



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FRANCISCO DE ASSIS SILVA**

**SOBRE O FETICHISMO DO CAPITAL EM KARL MARX**

**SALVADOR/BA  
2011**

FRANCISCO DE ASSIS SILVA

## **SOBRE O FETICHISMO DO CAPITAL EM KARL MARX**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), na Linha de Pesquisa em Filosofia e Teoria Social, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

**Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura.**

**SALVADOR/BA  
2011**

- 
- S586 Silva, Francisco de Assis  
Sobre o fetichismo do capital em Karl Marx / Francisco de Assis Silva. –  
Salvador, 2011.  
105 f.
- Filosofia Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de  
e Ciências Humanas, 2011.
1. Fetichismo. 2. Vontade – Filosofia. 3. Consciência – Filosofia. 4.  
Ciência – Filosofia. 5. Técnica (filosofia). I. Moura, Mauro Castelo Branco  
de. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.

CDD – 335.411

---

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FRANCISCO DE ASSIS SILVA

**SOBRE O FETICHISMO DO CAPITAL EM KARL MARX**

**BANCA EXAMINADORA**

**Mauro Castelo Branco de Moura** (Orientador)  
Doutor em Filosofia (UFRJ)  
Universidade Federal da Bahia

**Antônio da Silva Câmara**  
Doutor em Ciências Sociais (Université de Paris VII)  
Universidade Federal da Bahia

**Jorge Luís da Silva Grespan**  
Doutor em Filosofia (UNICAMP)  
Universidade de São Paulo

Salvador, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ 2011.

À minha família,  
em especial minha mãe, Maurícia Brígida da Silva, pelo carinho e apoio incondicional.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar ao Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura, que me apoiou e não mediu esforços em todos os momentos da elaboração da dissertação; pela amizade e confiança com que me honrou desde o primeiro instante em que lhe solicitei assistir suas aulas como aluno-ouvinte, tornando-se para mim, desde então, pessoa de grande respeito e admiração.

Ao Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza, pela amizade, enriquecida pelos calorosos debates em sala de aula.

Ao Prof. Dr. Antônio da Silva Câmara, pela primorosa análise desta dissertação durante o Exame de Qualificação e a Defesa Final.

Ao Prof. Dr. Jorge Luís da Silva Grespan, pela aceitação do convite para participar da Banca de Defesa e por seu exame minucioso sobre este trabalho.

Aos Profs. Drs. Genildo Ferreira da Silva, João Carlos Salles Pires da Silva e Sílvia Faustino de Assis Saes, pela amizade e apoio proporcionados desde o momento em que ingressei na UFBA.

À minha família, pelo carinho, apoio e compreensão ao longo dos meus estudos.

À Patrícia Sueli Teles de Oliveira, pela cumplicidade e afeto a mim dedicados durante o desenvolvimento da dissertação.

Aos grandes amigos Jorge Emanuel Oliveira Nascimento, Guilherme Fernandes Ramos da Silva e Carlos Emanuel Florêncio de Melo, que estiveram presentes e muito contribuíram na minha vida e na minha formação acadêmica.

Aos funcionários da Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, pela eficiência e paciência com que me trataram durante a minha pesquisa.

E, finalmente, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual se tornaria mais difícil a realização deste trabalho.

Wagner

Também já tive outrora ardentes ilusões,  
 Jamais senti porém as tuas aflições,  
 Ando farto de ver florestas, campos, vinhas,  
 Nem invejo do pássaro o se librar na altura.  
 Sinto maior prazer com uma boa leitura,  
 Passar de livro a livro, a sugar tantas linhas,  
 Nas noites hibernais amenas e agradáveis,  
 Eflúvio delicioso o corpo contagia.  
 Desdobra um pergaminho, oh que horas suaves!  
 Desce o céu sobre ti, te envolve e te inebria!

Fausto

Falas assim porque só tens uma aflição,  
 Não procuras jamais as outras desvendar!  
 No meu corpo há duas almas em competição,  
 Anseia cada qual da outra se apartar.  
 Uma rude me arrasta aos prazeres da terra,  
 E se apegas a este mundo, anseios redobrados;  
 Outra ascende nos ares; nos espaços erra,  
 Aspira à vida eterna e a seus antepassados.  
 Oh, se existem espíritos no alto firmamento,  
 Que entre a terra e o céu se agitam com frequência  
 Que desçam dessa névoa áurea, num momento,  
 E me levem a essa nova e brilhante existência!  
 Sim! Quisera possuir um manto de magia,  
 A levar-me a estranhas, distantes regiões!  
 Tanto valor teriam as novas emoções,  
 Que por um manto real talvez não o trocarias.

(*Fausto*, de Goethe)

Cem anos justos, 1707-1807, separam o primeiro barco de Papin do primeiro navio de Fulton. A *Galeota de Lethierry* era decerto um progresso sobre aqueles dois esboços, mas era esboço também. Nem por isso deixava de ser uma obra-prima. Todo embrião de ciência tem este duplo aspecto: monstro, como feto; maravilha, como germe.

(*Os Trabalhadores do Mar*, de Victor Hugo)

## RESUMO

As características que definem o *fetichismo do capital* encontram-se sobejamente na obra magna de Marx, *O Capital*; entretanto, não estão reunidas num capítulo específico, encontram-se de forma esparsa ao longo da obra. O questionamento acerca do caráter fetichista do capital se inicia na seguinte pergunta de Marx: “E a economia moderna que, sobranceira, sorri desdenhosa para aquelas ilusões, não manifesta evidente fetichismo quando trata do capital?” A partir daí é possível perscrutar os fundamentos desse fetichismo. No nosso estudo nos concentramos em duas características que definem o *fetichismo do capital*: a primeira delas refere-se à entrega da vontade e da consciência do capitalista ao capital, tornando-se o capitalista, segundo Marx, a personificação do capital. Nesse sentido ele descreve o capitalista como a encarnação do capital, como aquele que representa uma figura processual autônoma que é definida pela valorização do valor, pela auto-expansão ilimitada. A segunda peculiaridade do *fetichismo do capital* refere-se à consideração da ciência e da técnica como atributos do capital. Ainda que a ciência não esteja plenamente subalternizada ao capital, o seu desenvolvimento tem sido realizado sob a égide deste e a técnica a esta ciência vinculada é utilizada para revolucionar os meios produtivos de forma a atender aos interesses dos capitalistas. Não obstante, ambas as características emergem da condição que assume o capital como “sujeito automático” das relações sociais. Nessa condição o capital se apossa da racionalidade do capitalista e atribui a si o desenvolvimento da ciência e da técnica.

