqüentemente, deve ser considerada como pré-marxista";

porém, em seguida, acrescenta:

"Basta ler sem preconceitos os trabalhos de 1857-1858 para perceber que neles opera com a maior clareza um *novo conceito de alienação*, assimétrico com relação ao anterior e perfeitamente científico"¹⁴⁹.

Não me parece que surja um *novo* conceito de alienação, como quer Sève — mas é claro que as propostas anteriores não são satisfatórias. O que vai surgir, a partir de 1857-1858, é justamente aquilo que assinala a distinção entre a *Miséria da Filosofia* e os *Manuscritos de 1844*: uma *concretização histórica* na reflexão de Marx. A teoria da alienação perderá qualquer traço de generalidade especulativa — não será uma *nova* teoria, mas uma concepção que só adquire instrumentalidade quando extraída de análises históricas determinadas. Na verdade, a teoria da alienação é qualitativamente a mesma; é a sua *função* que se transforma quando Marx completa a superação da filosofia em 1857-1858. Em síntese: quando a crítica da economia política é situada por Marx como a operação teórica central e levada a cabo com radicalidade, dá-se a concretização teórica da concepção de alienação. O que, no fundo, separa a *Miséria da Filoso-*

(147) Marcuse, H.: *Razón y Revolución*, Madrid, 1976, p. 274.

(148) Schaff, *La Alienación...*, ed. cit., p. 69.

(149) Sève, *op. cit.*, p. 62-63 e 98.

fia dos *Manuscritos de 1844* é que, no texto de 1847, esta concretização já começa a se esboçar. Não se trata, no entanto, de dissolver a teoria da alienação na teoria do fetichismo ou de substituir aquela por esta¹⁵⁰; a problemática do fetichismo é um aspecto da problemática mais abrangente da alienação. A concretização histórica a que me refiro se realiza no momento mesmo em que Marx desvela teoricamente a essência econômica do capitalismo, a relação espoliadora que se dá entre capital e trabalho¹⁵¹ — e, em 1844, Marx não a alcança: aproxima-se dela a partir de 1847 e a compreende cabalmente após 1857-1858.

Há uma razão profunda e decisiva que obriga Marx, em distintos momentos da sua evolução, trabalhando com a economia política, a tematizar frontalmente a alienação e o fetichismo: é que ele se vê *compelido* a explicar por que precisamente o modo de produção capitalista, que assenta numa organização puramente social, engendra formações econômico-sociais que manifestam o seu ser social como se fora a-social. Desde que foca de maneira não-especulativa a realidade sócio-histórica, este é o problema primeiro que a reflexão marxiana se põe: desvendar o mecanismo fluido e dinâmico que faz com que aquelas formações econômico-sociais que articulam um ser social puro, produto radical e exclusivo da interação dos indivíduos, expurgado de componentes extrínsecos e adventícios (laços de sangue, vinculações territoriais, etc.), sejam também aquelas onde a forma fenomênica deste ser se colocá de modo a que os agentes sociais particulares, os homens vivos e atuantes, não reconheçam nela a resultante das suas múltiplas inter-relações reais. Num primeiro momento, Marx responde discutindo a alienação *tout court*; posteriormente, a sua resposta se formula com o tratamento do problema do fetichismo.

Para além das diferenças já esboçadas e que distinguem a resposta marxiana antes e depois de 1857-1858 — basicamente

(150) Garaudy dá a impressão de que é exatamente isto o que ocorre, quando escreve que "o abandono, ainda que parcial, da palavra 'alienação'... tem por corolário o uso crescente do termo 'fetichismo'" (*op. cit.*, p. 71).

(151) É a esta concretização teórica — cerne mesmo da teoria social de Marx — que alude conhecido ensaísta italiano, ao afirmar que "é preciso compreender — no marxismo — o nexa que existe entre a teoria da alienação e a teoria da exploração... Apreendido este nexa, a interpretação do mundo moderno oferecida pelo marxismo... se apresenta como uma explicação científica de fenômenos econômicos eminentemente sociais que, contextualmente, chega a ser, inclusive, uma explicação científica dos fenômenos morais, na medida em que fica demonstrado que a alienação é o reverso da exploração: o mal-estar moral do indivíduo despossado da sua própria atividade humana graças à exploração do homem pelo homem" (Cerroni, U.: *Problemas de la Transición al Socialismo*, Barcelona, 1979, p. 18).

derivadas da *concretização histórica* (vislumbrada a partir de 1847) que permite a Marx capturar a especificidade histórico-social do processo sob o capitalismo —, é relevante aludir à perspectiva diversa que têm aquelas respostas, perspectiva que também condiciona a sua estrutura e o seu âmbito de validade.

Quando do seu primeiro confronto com a economia política, em 1844, Marx está fundamentalmente interessado em apreender o caráter distintivo e moderno da sociedade contemporânea. Este lhe parece residir na *alienação* generalizada: nesta sociedade, a autonomia dos indivíduos é puramente ilusória, eles estão subordinados a mecanismos e processos que não controlam e sequer reconhecem como oriundos das suas próprias relações. A escravidão dos indivíduos resulta tanto do fenômeno objetivo da exploração econômica (de que a propriedade privada é o índice mais evidente) quanto da internalização psico-social dos efeitos dela decorrentes, cujo resultado é a sua desvinculação do todo da sociedade, do todo da existência social enquanto são agentes sociais particulares. Através do conceito de alienação, o que Marx aponta é a cisão operada entre o indivíduo, que se toma a si mesmo como unidade autonomizada e atomizada, e a coletividade, que é percebida como uma natureza estranha — a alienação conota exatamente esta fratura, este estranhamento, esta despossessão individual das forças sociais que são atribuídas a objetos exteriores nos quais o sujeito não se reconhece. Com a teoria da alienação, Marx se esforça por encontrar um recurso sobretudo descritivo (que, por negação, é também judicativo) da sociedade civil assim estruturada.

Mesmo determinando de algum modo a raiz econômico-social deste fenômeno (vimos como, então, ele faz decorrer a alienação do *valor de troca*, irradiado da propriedade privada e da divisão social do trabalho), a implementação conceitual que Marx faz vai especialmente no sentido de descrever como, na sociedade fundada na produção mercantil e nas trocas, se manifestam as vivências e as representações — estas tipificadas nas categorias da economia política — invertidas da vida social. O seu foco analítico procura iluminar as incidências da inversão operada pelos processos alienantes, as monstruosas perversões que geram na existência social dos indivíduos. O objetivo é demonstrar que estes processos, nos quais o sujeito vê deslocados e transferidos para os objetos e as atividades que os criam as suas próprias qualidades, permeiam todas as instâncias da vida social, convertendo-se, no limite, numa forma de socialidade que reduz as necessárias objetivações humanas a formas comportamentais que degradam os *seres genéricos conscientes* a meros aparatos bio-fisiológicos.