**Palavras-chave:** Fetichismo, Capital, Vontade, Consciência, Ciência, Técnica, Sujeito automático.

## RÉSUMÉ

Les caractéristiques qui définissent le fétichisme du capital sont largement présentes dans l'oeuvre majeure de Marx, Le Capital. Par ailleurs, Marx ne fait pas référence au fétichisme dans un seul chapitre ; il est présent dans l'ensemble du Capital sous forme éparpillée. La mise en cause du caractère fétichiste du capital trouve naissance dans la question de Marx: « Et l'économie moderne, arrogant, sourire dédaigneux à ces illusions, ne manifestent pas évidente lorsqu'il s'agit fétichisme du capital? » Ainsi, on peut étudier les bases du fétichisme du capital. Dans notre étude, nous nous concentrons sur deux caractéristiques qui traduisent le fétichisme du capital: la première se réfère à l'abandon de la volonté et de la conscience du capitaliste au capital, devenant ainsi le capitaliste, selon Marx, la personnification du capital. Dans ce sens Marx décrit le capitaliste comme l'incarnation du capital, comme celui qui représente une figure processuelle autonome définie par la valorisation de la valeur, par l'auto-expansion illimitée. La seconde particularité du fétichisme du capital se réfère à la considération de la science et de la technique comme des attributs du capital. Bien que la science n'est pas entièrement subordonnée au capital, son développement a été mené sous les auspices de cette science et la technique lié est utilisée à révolutionner les moyens de production pour répondre aux intérêts des capitalistes. Néanmoins, les deux caractéristiques se dégagent de la condition qui prend le capital comme «sujet automatique» des relations sociales. Dans cette condition, le capital prend possession de la rationalité du capitaliste et s'attache au développement de la science et la technologie.

**Mots-clés:** Fetichisme ; Capital ; Volonté; Conscience ; Science ; Technique ; Sujet Automatique.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>I. A TRÍADE FETICHÓIDE: MERCADORIA, DINHEIRO E CAPITAL</b>	18
1.1 A Mercadoria	18
1.1.1 Os dois atributos da mercadoria	18
1.1.2 O duplo caráter do trabalho objetivado na mercadoria	22
1.1.3 A forma do valor ou valor-de-troca	25
1.1.4 O fetichismo da mercadoria	28
1.2 O Dinheiro	36
1.3 O Capital	40
<b>II. O CAPITALISTA: CAPITAL ENCARNADO</b>	43
<b>III. CIÊNCIA E TÉCNICA: ATRIBUTOS DO CAPITAL?</b>	67
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	91
<b>REFERÊNCIAS</b>	99

## INTRODUÇÃO

### Um Pensamento Atual

Discorrer sobre um pensador como Karl Marx é sempre um desafio. A grandiosidade de sua obra vai além dos limites históricos do seu tempo; isso fica patente quando se observa o desenvolvimento do marxismo no mundo. Entretanto, caberia perguntar: uma obra como *O Capital* teria alguma contribuição para a compreensão dos problemas contemporâneos? Não estaria *O Capital* em processo de envelhecimento ou mesmo de esquecimento dada as transformações sociais que ocorreram desde a sua primeira publicação em 1867? A proposta deste trabalho é problematizar essas questões em torno do conceito de *fetichismo do capital*, apresentado na obra magna de Marx, e afirmar a atualidade do seu pensamento.

*O Capital* é uma obra que faz parte de um amplo projeto elaborado por Marx acerca da “crítica da economia política”, estudo que foi mantido até o fim de sua vida. A primeira edição data de 1867, entretanto surge ao longo dos anos em várias versões. Após o original alemão, Marx lança outra versão do livro I, esta em fascículos publicados entre junho de 1872 e maio de 1873. Haveria também uma terceira versão do livro I, d’*O Capital*, também publicada em fascículos: uma versão francesa escrita por Marx entre agosto de 1872 e novembro de 1875.<sup>1</sup>

É importante observar que apenas o livro I d’*O Capital* foi publicado em vida por Marx; os demais, livros II e III, foram publicados postumamente por Engels, respectivamente em 1885 e 1894.<sup>2</sup> Mas será no livro I que aparecerá, pela primeira vez, a expressão *fetichismo* ligada diretamente à mercadoria, por isso, *fetichismo da mercadoria*. O conceito de fetichismo está ligado às primeiras sociedades e representa um fenômeno religioso em que se considera que certos objetos ou animais possuem um deus encarnado, sendo, portanto, fetiches. Mas em que medida Marx se utiliza dessa noção?

O conceito de fetichismo é apropriado por Marx e empregado na descrição dos produtos do trabalho na sociedade moderna: as mercadorias. Elas surgem, assim, como objetos que possuem um duplo caráter, resultados do trabalho concreto, produtores de valores-de-uso, mas são igualmente resultados do trabalho abstrato, criador de valor. Isso ficará claro na medida

---

<sup>1</sup> Moura, 2004, p. 105.

<sup>2</sup> Cf. Costa Neto, Pedro Leão da. “Notas introdutórias sobre a publicação das obras de Marx e Engels”. In: *Revista Crítica Marxista*. SP: Unesp, n° 30, 2010, p. 49-65. Além dos livros I, II e III, considera-se também um “quarto volume”, intitulado *Teorias da Mais-Valia*. Entretanto, este volume não foi publicado por Engels, mas por Kautsky, em 1905, a partir das anotações de Marx, em meados dos anos 1860, sobre a história da economia. (Cf. When, 2007, p. 45).

em que a leitura for realizada. De antemão nos limitamos em dizer que, para Marx, o atributo que permite a ocorrência do fetichismo mercantil é o valor. Ao fazer a crítica da economia política Marx está voltado para a teoria do valor-trabalho, por isso não é ingênuo indagar sobre a relevância do seu estudo sobre o fetichismo mercantil, visto que para a economia política contemporânea a teoria do valor-trabalho já não faz mais sentido.

Ao longo do presente trabalho não será objeto de estudo a economia política contemporânea; trataremos de investigar a atualidade do pensamento de Marx tendo como objeto o fetichismo do capital, mas mantendo presente o fetichismo da mercadoria e o fetichismo do dinheiro. Nesse sentido, a teoria do valor-trabalho não parece, pelo contrário, ela só pode ser explicada pela noção de fetichismo mercantil. Ainda assim não se respondeu à seguinte pergunta: qual é a relevância do conceito de fetichismo no pensamento de Marx? E mais: numa sociedade concebida como laica por que discutir um tema cujo âmbito primordial é o mundo religioso? Estas são questões-chave para o entendimento do objeto de estudo aqui tratado, o fetichismo do capital.

Marx nos brinda com uma expressão do mundo religioso, mas que para ele está vinculada não apenas com os produtos do trabalho, mas com a forma pela qual os produtores se relacionam entre si. Diferentemente do fetichismo da mercadoria ou do fetichismo do dinheiro, no fetichismo do capital essa relação assume uma forma ainda mais gritante que os demais. Enquanto no fetichismo da mercadoria as relações entre os homens se dão a partir dos produtos do seu trabalho e no fetichismo do dinheiro essa relação se potencializa na figura do dinheiro como equivalente geral consumado, no fetichismo do capital é o próprio capital que assume a primazia do processo produtivo, tornando-se o “sujeito automático”<sup>3</sup> dessa relação. Por isso, sem deixar de lado o caráter fetichista da mercadoria e do dinheiro, concluiremos que o estudo realizado por Marx acerca da “crítica da economia política”, ou seja, da crítica ao modo de reprodução do capital, torna-se ainda mais presente no fetichismo do capital.

---

<sup>3</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 184.

## Da Exposição

Ao resolvermos analisar o fetichismo do capital, optamos por considerar *O Capital*, especificamente o livro I, como aquele que iria nortear o nosso trabalho. Entretanto, utilizamos também algumas obras de Marx escritas em sua juventude, como os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Não é pretensão deste trabalho encerrar a discussão sobre o fetichismo do capital, pelo contrário, objetiva-se aqui contribuir para esse debate, que foi apontado por Marx e cuja relevância se torna mais veemente na medida em que o capital se impõe na sociedade.

Para alcançar o nosso objeto de estudo foi necessário passar pelas formas da mercadoria e do dinheiro, para, finalmente, chegarmos ao capital e adentrarmos no seu fetichismo. Mas, em que consiste o fetichismo do capital, o objeto do nosso estudo? O que o diferencia do fetichismo da mercadoria e do fetichismo do dinheiro? Por que falar sobre o fetichismo do capital? Essas questões conduzem o nosso trabalho, que foi dividido em três momentos: a) a tríade fetichóide: mercadoria, dinheiro e capital; b) o capitalista: capital encarnado; e c) ciência e técnica: atributos do capital?

No primeiro capítulo, que corresponde à tríade fetichóide, expomos o sistema categorial de Marx acerca da forma mercadoria e da forma dinheiro – aqui tentamos seguir passo a passo o desdobramento realizado por Marx a respeito da forma mercadoria – e suas respectivas características enquanto fetiches, assim como também nos debruçamos sobre os conceitos de fetiche e fetichismo para podermos compreender sua aplicação na teoria crítica de Marx. Por fim reconstituímos, brevemente, a formação do capital, valor que se valoriza, e introduzimos o tema do fetichismo do capital que se pauta fundamentalmente pelo entendimento do capital como “sujeito automático”. Entendemos que a noção de fetichismo em Marx assume um papel distinto daquele considerado pelos estudos etnológicos, contudo não deixa de estar vinculado ao aspecto religioso.

A principal característica na abordagem feita pelo filósofo aqui evidenciado está na aplicabilidade do conceito de fetichismo na sociedade burguesa. Do fetichismo da mercadoria, perscrutado por Marx, para o fetichismo do dinheiro e o fetichismo do capital há um passo considerável que tem como elemento-chave o desdobramento da forma mercadoria, que assim como o dinheiro e o capital, representa uma relação social; daí porque optamos por seguir a descrição feita por Marx sobre a forma mercadoria, para posteriormente problematizá-la quanto ao seu caráter fetichóide. De forma semelhante ocorreu com a forma dinheiro, na qual

tratamos também do seu caráter fetichóide. No momento em que a forma mercadoria, a forma dinheiro e a forma capital são analisadas pelo instrumento da crítica, torna-se mais claro tratar do fetichismo do capital.

O segundo e terceiro capítulos são o cerne do nosso tema. Neles estão duas características, porém não últimas, que definem o fetichismo do capital: a) a entrega da vontade da consciência do capitalista para o capital, ou seja, do emprego da racionalidade do sujeito humano que está por trás das relações produtivas como representante do capital para o processo de valorização do valor; e b) a atribuição do capital quanto ao desenvolvimento da ciência e da técnica. Veremos enfaticamente que para Marx o capitalista é o capital encarnado, é aquele que representa o capital. Nesse sentido, analisamos aspectos que vieram a corroborar com a assertiva de Marx de que o capitalista é o capital personificado. Enveredamos pelas noções de propriedade, liberdade, vontade, consciência e individualidade que permeiam a relação entre o capitalista e o trabalhador, com a finalidade de construir um arcabouço teórico que possa contribuir na compreensão do capitalista como capital encarnado. Isso significa que nos perguntamos o porquê de Marx considerar o capitalista como a personificação do capital, o que ele quis dizer com isso, e mais, em que condições isso se dá.

O terceiro e último capítulo está voltado para outra característica do fetichismo do capital que se refere ao papel da ciência e da técnica. Para Marx a ciência e a técnica aparecem como atributos do capital, que são utilizadas por este para valorizar valor. É nesse âmbito que o capital surge de forma mais contundente, como o “sujeito automático” do processo produtivo, ocultando o trabalhador na atividade produtiva. O capital, nessas condições, surge como o responsável pelos avanços técnicos e científicos, entretanto, são nos marcos dessa relação que surge a possibilidade de ruptura com o seu modo de reprodução, porque ao comprar as forças de trabalho individualmente, o capitalista as coloca para trabalhar cooperativamente, e aqui reside a potencialidade da força de trabalho coletiva que pode reagir e assumir a posição de sujeito de sua própria história. Por isso nos indagamos também sobre a possibilidade da construção de uma ciência e uma técnica que não estejam mais voltadas para os interesses do capital, mas direcionadas ao atendimento das necessidades sociais.

Por fim, expusemos uma análise geral do que foi tratado ao longo do texto sobre o fetichismo do capital, destacando que ambas as características que o constituem: a da entrega da vontade e da consciência do capitalista para o capital e a atribuição assumida pelo capital quanto à ciência e à técnica, que em verdade não são atributos do capital, mas dos sujeitos humanos envolvidos no processo produtivo, algo que mereceu uma abordagem acerca daquilo

que fundamenta o fetichismo do capital – que é a crítica do “sujeito automático” da sociedade burguesa – e o destaque para os sujeitos históricos que estão por trás do fetichismo do capital e que são aqueles que podem promover a ruptura do modo de reprodução do capital e a abertura para uma nova configuração social pós-capitalista sem o capital.

## Do Objeto

Partindo dos estudos de Marx acerca da crítica da economia política tratamos de mostrar que n’*O Capital* Marx apresenta elementos que permitem a análise do fetichismo do capital, ainda que este não tenha sido estudado de forma específica em sua obra, como aconteceu com o fetichismo da mercadoria. A investigação sobre o fetichismo do capital nos levará para uma dimensão distinta da do fetichismo da mercadoria e o fetichismo do dinheiro, onde ambos, considerados em suas formas elementares, mercadoria e dinheiro, estão no âmbito da circulação simples de mercadorias, ou seja, realizam-se no consumo produtivo. O capital encontra-se num outro campo, no do puro valor, no valor que auto-expande a si próprio sem depender da volição humana individual.

O fetichismo do capital é o fenômeno pelo qual o capital não apenas obscurece as relações sociais, mas antes emerge como uma entidade que opera automaticamente, assumindo o papel de sujeito, de sujeito autônomo. Ao ser assumido como “sujeito automático” das relações produtivas, o capital se apodera daquilo que possa mantê-lo em permanente expansão; nesse caso, apossa-se da racionalidade do capitalista, ou seja, da vontade e da consciência deste, direcionando-as para o processo de valorização do valor. O capitalista não perde sua vontade e consciência, mas no âmbito do processo produtivo, passa a empregá-las ao objetivo do capital, à extração de mais-valia. Nesse processo de apoderação do capital, a ciência e a técnica, que são formas de produção humana, surgem como se fossem atributos do capital e são empregadas pelo mesmo, grosso modo, no aumento da produtividade e no barateamento das mercadorias,<sup>4</sup> ainda que para isso solape as fontes de riqueza: o homem e a natureza.