O que escapa ao enfoque de Marx, porque ele não se detém (em razão das carências que decorrem da sua formação até aí filosófico-especulativa) na análise dos mecanismos histórico-concretos do fenômeno, é justamente o conjunto de mediações reais e efetivas responsáveis pela transformação de um dado posto por uma forma de intercâmbio econômico-social — aquela fundada no valor de troca — em matriz determinante dos modos de ação e interação sócio-culturais. O seu enfoque permanece, por isto mesmo, como um genial panorama das relações sociais invertidas numa sociedade alienada — mas não avança para o desnudamento dos seus mecanismos concretos e particulares. A grandeza e a limitação da sua empresa é visível, por exemplo, no tratamento que, em 1844, dedica ao dinheiro: oferece-nos dele uma belíssima *fenomenologia*, mas é incapaz para analisá-lo sistemática ou historicamente; apontando-o como *mediação alienada* do intercâmbio social, *parece mesmo atribuir a ele*, enquanto realidade e símbolo da própria alienação, *uma funcionalidade idêntica ao longo de períodos históricos totalmente distintos*.

Da incapacidade de fundar a compreensão das relações sociais invertidas e mistificadas, alienadas na prática e na representação da vida social, numa análise genético-sistemática é que flui a nota predominantemente descritiva, constatadora, que, nos *Manuscritos de 1844*, desempenham as fórmulas conceituais empregadas por Marx. É por isto, em derradeira instância, que a sua abordagem é *abstrata: ela não consegue determinar a especificidade das alienações engendradas pela sociedade burguesa*. Então, tudo se passa como se a matriz da alienação, dada com a emergência da propriedade privada e intensificada com a produção mercantil (e suas seqüelas: divisão social do trabalho, troca, etc.), apenas conduza, na sociedade burguesa constituída — da qual, diga-se de passagem, pela sua vida mesma, Marx não tinha à época nenhuma experiência, direta ou indireta —, à generalização do fenômeno. Isto é: como se a sociedade burguesa constituída reunisse, cumulativamente, o longo processo de alienação do ser social^{152 e 152a}. Aquilo de que a ótica marxiana de 1844 não pode dar conta, com efeito, é que a sociedade

burguesa constituída, abrigando e recolhendo as antigas formas de alienação, repõe-nas em *outro* nível — justamente o engendrado pelo fetichismo. É por isto, aliás, que a elaboração marxiana de 1844, brilhante e sugestiva, *tomada em si mesma*, não pode — ao contrário das formulações posteriores a 1857 — servir à compreensão das formas sociais do capitalismo maduro e tardio. Aqui, ela adquire, quando muito, o sentido de uma crítica cultural anticapitalista de marcado sabor eticista.

(152) Pouco importa, aqui, que a mesma sociedade seja apresentada como aquela que, em princípio, cria as condições para a superação do fenômeno.

(152a) Não estou a negar que, "na sociedade capitalista... o fenômeno da alienação é predominante e universal", nem que a "tendência universalizadora da alienação culmina na sociedade capitalista" (Markus, G.: *Marxismo y "Antropología"*, Barcelona, 1974, p. 58 e 60); quero insistir somente em que formulações como estas são genéricas demais e não dão conta da *especificidade* dos fenômenos ocorrentes na sociedade burguesa constituída.

3. Fetichismo: teoria marxiana da positividade capitalista

Sem uma teoria da alienação é impossível pensar a problemática do fetichismo¹⁵³. Para Marx, o *fetichismo é uma modalidade de alienação*¹⁵⁴. Todavia, quando a concretização histórica alcançada pela sua reflexão a partir de 1857-1858 permite-lhe colocar integralmente o problema do fetichismo, a teoria da alienação torna-se um complexo teórico-crítico que passa a abarcar um amplo conjunto categorial onde desempenhará papel-chave a noção de *reificação*¹⁵⁵. E isto porque, na teoria social de Marx, as formulações sobre o fetichismo assumem um sentido e uma funcionalidade muito específicos: configuram uma caracterização global da positividade posta pelo capitalismo quando este atinge a sua maturidade plena. As formulações marxianas sobre o fetichismo estruturam uma teoria da positividade que é própria à sociedade burguesa constituída.

3.1. FETICHISMO E ALIENAÇÃO

O fetichismo próprio à sociedade burguesa constituída se manifesta, é indiscutível, em e por formas de vivência e representação

(153) Embora uma concreta teoria da alienação, por seu turno, implique a superação teórico-concreta do fetichismo — é por isto, aliás, que, tematizando o fetichismo, Marx *concretiza* a teoria de 1844 —: "não é sequer possível falar de alienação enquanto permanecemos no terreno do fetichismo" (Mészáros, *op. cit.*, p. 132).

(154) Vázquez nota justamente que "o fetichismo econômico não passa da forma concreta da alienação nas condições da produção mercantil numa sociedade capitalista desenvolvida" (Vázquez, *Filosofia da Práxis*, ed. cit., p. 452).

(155) Ou *coisificação* (cfr. nota 7).

alienadas. O fetichismo põe, necessariamente, a alienação — *mas fetichismo e alienação não são idênticos*¹⁵⁶. A alienação, complexo simultaneamente de causalidades e resultantes histórico-sociais, desenvolve-se quando os agentes sociais particulares não conseguem discernir e reconhecer nas formas sociais o conteúdo e o efeito da sua ação e intervenção; assim, aquelas formas e, no limite, a sua própria motivação à ação aparecem-lhes como alheias e estranhas. É possível afirmar (estendendo a investigação para além das sugestões marxianas de 1844) que em toda sociedade, *independentemente da existência de produção mercantil*, onde vige a apropriação privada do excedente econômico estão dadas as condições para a emergência da alienação¹⁵⁷. A concretização histórica de que falecem os *Manuscritos de 1844* revela-se claramente quando se observa que os processos alienantes de que se trata neles como a alienação envolvem tipos de um repertório muito amplo. No gênero alienação, há que distinguir espécies; o conceito de alienação, em si mesmo, cobre fenômenos variados em épocas histórico-sociais diferentes; há que especificá-los — ou, então, o preço da generalidade abstrata deve ser pago a qualquer custo. Se compreendemos por alienação (e esta me parece ser a leitura legitimada pelos *Manuscritos de 1844*) o processo pelo qual os sujeitos (os indivíduos, os agentes sociais particulares) se desapossam de si e da sua atividade criadora na medida em que não conseguem captar as mediações sociais que os

(156) Como escreve Schaff: "A relação do fetichismo... está estreitamente ligada à alienação, mas não se trata de noções idênticas... [A alienação] é a noção mais ampla e mais rica, que não pode ser limitada ao fenômeno do fetichismo" (Schaff, *O Marxismo...*, ed. cit., p. 135). E Vázquez: "se o fetichismo econômico exprime a forma mais desenvolvida da alienação das relações econômicas sob o capitalismo, isso não significa que se esgote o conceito de alienação" (*op. cit.*, p. 452).