No fetichismo do capital os sujeitos históricos deixam de ser os sujeitos humanos envolvidos no processo produtivo. O capital como “sujeito automático” se impõe nessa posição e passa a conduzir a história dos homens e torna-se, assim, o sujeito da história. O fetichismo do capital encobre os trabalhadores e não permite que estes apreendam, de forma imediata, que eles são capazes de mudar essa situação e assumir o comando do processo produtivo. E no que implicaria caso o véu do fetichismo do capital fosse retirado pela crítica prática que Marx nos oferece como alternativa? Certamente o propósito preconizado por

---

<sup>4</sup> “O domínio do capital torna-se efetivo mediante a inversão do controle do processo de trabalho, que agora é exercido pelo meio de produção, momento a que o capital se rebaixa para subjugar o trabalho e se afirmar efetivamente enquanto totalidade da relação entre sua parte constante e a variável. E, assim, o capital não só obtém mais-valia em geral, como também comanda o processo de trabalho, eleva sua produtividade e barateia as mercadorias, o que conduz, no caso de estas serem meios de vida do trabalhador, à redução do valor da força de trabalho e à obtenção da mais-valia relativa.” (Grespan, 1998, p. 134).

Marx teria a possibilidade de se efetivar: a construção de uma nova realidade social não mais mediada pelo capital, mas gerida de forma consciente pelos homens que assumiriam o controle do processo produtivo como sujeitos capazes de fazer sua própria história.<sup>5</sup>

O presente trabalho pretende contribuir para a crítica do fetichismo do capital. Para isso começará analisando, brevemente, o percurso inicial de Marx em *O Capital* quanto ao desdobramento da mercadoria, do dinheiro e do capital.

---

<sup>5</sup> “Para que os ‘homens livremente associados’ possam cumprir seu desiderato, removendo ‘o místico véu nebuloso’ que os obnubila, faz-se necessário que consigam implementar uma gestão racional, e, portanto, consciente, a seu processo de reprodução social. Muitas das questões, que a atávica automaticidade dos costumes sempre se carregou de solucionar, teriam que ser submetidas à tortuosa dialética das proposições divergentes; porém, esse parece ser o único sucedâneo possível ao dogma.” (Moura, 2004, p. 312).

## I. A TRIÁDE FETICHÓIDE: MERCADORIA, DINHEIRO E CAPITAL<sup>6</sup>

### 1.1 A Mercadoria

#### 1.1.1 Os dois atributos da mercadoria

Marx inicia *O Capital* aludindo, primeiramente, à riqueza nas sociedades mercantis, posteriormente, à sua forma elementar, a mercadoria. A riqueza por ele mencionada, peculiar a uma produção capitalista, é mensurada pelo acúmulo de mercadorias. Marx está preocupado, num primeiro momento, em descrever o que é a mercadoria.

A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia.<sup>7</sup>

Ao longo das sociedades os homens elaboraram objetos que objetivavam atender suas necessidades, dando um caráter de utilidade a essas coisas. Cada coisa útil, afirma Marx, pode ser vista sob dois aspectos, qualidade e quantidade, podendo sua utilidade ser bastante diversificada. Esse caráter utilitário da coisa transforma-a num valor-de-uso,<sup>8</sup> circunscrito à sua materialidade. Independente da forma social em que se apresente, os valores-de-uso são constitutivos da materialidade da riqueza social; no entanto, Marx nos alerta que na sociedade capitalista os valores-de-uso são, concomitantemente, os veículos materiais do valor-de-troca. As mercadorias possuem, portanto, valor-de-uso e valor-de-troca.<sup>9</sup> Embora esses atributos mercantis, valor-de-uso e valor-de-troca, há muito já estejam enraizados nas diversas

<sup>6</sup> Moura, 2004, p. 29. A expressão *tríade fetichóide* foi usada pelo Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura no seu livro, *Os Mercadores, o Templo e a Filosofia*, para aludir ao caráter fetichista da mercadoria, do dinheiro e do capital.

<sup>7</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 57.

<sup>8</sup> Pouca atenção foi dada ao conceito de valor de uso pela economia clássica, mas no pensamento de Marx será de extrema relevância na crítica da economia política. “Foi o conceito de *valor de uso* o ponto de apoio, o referencial que lhe permitiu negar o capitalismo. Além de fazer aflorar as contradições imanentes à forma valor, propriedade social de objetos práticos hipostasiados, esse conceito permite pensar uma socialidade desobjetualizada, centrada nos sujeitos, denominada por Marx de *associação de homens livres (Verein freier Menschen)*.” (Moura, 2004, p. 179).

<sup>9</sup> Aristóteles já enunciava – e Marx faz referência a Aristóteles n’*O Capital* quando discute acerca da forma de equivalente (cf. Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 81) – essas características. Diz Aristóteles: “Toda propriedade tem duas funções particulares, diferentes entre si: uma própria e direta, outra que não o é. Exemplo: o calçado pode ser posto nos pés ou ser usado como um meio de troca; eis, pois, duas maneiras de se fazer uso dele. Aquele que troca um calçado por moeda ou por alimento com o que tem precisão de calçados, dele faz justo uso, como calçado, mas não um uso próprio e direto, porque não foi feito para troca. Assim acontece com tudo que se possui, pois nada existe que não possa tornar-se objeto de uma troca; e a permuta tem o seu fundamento na própria natureza, porque os homens possuem em maior ou menor quantidade os objetos indispensáveis à vida.” (Aristóteles, 1995, p. 25).

sociedades, será na capitalista que o valor assumirá uma posição diferenciada na produção de mercadorias. Mas, de que forma se dará essa transformação, esse destaque para o valor, de modo a manter em segundo plano o valor-de-uso? Marx propõe desdobrar a forma elementar da riqueza burguesa, a mercadoria, passando pela forma do valor. Começemos por analisar o que ele nos diz sobre a manifestação do valor.

O valor-de-troca revela-se, de início, na relação quantitativa entre valores-de-uso de espécies diferentes, na proporção em que se trocam, relação que muda constantemente no tempo e no espaço. Por isso, o valor-de-troca parece algo casual e puramente relativo, e, portanto, uma contradição em termos, um valor-de-troca inerente, imanente à mercadoria.<sup>10</sup>

Então, como é possível que duas mercadorias distintas sejam trocadas através da relação de valor, se o valor representa, aparentemente, algo intangível? Marx nos revela que da relação de troca entre duas mercadorias distintas uma terceira coisa surgirá e será o elemento mediador da troca: o trabalho humano abstrato. Vejamos como é descrito esse processo.

Tomemos duas mercadorias, por exemplo, trigo e ferro. Qualquer que seja a proporção em que se troquem, é possível sempre expressá-la com uma igualdade em que dada quantidade de trigo se iguala a alguma quantidade de ferro, por exemplo, 1 quarta de trigo =  $n$  quintais de ferro. Que significa essa igualdade? Que algo comum, com a mesma grandeza, existe entre duas coisas diferentes, em uma quarta de trigo e em  $n$  quintais de ferro. As duas coisas são, portanto, iguais a uma terceira, que, por sua vez, delas difere. Cada uma das duas, como valor-de-troca, é reduzível, necessariamente, a essa terceira.<sup>11</sup>

Tendo como princípio a ideia de um elemento comum para que duas mercadorias possam ser trocadas, pois do contrário não seria possível o escambo nas sociedades mercantis, Marx conclui que o elemento em comum na troca entre duas mercadorias diferentes é o trabalho humano em geral, ou como comumente irá chamar, o trabalho abstrato. Neste exemplo, o trigo e o ferro, mercadorias distintas, só serão proporcionalmente iguais se a mesma quantidade de trabalho for considerada em ambos. Será a quantidade de trabalho que determinará a grandeza do valor, que por sua vez determinará a relação de troca entre as mercadorias. O trabalho abstrato será, assim, a substância do valor. Será o valor que balizará a troca porque nele está contida a quantidade de trabalho – trabalho abstrato.