(157) Talvez fosse mais correto dizer: onde a destinação do excedente não passa pela *decisão democrática direta dos agentes sociais particulares* — assim fica aberta a possibilidade de investigar a problemática nas sociedades que estão vinculadas ao chamado *socialismo real*. Não aflorarei aqui, sequer, esta questão crucial; mas é interessante observar que Schaff considera que, em tais sociedades, as condições favoráveis ao desenvolvimento da alienação assentam na existência do Estado, no controle burocrático do poder, na força de trabalho como mercadoria, na divisão do trabalho e na estrutura da família (cfr. a propósito, os comentários de Israel, *op. cit.*, p. 326). Tratando do problema, Heller chama a atenção para o fato de, sob o *socialismo real* (ela não se vale desta expressão), a alienação descolar-se do fetichismo: nestas sociedades, "as desigualdades não estão monetarizadas, e esta — e não outra — é a razão de que não estejam fetichizadas". É curioso notar, aqui, que Heller estabelece uma estrita conexão entre o fetichismo e a mediação monetária. Anteriormente, a autora afirmara: "Temos... que nos confrontar com o fato de que a tendência à desaparecimento do fetichismo não vem necessariamente ligada à da desaparecimento da alienação" ("Fetichismo o Alienación", *loc. cit.*, p. 51 e 59).

vinculam à vida social em seu conjunto e dinamismo, pode-se garantir que a alienação tem todas as possibilidades de se afirmar e desenvolver sem colar-se ou cristalizar-se em coisas (que é o traço constitutivo e pertinente da alienação engendrada a partir do fetichismo). A existência social do camponês europeu da Idade Média, *apartado da economia mercantil*, era travejada pela alienação, mas as suas relações com o senhor — como o próprio Marx o diz n' *O Capital* — eram tudo, exceto uma *relação objetual*: eram relações inteiramente personalizadas. O fetichismo *implica* a alienação¹⁵⁸, realiza uma alienação determinada e não opera compulsoriamente a evicção das formas alienadas mais arcaicas. O que ele instaura, entretanto, é uma forma *nova e inédita* que a alienação adquire na sociedade *burguesa constituída*, assim entendidas as formações econômico-sociais embasadas no modo de produção capitalista dominante, consolidado e desenvolvido.

Quando assevero que, antes de 1857-1858, e, nomeadamente, nos *Manuscritos de 1844*, a abordagem marxiana é essencialmente descritivo-normativa e, ao mesmo tempo, insisto em que ela não agarra a especificidade dos processos que se desenrolam na sociedade burguesa constituída, apenas procuro denotar um fato que me parece capital: a abordagem de 1844 não distingue *reificação* (forma qualitativamente diferente e peculiar da alienação na sociedade em que o fetichismo se universaliza) de alienação *tout court*, não discrimina uma espécie do gênero. O que Marx não consegue efetivar, antes da sua análise da mercadoria, do caráter duplice do trabalho que se cristaliza nela e do circuito inteiro da produção e da reprodução das relações capitalistas — análise que se realiza sobre a hipótese teórica de uma sociedade capitalista "pura", logo burguesa constituída —, o que Marx não consegue efetivar é a *determinação histórico-social dos processos alienantes*; por isto, não lhe escapa que toda forma reificada é uma forma alienada, mas lhe escapa que nem toda forma alienada é uma forma reificada, exprimindo-se numa relação objetual¹⁵⁹. O que especifica historicamente a sociedade burguesa constituída é que ela, sem cortar com as formas alienadas que vêm das sociedades que a precederam (bem como com o essencial do seu fundamento econômico-social real), instaura processos alie-

(158) "Somente quando o produto do homem se aliena do seu produtor e aparece como um objeto independente dele é que pode surgir a situação mistificadora [do fetichismo]" (Schaff, *O Marxismo...*, ed. cit., p. 135).

(159) O Deus cristão, salvo erro a partir do Concílio de Nicéia, é uma forma alienada da consciência social (do crente), *mas não é uma forma reificada*, mesmo reposta no quadro da cultura da sociedade burguesa constituída.

nantes particulares, aqueles postos pelo fetichismo, e que redundam em formas alienadas específicas, as reificadas^{160 e 160a}.

Já sublinhei que Marx afronta o problema do fetichismo (e da alienação) sempre que o seu objeto de investigação se situa na moldura da economia política, teoria e prática da sociedade burguesa. Desde que ele ultrapassa a impostação filosófica (especulativa) para indagar diretamente do ser social, coloca-se-lhe a problemática do *modus* da aparência fenomênica (imediata) deste ser. Dada a sua preparação teórica, Marx tem sempre presente que a manifestação imediata do ser social não revela a sua estrutura e dinamismo — caso contrário, coincidindo a aparência com a essência, o conhecimento imediato identificando-se com o conhecimento teórico, pôr-se-ia a inutilidade da reflexão. Antes de 1857-1858, a dialética aparência/essência do ser social lhe resulta *explicada* pela *inversão* que, mercê da alienação, mistifica as expressões da vida

(160) O primeiro a extrair da análise marxiana do fetichismo da mercadoria a teoria da reificação foi Lukács, em *História e Consciência de Classe* — e este pioneirismo originou alguns mal-entendidos, como aquele que quer ver nas teses sobre a reificação não uma parte da teoria social marxiana, mas uma criação original de Lukács (cfr. Vacatello, M.: *Da "Storia e Coscienza di Classe" al Giudizio sulla Cultura Borghese*, Firenze, 1968, esp. p. 63 e ss.). Mas um número ponderável de investigadores não tem dúvidas em conectar a teoria da reificação à análise do fetichismo e à problemática da alienação; dois exemplos: 1) "Consideradas logicamente, as teorias da reificação e do fetichismo da mercadoria são uma consequência da teoria da alienação, aparecem sobre o seu terreno e são partes integrantes dela..." (Schaff, *La Alienación...*, ed. cit., p. 127-128); 2) "A reificação da atividade (a atividade e a consciência se tornando 'coisas', deixando-se tomar por 'coisas') é um caso limite da alienação" (Lefebvre, *Critique...*, ed. cit., II, p. 210). Lukács, em 1923, considerava que o problema do fetichismo é específico do capitalismo moderno, e sobre esta consideração explicitou a teoria da reificação. Sob a direta influência de *História e Consciência de Classe*, porém, a "escola de Frankfurt" desenvolveu uma peculiar teoria da reificação, que rastreia o fenômeno nas formas mais elementares de sociedade: "A reificação é um processo cuja origem deve ser buscada nos começos da sociedade organizada e do uso de instrumentos" (Horkheimer, M.: *Eclipse da Razão*, Rio de Janeiro, 1976, p. 49). Sabe-se que a vinculação da reificação com o comportamento instrumental e manipulador é estreita; os teóricos de Frankfurt sustentam que este comportamento — para eles tipificado na concepção iluminista — é uma configuração reificada (cfr. especialmente Horkheimer, M. e Adorno, Th. W.: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, 1971 e Marcuse, H.: *Ideologia da Sociedade Industrial*, Rio de Janeiro, 1969). É interessante observar que, com a "escola de Frankfurt", a crítica da reificação se transforma perceptivelmente numa crítica do intelecto (ciência e tecnologia) — exatamente porque, como Lukács em 1923, a alienação não é rigorosamente distinguida da objetivação (o que revela, por outra parte, uma concepção da objetividade de matriz hegeliano-especulativa).

(160a) Terreno praticamente virgem é o da pesquisa das *formas específicas* dos processos alienantes nas diferentes sociedades históricas (as incluídas aquelas que, contemporaneamente, conseguiram romper com os padrões societários capitalistas).

social: a descrição daquela inversão, mais o elenco das suas implicações na relação inter-humana, aparecem, assim, como a operação crítica possível, com a qual a tematização marxiana da alienação busca apreender o *porquê* da inversão generalizada. O jejum político-econômico de 1844 não concede a Marx os recursos teóricos para desvendar o *como* histórico-concreto daquela inversão. Em consequência, os conceitos funcionam sobretudo descritiva e normativamente, e a operação crítica não se funda nem se complementa numa efetiva *explicação genética*. Resultado: a reificação é subsumida diretamente às *formas gerais* da alienação, e mesmo esta, por seu turno, tem esvanecidos os seus conteúdos historicamente concretos e particulares — a máxima concreção, paradoxalmente, é alcançada por oposições abstratas que, inclusive, deformam dicotomicamente a reconstrução da história¹⁶¹. Outrossim, a própria *descrição* das formas alienadas e dos processos alienantes (notadamente destes) que se dão na vida social tende a perder muito da sua força substantiva.

A definitiva superação (com a reposição e o esclarecimento do complexo de problemas levantados no tratamento de 1844) desta abordagem abstrata, Marx logra-a quando consegue formular a crítica da economia política de uma perspectiva medularmente ontológica, a partir de 1857-1858¹⁶². A questão fulcral que Marx procura solucionar não é outra: a relação entre a forma de emergência e a essência do ser social. E não são outros os alicerces sobre os quais vê instaurar-se a socialidade: a prática sócio-humana (a práxis), conjunto de objetivações teleológicas do ser genérico consciente que se constitui pelo trabalho. O giro rotundo que a sua angulação sofre decorre do procedimento imposto pela perspectivização ontológica explícita: ela deve apanhar a emergência da socialidade pela análise da organização da produção (o processo do trabalho) em seu conjunto, numa época histórico-social determinada — numa palavra, deve apreender o *sistema social como totalidade* (e este é o tônus d'*O Capital*, como sabemos). Por isto mesmo, a tematização do fetichismo

(161) A oposição homem moderno (alienado)/homem antigo (grego) — que aparece nos *Manuscritos de 1844* —, entre outros dados, abstrai o *trabalho* que mantinha o cidadão da pólis (isto é: abstrai a *alienação* dos hilotas). O próprio conceito de homem, no que se refere ao segundo termo, reduz-se àquele que exerce a cidadania — concessão capital que se faz à alienação dos próprios gregos.

(162) Parece-me muito significativo que Lukács, o primeiro a pôr de manifesto, enfaticamente, o fundamento ontológico da teoria social de Marx, centre boa parte da sua argumentação precisamente na *Introdução...* de 1857 (Lukács, G.: *Ontologia dell'Essere Social*, Roma, I, 1976; cfr. a tradução brasileira dessa argumentação no volume *Ontologia: Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*, São Paulo, 1979, p. 35 e ss.).

chismo se distingue da colocação anterior da alienação em dois sentidos. Primeiro: a conceptualização é, simultaneamente, organicamente, descritiva e explicativa, verificadora e heurística — exatamente: sistemática e genética. Segundo: graças a este acoplamento, que confere fundamentos teóricos rigorosos para o exame do problema do fetichismo, este adquire, no interior da teoria social marxiana, *um estatuto novo e preciso*.

À base das suas pesquisas e descobertas econômico-sociais, Marx localiza na *forma* mesma do produto mercantil a fonte do mistério que o torna algo de estranho e alheio (algo *alienado*) aos agentes sociais particulares. A forma *mercadoria* não é apenas a célula *econômica* da sociedade burguesa: é também a matriz que contém e escamoteia a raiz dos processos alienantes que têm curso nesta sociedade. Mas a forma mercadoria (como a própria sociedade burguesa) tem uma *história*: o seu papel histórico-social não é o mesmo quando ela começa a derruir as colunas do mundo antigo, atravessa a feudalidade ou quando se torna a pedra de toque de uma organização social onde *toda* a estrutura produtiva (e reprodutiva) está articulada para a sua exclusiva obtenção. É somente quando a *grande indústria* (com o seu compulsório acólito, o *mercado mundial*) planetariza, homogeneizando-o segundo seus padrões peculiares, o universo social que a mercadoria se transforma de fato naquela forma e matriz privilegiadas¹⁶³. Constitui-se então, e só então, uma organização econômico-social onde os processos alienantes que, outrora — em sociedades permeadas pela produção mercantil — derivavam *também, mas não só*, do eixo propriedade privada/produção mercantil/divisão social do trabalho, adquirem uma imanência diversa — e estrutura e sentido diferentes.

Os processos alienantes ocorrentes antes da consolidação da sociedade burguesa — antes que as totalidades histórico-sociais particulares, a nível histórico-universal, ingressassem nesta específica articulação de economia, história e cultura onde a abstração monetizada organiza todas as relações sócio-humanas num complexo novo, o *mundo burguês* —, aqueles processos arrancavam da dinâmica social, mas se engrenavam notoriamente na represen-

(163) Então, o problema da mercadoria aparece “como problema estrutural central da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais... Neste caso, pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as formas correspondentes de subjetividade que se dão na sociedade burguesa” (Lukács, *Historia y Consciencia de Clase*, ed. cit., p. 89). Assim, também, “a reificação é... um fenômeno estritamente ligado à ausência de planificação e à produção para o mercado” (Goldmann, *op. cit.*, p. 147).

tação que a sociedade (os diferentes grupos sociais) construía das suas relações com a natureza. Do baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas decorria a sacralização do mundo extra-humano, com um conseqüente misticismo a envolver o metabolismo sociedade/natureza — e, em boa proporção, eis o que respondia pelo conjunto de falsas representações que os grupos sociais se faziam, tanto da sociedade quanto da natureza. Aqueles processos são incompreensíveis sem a contabilização deste fenômeno, que está profundamente encravado na história da humanidade.