“*Ao desaparecer o caráter útil dos trabalhos*”<sup>12</sup> não há mais diferença em suas qualidades, resta apenas o trabalho humano em geral, ou trabalho abstrato. Esse será o

<sup>10</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 58.

<sup>11</sup> Ibid., p. 59.

<sup>12</sup> Ibid., p. 60.

elemento comum na troca entre duas mercadorias distintas, embora não seja algo patente, visível aos produtores independentes ao confrontarem seus produtos no mercado. Ao obscurecer o valor-de-uso, o valor é destacado na relação de troca.

Uma pergunta acerca da existência do valor-de-uso nos remeteria à história das primeiras sociedades, quando o homem começou a produzir objetos que atendessem às suas necessidades. A materialidade das coisas remete ao valor-de-uso, mas no que diz respeito ao valor, objetivo e extra-sensorial, como se dá sua constituição? Retomando a citação anterior poderá ser analisado que o resultado do produto do trabalho, abstraída suas qualidades concretas, é algo impalpável, sendo apenas o dispêndio de força humana de trabalho. Será na relação de troca que o valor assomará como medida para a permuta, e não o valor-de-uso, que será subalternizado em relação ao valor. Mas, como medir a grandeza do valor? Segundo Marx, a grandeza do valor só é medida pela quantidade de trabalho aplicada na produção da mercadoria, que por sua vez é mensurada pelo tempo de sua duração, seja em hora, dia, etc. Em princípio, essa relação poderia ensejar que quanto mais inábil ou negligente for o trabalhador maior será o valor da mercadoria, pois seria preciso mais tempo para concluí-la. A questão é que o trabalho considerado na produção é o trabalho humano homogêneo, dispêndio igual de força de trabalho e não de um trabalho individual, ainda que este forme, juntamente com outros trabalhos individuais, uma força de trabalho única, obtendo-se, daí, uma média entre as forças de trabalho individuais.

Atrelado à força média de trabalho social há um tempo de trabalho socialmente necessário no qual uma mercadoria qualquer é produzida, levando-se em conta as condições de produção e o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho. Infere-se, então, que a determinação da grandeza do valor é expressa pela quantidade de trabalho socialmente necessária ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um objeto útil.

Nesse ponto cabe distinguir dois importantes conceitos em Marx, que a princípio poderiam ser vistos como idênticos; referimo-nos ao valor e ao valor-de-troca. Para a economia política clássica, como também para Marx, o valor é determinado pela quantidade de trabalho contido numa mercadoria; entretanto, ele não entende que o valor seja meramente quantidade de trabalho. Ampliando essa noção Marx assume que o valor é uma relação social. Mas, quais seriam as características dessa relação social? Segundo Rubin<sup>13</sup>, há três peculiaridades no valor enquanto relação social: a) é uma relação social entre as pessoas; b)

---

<sup>13</sup> Rubin, 1980, p. 78.

que por sua vez assume uma forma material; c) e relaciona-se com o processo de produção. Analisemos mais de perto.

A primeira característica apontada por Rubin fica evidente na medida em que entendemos que são os indivíduos que produzem as mercadorias e as trocam de acordo com os seus interesses, mas a segunda peculiaridade traz outro elemento; essa relação entre as pessoas assume a forma material. O que isso quer dizer? Aqui está a base da teoria sobre o fetichismo da mercadoria que veremos mais adiante; por enquanto nos limitaremos em dizer que os objetos produzidos se autonomizam frente aos seus produtores. Por fim, Rubin afirma que o valor está associado ao processo de produção; isso significa que o valor é engendrado no processo produtivo. Segundo Marx, o valor aparece como se fosse propriedade natural dos produtos do trabalho, entretanto, como vimos, o valor é uma relação social e, portanto, não pode ser algo inerente aos produtos do trabalho, mas uma determinada forma social assumida pelos produtos do trabalho na sociedade, em determinado modo de produção.

Enquanto o valor está restrito ao processo produtivo, o valor-de-troca surge no momento em que duas mercadorias distintas são trocadas. Isso quer dizer que numa economia mercantil os produtos do trabalho só são trocados na medida em que diferentes trabalhos são igualados. É nesse momento que o valor-de-troca assoma, permitindo que esses diferentes trabalhos possam ser igualados e os produtos permutados. A compreensão do valor-de-troca não está apenas na troca de mercadorias, mas na “*inter-relação das diversas formas de trabalho*”.<sup>14</sup> O valor-de-troca é, portanto, a manifestação do valor, quantidade de trabalho que surge na relação de troca entre mercadorias distintas. O valor-de-troca não é o valor, mas a forma como este se apresenta na permuta de diferentes mercadorias.

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 82.

### 1.1.2 O duplo caráter do trabalho objetivado na mercadoria

Apesar de na relação de troca o elemento comum ser o valor, o valor-de-uso tem papel imprescindível, pois embora possam ser trocados objetos úteis de caráter semelhante, do ponto de vista mercantil, só fará sentido se os objetos permutados forem qualitativamente distintos, ou seja, possuam valores-de-uso diferentes. Como só se trocam valores-de-uso de qualidades diferentes, os trabalhos úteis que lhes dão origem são também distintos. Esses trabalhos úteis diversos, “*classificáveis por ordem, gênero, espécie, subespécie e variedade*”,<sup>15</sup> formam a divisão social do trabalho, que é condição imprescindível para a existência da produção de mercadorias, embora seu contrário – produção de mercadorias como condição para que haja a divisão social do trabalho<sup>16</sup> – não seja necessário.

Se o tempo de trabalho para a produção de uma mercadoria se mantivesse inalterado, isto é, constante, a grandeza do valor de uma mercadoria permaneceria, por sua vez, invariável. Mas a mudança decorrente de qualquer variação de produtividade altera também a grandeza do valor.

A produtividade do trabalho é determinada pelas mais diversas circunstâncias, dentre elas a destreza média dos trabalhadores, *o grau de desenvolvimento da ciência e sua aplicação tecnológica* [grifo nosso], a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção e as *condições naturais* [grifo nosso].<sup>17</sup>

A produtividade e o tempo de trabalho variam numa razão inversa: quanto maior a produtividade do trabalho, menor o tempo necessário para produzir uma mercadoria, e, como o valor é determinado pelo tempo de trabalho, quanto menor a quantidade de trabalho, menor será o valor. Contrariamente, quanto menor a produtividade do trabalho, maior será o tempo requerido para a produção de uma mercadoria, e, conseqüentemente, maior será o seu valor, pois se aumentou o tempo de trabalho.

Mas uma coisa pode ser útil sem que decorra do processo de trabalho, como “*o ar, a terra virgem, seus pastos naturais, a madeira que cresce espontânea na selva etc.*”;<sup>18</sup> como também uma coisa pode ser útil sem ter valor, uma vez que não seja produzida para a venda.