Constituída a sociedade burguesa, este fenômeno deixa de operar significativamente (embora o dinamismo desta sociedade não elimine compulsoriamente as representações alienadas já estabelecidas e solidamente conservadas na consciência social; ao contrário, o seu dinamismo, *num primeiro momento*, tende a *instrumentalizá-las*). Fundado na estrita *socialização da sociedade*¹⁶⁴, o dinamismo do capitalismo promove simultaneamente a *dessacralização* do mundo extra-humano; implementando tecnologias que implicam uma efetiva e crescente desantropomorfização da realidade, desenvolvendo as ciências e fazendo delas um componente imediato de forças produtivas gigantescas, gratificando só as posturas manipuladoras ante o real, a sociedade burguesa constituída é visceralmente profana e laica. No seu evoluir, ela não somente reduz progressivamente a incidência dos processos alienantes relativos ao metabolismo sociedade/natureza: no limite, tende mesmo a suprimi-los, porquanto as suas exigências intrínsecas requerem agentes sociais que desempenhem seus papéis de modo a considerar exclusivamente a sua nuclearidade social¹⁶⁵. O que equivale a dizer: nesta sociedade, a matriz, a estrutura, a funcionalidade e a significação dos processos alienantes e das representações alienadas (logo, das relações sociais mistificadas) são de caráter *estritamente* social.

Aproximações como estas só são viáveis a partir das formulações marxianas sobre o fetichismo. Depois de 1857-1858, apreendendo a ontologia do ser social operante sob o capitalismo, Marx

(164) Processo histórico-social descrito admiravelmente na primeira seção (“Burgueses e Proletários”) do *Manifesto do Partido Comunista*.

(165) Nesta sociedade, de fato, *Deus morreu e*, socialmente, tudo é possível. Al se insere, por outro lado, aquele *ateísmo religioso* que Lukács estudou nas elaborações do que considera “decadência burguesa” (cfr. especialmente os seus livros *Existencialismo ou Marxismo?*, São Paulo, 1979 e *El Asalto a la Razón*, Barcelona-México, 1968; uma recolocação ontológica desta problemática aparece na última seção da sua *Estética I* (1963) e tudo indica que na segunda parte — ainda inédita na sua totalidade — da *Ontologia do Ser Social* a questão voltará a ser discutida).

pode fazer colocações universais sem pagar o preço da generalização abstrata. Ele consegue *determinar* a peculiaridade da alienação na/da sociedade burguesa constituída: aí, os processos alienantes arrancam exclusivamente do fetichismo inerente à produção mercantil e, incorporados à forma mercadoria, se põem, repõem e reproduzem em todas as instâncias sociais — porque esta sociedade está *inteiramente* mercantilizada. Tais processos, pois, não podem ser assimilados àqueles que se davam em outras condições histórico-econômicas, mesmo que as do período de gestação da sociedade burguesa. Quando esta se apresenta constituída, a estrutura das representações e das relações alienadas se transforma *qualitativa-mente*: antes, resultantes do baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, do desconhecimento da legalidade objetiva da natureza e da tendencial supressão das mediações sociais na aparência da troca mercantil (quando esta já se operava), elas se articulavam principalmente pela deslocação que transferia atributos sócio-humanos a *sujeitos míticos*; agora, com um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas e com o progressivo e acelerado desvelamento da legalidade do mundo extra-humano, a aparente supressão das mediações sociais organiza-as com a atribuição das qualidades humanas (reais e/ou virtuais) a formas exteriores que se revestem de uma substancialidade *objetual*¹⁶⁶.

Se a ambas as estruturas adequa-se o conceito de alienação, é perceptível que o mais decisivo é a sua *diferencialidade*, resumida no fato de aquela pertinente à sociedade burguesa constituída possuir um caráter “coisal” que só marginalmente comparecia na outra. O fetichismo que Marx conceptualiza depois de 1857-1858 consiste precisamente nisto: *é através dele que os processos alienantes emergentes na sociedade burguesa constituída têm a peculiaridade de se concretizar em projeções substantivas objetuais* — redundam na *reificação* das relações sociais. O que as investigações marxianas posteriores a 1857-1858 fazem é situar a reificação, posta pelo fetichismo, como a estrutura *específica* da alienação que se engendra na sociedade burguesa constituída.

(166) Uma interessante e polêmica discussão acerca desse caráter “coisal”, objetual, se encontra em Berger, P. e Pullberg, S.: “Reification and the Sociological Critique of Consciousness”, *New Left Review*, London, nº 35.

3.2. A FACTUALIDADE DO CAPITALISMO TARDIO

São as formulações marxianas sobre o fetichismo que permitem apanhar os fenômenos próprios ao mundo burguês consolidado. É verdade que as colocações acerca da alienação, desenvolvidas em 1844, possibilitam conotar a generalidade abstrata das evidências sócio-culturais do capitalismo monopolista avançado — o capitalismo tardio —, uma vez que a despossessão dos agentes sociais particulares¹⁶⁷ e o estranhamento alheiado que face a eles assumem as formas sociais são efeitos indiscutíveis. Mas este marco de referência não permite concretizar investigações que apreendam o traço típico e especificador das vivências e representações alienadas que experimentam e forjam os agentes sociais particulares das formações econômico-sociais do capitalismo tardio. Aqui, os processos alienantes e alienados são *outros*. Enquanto a organização capitalista da vida social não invade e ocupa todos os espaços da existência individual, como ocorre nos períodos de emergência e consolidação do capitalismo (nas etapas, sobretudo, do capitalismo comercial e do capitalismo industrial-concorrencial), ao indivíduo sempre resta um campo de manobra ou jogo, onde ele pode exercitar minimamente a sua autonomia e o seu poder de decisão, onde lhe é acessível um âmbito de retotalização humana que compensa e reduz as mutilações e o prosaísmo da divisão social do trabalho, do automatismo que ela exige e impõe, etc. Na idade avançada do monopólio, a organização capitalista da vida social preenche todos os espaços e permeia todos os interstícios da existência individual: a manipulação desborda a esfera da produção, domina a circulação e o consumo e articula uma indução comportamental que penetra a totalidade da existência dos agentes sociais particulares¹⁶⁸ — é o inteiro cotidiano dos indivíduos que se torna *administrado*¹⁶⁹, um difuso terrorismo psico-social se destila de todos os poros da vida e se instila em todas as manifestações anímicas e todas as instâncias que outrora o indivíduo podia reservar-se como áreas de autonomia (a constelação familiar, a organização doméstica, a fruição estética,

(167) Lefebvre não hesitou em afirmar que a teoria da pauperização faz parte da teoria da alienação (cfr. *Critique...*, ed. cit., I, p. 73).

(168) Uma bela aproximação a esta problemática se encontra em Coutinho, C. N.: “Kafka: Pressupostos Históricos e Reposição Estética”, *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, 2, 1978.

(169) Uma das teses centrais de Marcuse é precisamente a de que, a partir de um dado nível de desenvolvimento da sociedade capitalista, a dominação se esca-moteia em administração (cfr. *Ideologia da Sociedade Industrial*, ed. cit.).

o erotismo, a criação dos imaginários, a gratuidade do ócio, etc.) convertem-se em limbos programáveis.

A planificação global — aqui necessariamente vertical e burocrática — cobre a vida como um todo: da distribuição ecológica ao conteúdo do lazer, do controle da mobilidade da força de trabalho ao *continuum* instrução formal/informal, etc., etc. A organização capitalista da grande indústria moderna modela a organização inteira da sociedade macroscópica, impinge-lhe os seus ritmos e os ciclos, introduz com a sua lógica implacável o relógio-de-ponto e os seus padrões em todas as micro-organizações.