<sup>15</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 64.

<sup>16</sup> “Na velha comunidade indiana há a divisão social do trabalho sem que os produtos se convertam em mercadorias. Ou um exemplo mais próximo: em cada fábrica existe a divisão sistemática do trabalho, mas essa divisão não leva os trabalhadores a trocarem seus produtos individuais. Só se contrapõem, como mercadorias, produtos de trabalhos privados e autônomos, independentes entre si.” (Ibid., p. 64).

<sup>17</sup> Ibid., p. 62. Veremos posteriormente como a ciência e a técnica são absorvidas pelo capital, e como este exaure não só o trabalhador, mas também a natureza.

<sup>18</sup> Ibid., p. 62.

Contudo, para tornar-se mercadoria é necessário, segundo Marx, que a mercadoria seja um valor-de-uso coletivo, social, possibilitando que seja posta no mercado para a venda.

A maneira como se produz numa sociedade, delinea sua divisão do trabalho. Assim o será para a sociedade mercantil, cujo trabalho é privado e autônomo, criando uma nova forma de dividi-lo; mas a existência dos valores-de-uso independe da forma com que uma sociedade o produz, pois sua utilidade não se altera ao se mudar a divisão social do trabalho, continuará sendo útil à revelia das transformações sociais. “*Antes de surgir um alfaiate, o ser humano, costurou durante milênios, pressionado pela necessidade de vestir-se*”,<sup>19</sup> isto significa que mesmo antes da divisão do trabalho o homem já produzia objetos úteis.

Como o homem só pode produzir alterando as formas da matéria, é mister observar que não apenas o próprio trabalho, mas também a natureza, é consumida nessa alteração. Marx já começa a apontar para a absorção das fontes de riqueza: o trabalhador e a terra. Essa alteração será mais significativa na sociedade capitalista com o passar do tempo.<sup>20</sup>

O trabalho que cria valor-de-uso é indispensável à existência humana, pois ele representa a ligação do homem com a natureza através do processo que esta sofre para atender certas necessidades do homem. Ao se pôr de lado o fim a que se destina a atividade produtiva e, conseqüentemente, o trabalho útil, resta apenas à mercadoria, ser dispêndio de força humana de trabalho. A relação de troca entre as mercadorias qualitativamente distintas, não apresenta, diretamente, como parâmetro de permuta, suas características qualitativas, oriundas do trabalho útil, mas suas peculiaridades quantitativas, advindas do trabalho criador de valor: o trabalho abstrato.

Se prescindirmos do valor-de-uso da mercadoria, só lhe resta ainda uma propriedade, a de ser produto do trabalho. Mas, então, o produto do trabalho já terá passado por uma transmutação. Pondo de lado seu valor-de-uso, abstraímos, também, das formas e elementos materiais que fazem dele um valor-de-uso. Ele não é mais mesa, casa, fio ou qualquer outra coisa útil. Sumiram todas as suas qualidades materiais. Também não é mais o produto do trabalho do marceneiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outra forma de trabalho produtivo. Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, também desaparece o caráter útil dos trabalhos neles corporificados; desvanecem-se, portanto, as diferentes formas de trabalho concreto, elas não mais se distinguem umas das outras, mas reduzem-se, todas, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato.<sup>21</sup>

Logo, além do trabalho útil, apresenta-se, também, na mercadoria, o trabalho abstrato criador de valor. No momento em que duas mercadorias qualitativamente distintas são

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 64.

<sup>20</sup> Embora Marx esteja criticando a economia política no século XIX, sua análise sobre o desenvolvimento progressivo da destruição das fontes de riqueza é extremamente atual.

<sup>21</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 60.

trocadas, o que é levado em consideração não é o caráter qualitativo que ambas apresentam, mas o quantitativo. A única característica qualitativa comum é a de serem produtos do trabalho humano, mas como a medição da grandeza do valor é dada pelo seu caráter quantitativo, determinado pelo tempo de trabalho para produzi-la, o qualitativo fica subordinado ao quantitativo apenas no ato da troca. Além de qualitativamente distintas as mercadorias, para serem trocadas, precisam ter valores compatíveis,<sup>22</sup> pois não estão sendo trocados apenas objetos úteis, mas quantidade de trabalho e, conseqüentemente, tempo de trabalho.

---

<sup>22</sup> Apesar de estar supondo a troca de equivalentes, Marx considera que pode haver troca que não seja de equivalentes numa relação mercantil, como ocorre – à revelia dos pressupostos da economia política – em alguns casos em que o trabalhador pode ser remunerado com um valor abaixo do valor da sua força de trabalho.

### 1.1.3 A forma do valor ou valor-de-troca

Seguindo o percurso traçado por Marx chegamos à forma do valor, crucial para o entendimento das formas dinheiro e capital. Partindo da mais simples relação de valor, que é a relação entre duas mercadorias distintas, Marx identifica dois pólos contidos nessa expressão do valor: a *forma relativa* e a *forma de equivalente*. Ambos são momentos inseparáveis da mesma expressão do valor, pertencendo um ao outro e condicionando-se reciprocamente, mas concomitantemente extremos, excluindo-se um ao outro.

A mercadoria que expressa ou reflete seu valor em outra é característica da primeira forma, relativa, enquanto que aquela mercadoria que espelha o valor da que está sendo expressa detém a forma de equivalente consumada. A partir destes desdobramentos Marx pôde chegar à *forma dinheiro*, a forma do equivalente geral. A explicação dessas formas não se encerra nesta brevidade; antes, é preciso acompanhar o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor existente entre as mercadorias, para poder desmistificar a forma dinheiro.

Como é sabido, Marx iniciou esse percurso a partir da *forma simples, singular* ou *fortuita do valor*, na qual se confrontam duas mercadorias distintas, expressando, dependendo da posição que ocupem na relação de troca, a forma relativa ou a forma de equivalente. Daí ele afirmar que uma mercadoria empresta sua materialidade à outra para poder expressar seu valor, porquanto “o indivíduo A não pode reconhecer em B um rei, se aos olhos de A a realeza não assume o aspecto corpóreo de B – traços fisionômicos, cabelos e outras características, aspecto que muda com o soberano reinante”.<sup>23</sup> Assim, a mercadoria A para mostrar o seu valor, se expressa no valor-de-uso da mercadoria B, assumindo a forma relativa.

Marx explica:

[...] 40 metros de linho valem o quê? Dois casacos. Desempenhando o casaco, no caso, o papel de equivalente, sendo o valor-de-uso casaco o corpo do valor de linho, basta determinada quantidade de casacos para expressar determinada quantidade de valor de linho. Dois casacos podem por isso, expressar a magnitude do valor de 40 metros de linho, mas nunca a magnitude do próprio valor, a magnitude do valor dos dois casacos.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 74.

<sup>24</sup> Ibid., p. 78.

A forma de equivalente empresta o seu corpo para que a outra mercadoria possa expressar o seu valor. Ademais, segundo Bedeschi,<sup>25</sup> Marx aponta três propriedades da forma de equivalente que sempre se expressam no seu contrário: a) o valor se sobressai em relação ao valor-de-uso; b) o trabalho concreto fica em segundo plano em relação ao trabalho abstrato; e c) o trabalho privado passa a ser mediado como trabalho social.