A osmose generalizada desta lógica institucionaliza até os “mundos paralelos” — ela os instrumentaliza a todos, inclusive aqueles que se arrogam o projeto de um romântico escapismo. E mesmo as organizações que se colocam como razão de ser e teleologia a sua ultrapassagem carregam o seu selo indelével — hierarquias, estratificações, centralismos, fluxos dirigidos de informação —, sem o que se lhes volatiliza qualquer chance de eficácia¹⁷⁰.

Num quadro sócio-cultural como este — que a mordacidade de Trotskyn descreveu como a hospedaria universal, dormitório do gênero humano —, a tematização marxiana da alienação de 1844 revela-se insatisfatória. Exclusivamente os recursos heurísticos contidos nas formulações sobre o fetichismo podem abrir a via à sua compreensão, porque o que aqui se *universalizou*, na imediaticidade da vida social, são os processos alienantes e alienados peculiares ao modo de produção capitalista, os que se encontram na base do mistério da forma mercadoria — que, então, dominam *toda* a organização social. Tais processos não envolvem apenas os produtores diretos: penetram e conformam a totalidade das relações de produção social e *das relações que viabilizam a sua reprodução*. Sob o salariato não se encontra mais apenas a classe operária, mas a esmagadora maioria dos homens; a rígida e extrema divisão social do trabalho subordina todas as atividades, “produtivas” e “improdutivas”; a disciplina burocrática transcende o domínio do trabalho para regular a vida inteira de quase todos os homens, do útero à cova. E mais, fenômeno peculiaríssimo: a *visibilidade* do poder opressivo (outrora, por exemplo, o capitalista) se esvaneceu — ele é

(170) Entre outros fenômenos, inscreve-se aqui o da transformação dos partidos operários revolucionários do século XIX (“contra-sociedades”) nos aparatos do século XX (“contra-Estados”). Pode-se lamentar nostalgicamente que esses partidos tenham perdido o caráter de instâncias de retotalização humana dos indivíduos — evoque-se a comovente descrição de Marx, em 1844, das reuniões operárias —, mas a tarefa da teoria consiste em investigar a compatibilidade de tais organizações com o mundo burguês.

tanto mais eficiente em suas manifestações econômicas, sociais, políticas e culturais quanto menos é localizável; mais *funciona*, menos é identificável. A ubiqüidade deste poder, desta weberiana autoridade “racional” e sem rosto, se instala nos trilhos por onde escorre o cotidiano¹⁷¹ (porque, aqui, a vida é o cotidiano, esse produzir-se e reproduzir-se num eterno retorno, numa tautologia plena) — aparece nas ações da bolsa, nos regulamentos, no talonário de cheques, nas portarias, nos documentos, nos certificados —, instala-se na parafernália que valida a cidadania. Está em todas as partes e não reside em lugar algum. Escamoteia os fluxos, as continuidades e as rupturas: dá ao viver a seqüência da lanterna-mágica — normas, trabalho, lazer, etc., tudo é uma mescla inorgânica cujo único enlace é a sucessão no tempo e no espaço: a vida é uma justaposição de objetos, substâncias, implementos¹⁷². A própria fantasia, infinito do possível, se abastarda: fuga, perde o húmus da historicidade. A ubiqüidade do poder — inconcreto, gasoso e onipotente — esconde o poder na ubiqüidade.

Este caos imediato, porém, é de coisas, mas não de coisas que se relacionam à natureza, ao mundo extra-humano. Ele é vivido e percebido como um conglomerado de coisas, dados e *fatos* sociais, que quase nada têm a ver com as antigas formas alienadas.

Esclarecendo este traço pertinente só ao capitalismo tardio — esta *factualidade (do) social* —, as formulações marxianas sobre o

(171) A questão do cotidiano (ao que sei, estudada pioneiramente por Lefebvre) aparece hoje como uma das questões centrais para a teoria social. Aí, duas concepções colidem. Uma delas supõe que a cotidianidade é, necessariamente, o nível da alienação *par excellence* — e o autor que melhor explicitou esta posição foi Kosik; para ele, o cotidiano é o nível da ocultação da práxis, constituindo sempre o mundo da *pseudoconcreticidade* (cfr. Kosik, K.: *Dialética do Concreto*, Rio de Janeiro, 1969, esp. p. 11 e ss.). Uma tal concepção, no fundo, sugere que o problema da alienação é meta-histórico: só se resolveria com a supressão da própria cotidianidade, impossibilidade real e social. A concepção mais consentânea com a prática histórica e com os fundamentos da teoria social parece ser a desenvolvida por Heller: constatando que a cotidianidade (espaço de reprodução da sociedade na reprodução dos indivíduos) é insuprimível e que, de todas as “esferas” da sociedade, ela é a que mais se presta à alienação, a pensadora húngara insiste em que a vida cotidiana não é necessariamente alienada; trata-se, pois, não de superar a vida cotidiana, mas o cotidiano alienado — objetivo do que ela denomina “revolução radical” (cfr. as suas obras *O Quotidiano e a História*, ed. cit.; *La Teoria, la Prassi e i Bisogni*, Roma, 1978 e *Sociologia della Vita Quotidiana*, Roma, 1975).

(172) Sucessão aparentemente caótica que permite a consecução de uma *estratégia de classe* (burguesa). Que é impotente para impedir crises, fraturas, deteriorações e síncope (a hipótese marxiana permanece válida: no limite, esta elasticidade não é infinita; logo, a manipulação não pode cobrir e regulamentar a vida *toda*), mas que se tem revelado capaz de conviver com elas, e, até, de administrá-las.

fetichismo podem dissolver a aparência caótica e revelar a sua oculta ordenação. Elas desvelam o que é inacessível às tematizações sobre a alienação, de 1844: desvelam que mutações históricas, mesmo conservando-se o padrão da produção mercantil, promovem alterações qualitativas das/nas relações sociais. Que a sociedade burguesa constituída se funda sobre a produção mercantil, eis o óbvio; mas não é igualmente óbvio que, inseridas as relações mercantis no âmbito de uma sociedade onde a universalização total da forma mercadoria vai muito mais além da sua materialidade palpável, muito além do circuito das trocas, envolvendo todos os "serviços" e todas as relações homem/homem no seu contexto vital, transforma-se estruturalmente o modo de emergência das relações sociais.