A primeira particularidade decorre da equivalência de uma mercadoria, pois ao se referir à outra como equivalente terá que assumir a forma de valor, já que na relação de troca o valor-de-uso fica subordinado ao valor.

A segunda característica decorre de uma inversão na posição em que se apresentam os trabalhos – concreto e abstrato – contidos numa mercadoria. O concreto-sensível se apresenta como forma fenomênica do universal, e não o contrário: o universal abstrato como propriedade do concreto.<sup>26</sup> Aqui a subalternização do trabalho concreto em relação ao trabalho abstrato caracteriza o processo de troca, ou antes, o processo produtivo da sociedade burguesa.

A terceira peculiaridade exposta por Marx, segundo Bedeschi, afirma que o trabalho privado se é medido como trabalho diretamente social. Partindo do princípio de que na sociedade burguesa os produtos do trabalho são resultados de trabalhos privados, autônomos, independentes entre si, Marx identifica que é através da troca de mercadorias que esses produtores privados, autônomos e independentes uns dos outros estabelecem vínculo social. Para que os produtos entrem na relação de troca, é necessário que assumam a forma de valor, isto é, que o trabalho privado imediato seja medido como trabalho social.

O desdobramento da forma de equivalente em seu contrário não é algo imanente a todas as sociedades de modo geral, mas uma peculiaridade da sociedade mercantil em que o trabalho despendido na produção de um objeto útil é dado como propriedade objetiva, pertencente a esse objeto como seu valor, transformando o produto do trabalho em mercadoria.

Outra característica da forma simples do valor, no exemplo de Marx, é que a mercadoria A pode assumir diversas expressões de valor de outras mercadorias. A essa peculiaridade ele chamou de *forma total* ou *extensiva do valor*.

Nas duas formas anteriores, *forma simples* e *forma total do valor*, o valor de cada mercadoria é expresso isoladamente, o que torna as mercadorias equivalentes umas das

---

<sup>25</sup> Bedeschi, 1989, p. 172. Apesar de Bedeschi tratar como “transformação”, optamos por mediação, uma vez que não há mutação de uma forma para outra, pois as duas estão presentes; o que há é a ênfase de uma sobre a outra.

<sup>26</sup> Idem, ibidem.

outras. No entanto, Marx constata a presença de uma forma unitária de manifestação do trabalho humano que surge no âmbito das relações sociais. Essa forma será a *forma geral do valor*, na qual as outras mercadorias a terão como espelho de sua forma relativa, mas a mercadoria só assumirá a posição de *equivalente geral* se estiver destacada como equivalente das demais.

O valor de uma mercadoria só adquire expressão geral porque todas as outras mercadorias exprimem seu valor através do mesmo equivalente, e toda nova espécie de mercadoria tem de fazer o mesmo. Evidencia-se, desse modo, que a realidade do valor das mercadorias só pode ser expressa pela totalidade de suas relações sociais, pois essa realidade nada mais é que a “existência social” delas, tendo a forma do valor, portanto, de possuir validade social reconhecida.<sup>27</sup>

Da *forma geral do valor* derivar-se-á a *forma dinheiro*, a forma da permutabilidade geral ou o equivalente geral, que terá a capacidade de representar todas as demais mercadorias por força da prática social, que é assim exemplificada por Marx.

20 metros de linho	=	}	2 onças de ouro <sup>28</sup>
1 casaco	=		
10 quilos de chá	=		
40 quilos de café	=		
1 quarta de trigo	=		
½ tonelada de ferro	=		
X de mercadoria A	=		

Nesse caso, as 2 onças de ouro representam o equivalente geral consumado, a forma dinheiro que tem a capacidade de ser convertida em quaisquer das outras mercadorias. O equivalente geral não muda sua natureza enquanto mercadoria, apenas assume uma forma que se destaca das demais e que se converte, enquanto dinheiro, em toda e qualquer mercadoria.

<sup>27</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 88.

<sup>28</sup> Ibid., p. 91.

#### 1.1.4 O fetichismo da mercadoria

Aqui nos deparamos com um tema que requisitou de Marx uma atenção especial. Ele recorre ao mundo religioso para descrever a manifestação da mercadoria na sociedade moderna, sua forma de aparição perante os homens e sua relação como objeto social. Para Marx, uma mercadoria parece ou se manifesta como “*coisa trivial, imediatamente compreensível. Analisando-a, vê-se que ela é algo muito estranho, cheio de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas*”.<sup>29</sup> A mercadoria é algo palpável, resultado do trabalho e como valor-de-uso nada há de misterioso nela. Mas, de onde viria esse caráter misterioso mencionado por Marx? Dos valores-de-uso já sabemos que nada há de misterioso nela, pois todo dispêndio destinado à produção de mercadorias provém das funções do organismo humano: é “*dispêndio do cérebro, dos nervos, músculos, sentidos etc. do homem*”.<sup>30</sup> Também não viria dos fatores determinantes do valor, a saber, a “*duração do dispêndio ou a quantidade do trabalho*”,<sup>31</sup> já que é visível a distinção entre quantidade e qualidade do trabalho. Marx nos responde que o caráter misterioso do produto do trabalho provém de sua própria forma de mercadoria. Analisemos mais detidamente essa questão.

Toda sociedade possui um determinado modo de reprodução e a partir do momento em que os homens trabalham uns para os outros, adquirirá, o trabalho, uma forma social. A produção na sociedade burguesa é distinta das outras formas de produção ao longo da história, porque será nessa sociedade que a produção estará predominantemente voltada para o valor, isto é, para a produção de mercadorias.

O que caracterizava as primeiras sociedades, em termos de produção, de resultado do trabalho, era o valor-de-uso, pois não se produzia necessariamente para a troca, mas para o atendimento de necessidades sociais. Diferentemente dessas sociedades, a produção social moderna está atrelada ao valor, à produção para a troca. Isso significa que o resultado do trabalho na sociedade moderna assume, predominantemente, a forma de mercadoria, pois apenas nessa forma pode o produto do trabalho entrar na relação de troca.

O mistério da mercadoria provém de sua própria forma porque ela encobre as características sociais dos trabalhos dos homens, expondo-as como características materiais e propriedades sociais de sua própria natureza. Como a igualdade dos trabalhos humanos fica escamoteada sob a forma dos produtos do trabalho como valores, passa, a quantidade de

---

<sup>29</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 92.

<sup>30</sup> Ibid., p. 93.

<sup>31</sup> Idem, ibidem.

valor, a ser medida do trabalho durante o tempo despendido na produção da mercadoria. Aos poucos o valor assume a primazia nas trocas mercantis, e os objetos úteis, na forma de mercadoria, tornam-se objetos sociais e passam a intermediar as relações entre os seus produtores.

Com a produção de mercadorias a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e a totalidade do trabalho fica oculta, apresentando-se como uma relação social entre os produtos do trabalho, pondo os produtores à margem dessa relação. O *fetichismo da mercadoria* consiste no ocultamento da relação social que passa a ser mediada pelas mercadorias e não mais diretamente entre os produtores. É dessa forma que o vínculo social entre os produtores é estabelecido, via produtos do trabalho humano.