Enquanto a produção mercantil transitava pela manufatura e pela industrialização incipiente, o trabalhador tinha a impressão de que o seu trabalho e o produto dele lhe eram estranhos porque *outro* (o capitalista, que ele identificava como uma pessoa ou um grupo de pessoas) os expropriava; na sociedade burguesa constituída, além desta realidade, a esmagadora maioria dos homens, proletários e não-proletários, tem a impressão de que a sua *existência* (mais que o seu trabalho e os frutos dele) é direcionada por uma instância alheia, incógnita, *impessoal* — uma instância *factual*, que se manifesta pelo conta-gotas do institucionalizado: *coisas* organizadas como a família, a fábrica, o colégio, o banco, a universidade, a companhia, o exército, etc. (mil etc.), e, obviamente, esta outra *coisa* contra a qual ninguém pode nada, o Estado. (Nesta sociedade, o fetiche por excelência, o dinheiro, já deixou de ser uma coisa *natural*: o fluxo monetário mundial, com as suas necessidades de rápida mobilidade e conversibilidade, retirou de há muito da consciência dos agentes sociais particulares o reenvio ao brilho dos metais preciosos — as prosaicas e sujas cédulas, ou mais frequentemente o asséptico cheque, não remetem ao fascínio do ouro, mas ao conteúdo material do espetáculo das vitrines dos grandes magazines.)

O que está em jogo, então — e o que as formulações sobre o fetichismo permitem colocar em jogo —, é a universalização do mistério que Marx localizou na forma mercadoria: a específica objetividade imediata instaurada nas formações económico-sociais onde o modo de produção capitalista consolidou conclusiva e desenvolvidamente a sua dominância. Uma objetividade imediata (logo, uma *pseudo*-objetividade) que apresenta a aparência de uma "naturalidade" que não se remete à natureza. Isto é crucial: nestas sociedades, o carácter estranho, incógnito, alienado, alheio das relações sociais não remete à natureza (como acontecia anteriormente), ao mundo extra-humano e nem mesmo a uma instância super-

humana. É uma pseudo-objetividade intransitiva: remete-se a si mesma, aos seus desdobramentos reiterativos. Todas as relações sociais são vividas e percebidas como algo distinto da natureza e seus determinismos e, ademais, como engrenadas numa seqüência impessoal, inatingível em sua dinâmica e sentido pela intervenção de *qualquer* agente social particular. A sua "naturalidade" decorre apenas da aparência de inexorabilidade, de fatalidade do processo geral de produção e reprodução da vida social, e não advém de qualquer analogia com a natureza em si ¹⁷³.

Na sociedade burguesa constituída, os processos alienados e alienantes não resgatam, das épocas histórico-sociais precedentes, a naturalização de forças sociais desconhecidas e/ou a sua atribuição a qualquer sujeito mítico ou individualidade humana privilegiada; simplesmente, coisificam-se em exterioridades, *alteridades sociais*, que compõem um largo repertório objetual cujos elementos singulares são vividos e percebidos como dados autônomos, substancializados e conclusos. O carácter de *coisa* que as relações sociais adquirem na forma mercadoria é, agora, o carácter das *objetivações humanas*: elas se coagulam numa prática social que os agentes sociais particulares não reconhecem como sua. O fetichismo mercantil passa a ser fetichismo de *todo* o intercâmbio humano ¹⁷⁴.

Mais exatamente, a aparência imediata e coagulada da prática social no mundo burguês não tem nada que ver com qualquer "naturalidade". A sua "artificialidade" factual, refratária, enrigecida, se define mesmo como uma pseudo-objetividade que borra as manchas do histórico, do fugaz, do transitório. O vinco negativo do contraditório é apagado neste modo de aparição do ser social: todas as suas manifestações são duras e opacas — impõem-se pela aparente ausência de qualquer vestígio, de qualquer indício de negatividade. Tudo é liso e raso, tudo aponta para uma só direção (ou falta de). O que se manifesta é a pura *positividade*. Como Marx diria, o fetichismo acabado e o acabamento do fetichismo.

(173) Por isto, nem mesmo a reflexão que aceita acriticamente esta pseudo-objetividade a correlaciona com a "ordem natural". Os ideólogos do capitalismo tardio e avançado contemplam com soberano desdém os esforços dos seus precursores — veja-se a evolução da sociologia académica face ao organicismo dos seus primeiros "clássicos".

(174) Schaff, nesta direção, anotou que "as duas teorias [fetichismo e reificação] referem-se à mesma coisa, só que a teoria do fetichismo considera esta situação a partir da mercadoria...; a teoria da reificação... a partir da perspectiva das relações inter-humanas" (Schaff, *La Alienación...*, ed. cit., p. 127).

3.3. O ESTATUTO DAS PROPOSIÇÕES SOBRE O FETICHISMO

Resumidamente, a hipótese que anima esta exposição é a seguinte: a sociedade burguesa constituída repõe a factualidade alienada e alienante com que a forma mercadoria mistifica as relações sociais em todas as instâncias e níveis sociais, envolvendo-os na especificidade da reificação. *Todas* as relações sociais, inclusive aquelas que afetam mais intimamente a interioridade mesma do sujeito — as suas mais singulares expressões anímicas —, aparecem então como objetivações atomizadas e objetuais. Todavia, *a unidade efetiva destas objetivações deve aparecer de algum modo, minimamente, para garantir a transição, a passagem do agente social particular de uma instância a outra, de um nível a outro, de uma "esfera" a outra*; sem uma unidade de tipo qualquer, o desempenho social do agente seria problematizado, de uma maneira ou de outra, por desequilíbrios psico-sociais insuperáveis. A dinâmica e a complexidade da vida social na sociedade burguesa constituída requerem esta mobilidade dos agentes sociais particulares e, pois, devem viabilizá-la. Fazem-no, segundo penso, *homogeneizando* as várias instâncias e agências sociais (trabalho, lazer, família, escola, etc.) onde os agentes desempenham seus papéis: criam um meio homogêneo que interliga todas elas, fornecendo aos agentes um referencial através do qual eles parametram o seu comportamento social real. (Esta homogeneização não se refere ao conteúdo mesmo das instâncias, que é necessariamente heterogêneo; *refere-se à aparência que tomam para o agente e também à sua forma de reação.*) *A homogeneização se obtém pela positividade, que é a aparência global factual imediata que precisamente assumem as objetivações do ser social — e que suprime as suas mediações, obscurece a sua negatividade, fá-las esgotáveis no seu exclusivo caráter de algo dado.* A positividade integra o conjunto das caóticas e autonomizadas relações sociais reificadas numa aparência unitária. Não é o seu somatório — é a sua "síntese": recolhe de todas e de cada uma a sua factualidade e a universaliza, recobrindo todas as manifestações sociais com uma película a-social. A unidade profunda do ser social se expressa mistificadamente no conjunto caótico de relações que o mecanismo fetichista objetiva e atomiza; o agente social particular percebe este conjunto como um agregado de substancialidades, mas o seu desempenho social requer uma organização mínima para que o seu ajustamento possa ser diferencial — a positividade garante este ajustamento e aquela organização.

A positividade aparece, assim, como o requisito para a *manutenção funcional* da sociedade burguesa constituída. Ela enquadra a

totalidade das objetivações sociais reificadas numa equalização geral e fornece a pauta para o comportamento dos agentes sociais particulares. Permite a eles regular o ritmo da sua existência e o alcance das suas intervenções: estão sempre face a objetualidades, mas o seu desligamento, a sua diferença, exige reciclagens do agente; a garantia de que estas adaptações não afetarão a funcionalidade da conduta, que é de cariz manipulador, é dada pela positividade: graças a ela, o agente reconhece *sempre* que está defrontado com uma *alteridade social*, uma *coisa social* que escapa a seu controle (que escapa ao controle de todos), mas a que deve adaptar-se da melhor maneira possível¹⁷⁵ — uma vez que a sua factualidade fá-la uma variável ineliminável do seu contexto vital.

A manutenção funcional da sociedade burguesa constituída está hipotecada à positividade. Esta sociedade requer agentes sociais particulares cuja estrutura anímica adeque-se flexivelmente à recepção de vivências reificadas e, ao mesmo tempo, à transição rápida de certas vivências a outras, de conteúdo e sentido reais muito diferentes. A variação dessas vivências e a sua heterogeneidade, dadas pelo próprio caráter autonomizado e atomizado de todas, supõe um elemento agregador e homogeneizante — sem o que os síndromes psico-sociais constituiriam a norma, não a exceção. A positividade é este elemento equalizador e agregador, que dá aos agentes sociais particulares a sensação de estarem congregadas (pela factualidade) as múltiplas objetualidades a que devem amoldar-se diferencialmente.

A positividade surge, assim, como o *padrão geral de emergência do ser social na sociedade burguesa constituída*, como a estrutura global da reificação. Mantê-la é a condição essencial para que os agentes sociais particulares *vivam* o conjunto de reificações como se este fora a forma pela qual a objetivação humana se realiza. O rompimento deste padrão — ainda que episodicamente, como a recente experiência de algumas sociedades do capitalismo avançado tem demonstrado notoriamente — introduz na sociedade burguesa constituída uma *outra* racionalidade comportamental, que ela não pode tolerar.

(175) Como diz Horkheimer, "a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema... O ajustamento se torna o modelo para todos os tipos imagináveis de comportamento subjetivo" (Horkheimer, *Eclipse da Razão*, ed. cit., p. 106-107). E esta conduta nada tem de psicopatológica, como Kofler o demonstrou contra Gabel: "Deve-se considerar como normal o que está fundado histórico-socialmente, ou seja, o que emerge da base originária histórico-social. Neste sentido, a alienação é uma situação normal" (Kofler, L.: *Arte Abstracto y Literatura del Absurdo*, Barcelona, 1972, p. 65).

Se esta linha de reflexão é correta, as formulações marxianas sobre o fetichismo adquirem um *estatuto novo*. Deixam de ser um instrumento teórico-crítico para desvendar as notas distintivas da produção mercantil universalizada para se afirmarem como algo mais: como uma *teoria setorial da positividade capitalista*¹⁷⁶.

Com efeito, é somente a partir delas que se pode compreender por que o ser social não apenas se manifesta atomizadamente como objetualidade (expressões reificadas) como, ademais, articula uma pseudo-objetividade. Realmente, é preciso apreender os *dois* níveis de realização do fetichismo que, posto já na "célula" econômica da sociedade burguesa, reproduz-se ampliadamente em todas as suas instâncias. De um lado, a substancialização das relações sociais: o conjunto de reificações, que é múltiplo e heteróclito — as *coisas sociais* que balizam o cotidiano dos homens, controlam a sua existência. De outro, a positividade aí engendrada, que equaliza, organiza homogeneizadamente estas coisas sociais, viabilizando a atuação adequada dos agentes sociais particulares. A pseudo-objetividade do conjunto das objetualidades é fundada por esta positividade. O fetichismo, conseqüentemente, é dúplice: em cada manifestação reificada do ser social e na articulação pseudo-global de todas elas. O agente social particular pode passar de uma reificação a outra, percebendo a seqüência da lanterna-mágica: a seqüencialidade não é apenas relativa aos diferentes espaço e tempo, mas também, e sobretudo, deve-se ao padrão de reações que o sujeito extrai do seu confronto com a positividade.

As formulações sobre o fetichismo, nesta ótica, deixam de ser pertinentes a *mistérios* singulares (o enigma da mercadoria, do dinheiro, etc.) para se converterem no recurso heurístico do mistério macroscópico: a positividade como pseudo-objetividade posta pelo capitalismo tardio. Elas passam a constituir os requisitos de uma análise genética (a translação progressiva do fetichismo da forma mercadoria para as formas de todas as instâncias e agências sociais, com a mercantilização geral da vida) e sistemática (o *modus ope-*

(176) A expressão *teoria setorial* não deve induzir a mal-entendidos ou equívocos. Se se considera que a teoria social fundada por Marx constitui-se de um complexo sistemático de proposições verificáveis concernentes à estrutura dinâmica, ao modo de ser e reproduzir-se de um ser social determinado (aquele que se articula no âmbito do modo de produção capitalista), então é legítimo postular-se que a análise crítica de distintos níveis da realidade deste ser estrutura teorias setoriais. Não é preciso ressaltar que a teoria social não é engendrada pela justaposição das teorias setoriais; antes, é das hipóteses, dos avanços e das conquistas da concepção global (recorde-se o peso da *totalidade*) instaurada por aquela que se abrem os campos de pesquisa setoriais. Cfr. *supra*.

randi pelo qual as manifestações reificadas se estruturam na pseudo-objetividade da positividade) da *cultura* da sociedade burguesa constituída. Tornam-se, com isto, uma teoria que dá conta do fetichismo com que se reveste o *ser social* na aparência imediata da sociedade burguesa constituída e, *em função da realidade da aparência*, transformam-se em uma teoria das relações reificadas e das suas manifestações anímicas — passam a ser uma teoria da positividade capitalista.

Por outro lado, a própria estrutura da teoria social de Marx implica que esta nova contextualidade atribuída às formulações sobre o fetichismo não seja confundida. Posto que, dada a sua constituição ontológico-totalizadora, a teoria social de Marx exclua tanto fatorialismos quanto a determinação de objetos científicos parcelares, é evidente que o enfoque específico da positividade capitalista é um *momento* da apreensão do movimento geral do ser social sob o capitalismo tardio. Instituir com este enfoque um novo "objeto", uma nova "teoria" ou um novo "saber" é, naturalmente, uma puerilidade. Trata-se, exclusivamente, de um estudo particular de um nível da *totalidade histórico-social* — e como esta é o objeto da teoria social marxiana, o estudo a que me refiro é duplamente subordinado: de uma parte, pelos mecanismos de totalização social operantes e dominantes, que só são identificáveis no exame das formações econômico-sociais localizadas; de outra, pela ponderação dinâmica que este nível exerce na reprodução desses mecanismos.

Como se pode inferir, o que está em jogo não é apenas a extensão explícita e específica de formulações marxianas a um dado efetivo, um nível próprio da sociedade burguesa constituída, a sua pseudo-objetividade, a sua positividade. *Pode* estar em jogo, também, algo que introduza, no âmbito teórico, elementos que talvez impliquem uma sensível reordenação dos parâmetros críticos com os quais a teoria tem enfrentado o mundo do capitalismo tardio e desenvolvido. A hipótese continua parecendo muito fascinante para ser descartada sem mais.