Na história das sociedades tradicionais o fetiche representava um objeto encantado com poderes mágicos. Para Marx, a mercadoria se apresenta como um fetiche mercantil, por isso se uma mercadoria se espelha em outra para revelar o seu valor, as relações entre as pessoas, que agora são expressas através das mercadorias, são objetuais, fetichizadas.<sup>32</sup>

Ao realizar a crítica da economia política Marx questiona a naturalidade dada pelos economistas clássicos às categorias econômicas, como a mercadoria, que é compreendida como algo dado, da própria natureza, logo, inquestionável. Ele procura demonstrar o contrário: que estas categorias não são absolutas, mas passíveis de crítica. A forma mercadoria na sociedade capitalista é apreendida como algo que sempre existiu de maneira sistemática, contudo, ao sugerir outras formas de produção, Marx nos revela – teoricamente – que a forma mercadoria e todo o seu mistério se desvanecem.

Marx propõe três outras formas de produção: a primeira delas faz alusão à vida do personagem Robinson Crusóe,<sup>33</sup> isolado numa ilha, ou, como dirá, em *sua* ilha; a segunda refere-se ao modo de produção feudal; e a terceira alude a uma sociedade de homens livres, estruturada como uma comuna rural, na qual os meios de produção fazem parte da comuna e as forças de trabalho individuais são empregadas conscientemente como forças de trabalho social.<sup>34</sup> Com isso ele quis mostrar que além da forma mercadoria não ser algo natural, eterno, é possível também outra organização social em que a forma mercadoria não seja mais necessária.

---

<sup>32</sup> “O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza.” (Ibid., p. 101).

<sup>33</sup> Defoe, 1996.

<sup>34</sup> Poder-se-ia pensar aqui em uma sociedade pós-capitalista que detenha características próximas às descritas por Marx.

Diante do que foi até aqui exposto acerca do fetichismo da mercadoria, cabe questionar por que Marx se utiliza de uma expressão do mundo religioso – fetichismo – para caracterizar algo que tem uma relação objetiva, prática, nas relações sociais, que é a mercadoria.<sup>35</sup> E mais, por que utilizar um termo *sagrado* para caracterizar algo numa sociedade mercantil que em princípio é laica? Parece-nos que mais do que uma construção retórica, ele está ciente do papel da religiosidade no mundo prático. Essa referência marca as obras de sua juventude e se desenvolve mais intensamente com as relações produtivas em *O Capital*.

O fetiche<sup>36</sup> é um objeto encantado, sagrado; a ele é atribuído um poder sobrenatural que afeta todos aqueles que o contemplam, de modo que a nenhum dos observadores é dado ser-lhe indiferente. Analogamente, as mercadorias emanam esse brilho que afeta qualquer dos seus possuidores e não possuidores; aqueles que as detêm cultivam características de algo sagrado e que, por tê-las, são por elas afetadas, enquanto que aqueles que não as possuem, mas as almejam, tratam de conduzir suas ações para tal objetivo no afã de serem agraciados pelo encanto que da mercadoria emana. Moura explica que:

A religiosidade está, pois, profundamente relacionada às estratégias vitais de reprodução do ser social, desde antes da configuração daquilo que as classificações naturalistas denominam de *homo sapiens sapiens*. As diferentes modalidades históricas (e pré-históricas) de manifestação da religiosidade são coetâneas a cada figura do processo de reprodução social e, portanto, congruentes com o respectivo patamar de desenvolvimento das forças produtivas.<sup>37</sup>

Segundo Assoun: “*Let mot <<fétiche>> provident du portugais feitiço qui signifie <<artificiel>> et par extension <<sortilège>>, étant lui-même issu du latin facticius qui a donné le français <<factice>>*”.<sup>38</sup> Para alguns estudiosos, como Iacono<sup>39</sup> e Pietz<sup>40</sup>, as primeiras sociedades que fizeram uso da noção de *fetiche* como objetos ou animais com

<sup>35</sup> “A metáfora do ‘fetichismo’ não é apenas gracejo irônico, da mesma forma que a ‘divindade visível’ não foi uma simples e fugaz homenagem a Shakespeare, condenada ao esquecimento de manuscrito não-publicado.” (Moura, 2004, p. 294).

<sup>36</sup> Latour registra que houve um conflito quando do contato dos portugueses com as primeiras sociedades acerca do sentido da palavra fetiche. Segundo Latour os portugueses não entendiam como um objeto feito pelas mãos dos homens poderia conter nele um poder sobrehumano. Ironicamente Latour diz: “Pena que os africanos não tenham devolvido o elogio. Teria sido interessante que eles perguntassem aos traficantes portugueses se eles haviam fabricado seus amuletos da Virgem ou se estes caíam diretamente do céu.” (Latour, 2002, p. 17).

<sup>37</sup> Moura, 2004, p. 289.

<sup>38</sup> Assoun, 2006, p. 10. Nessa passagem o autor deixa claro que faz referência ao *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, de Albert Dauzat, Jean Dubois e Henri Mitterand, publicado pela Livraria Larousse em 1994.

<sup>39</sup> Iacono, 1992. “L’origine du terme est donc européenne. <<Fétiche>> est le nom donné par les Blancs aux objets de culte et aux pratiques religieuses des peuples et des civilisations de Guinée et d’Afrique occidentale, aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles.” (Op. cit., p. 5).

<sup>40</sup> Pietz, 2005. “La thèse proposée ici est la suivante: le fetiche, en tant qu’idée nouvelle (ou objet nouveau), n’appartient à aucune société spécifique discrète mais trouve son origine dans un brassage multiculturel sur les cotes de l’Afrique de l’Ouest aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.” (Op. cit., p. 7).

poderes sobrenaturais vinculados aos cultos religiosos estão localizadas na costa do Oeste da África, embora pareça não haver uma comunidade específica em que a noção de fetiche tenha sido concebida.

Il n'a de racines dans aucune communauté discrète ou culture particulière mais résulte plutôt d'un brassage multiculturel mettant en opposition des groupes sociaux très différents et des codes de valeur sans rapport les uns avec les autres.<sup>41</sup>

A preocupação de Marx ao trazer para o campo da filosofia um conceito antes etnológico e religioso, consiste em mostrar que a sociedade moderna não abandonou a representação do fetiche em suas relações sociais, pelo contrário, a estendeu, ao inseri-la nas relações mercantis.

O uso crítico da noção de fetiche por ele realizado ao aplicar aos produtos mercantis da sociedade moderna, as mercadorias, permitiu a Marx reintroduzir outra noção derivada da palavra fetiche: *fetichismo*. Segundo alguns pesquisadores, como Artous<sup>42</sup> e Assoun,<sup>43</sup> a palavra fetichismo foi criada por Charles De Brosses como uma forma de caracterizar a relação que as religiões das primeiras sociedades possuíam com os objetos (ou animais) considerados fetiches. Ao aplicar a expressão *fetichismo* na sociedade moderna, Marx o faz considerando a inversão social dos produtores com os produtos do seu trabalho, daí chamar de *fetichismo da mercadoria*.

O fetichismo da mercadoria, que consiste, grosso modo, na reificação das pessoas e na personificação dos objetos, confere à mercadoria características humanas. Essas características não estão separadas do mundo religioso, que imprime nos objetos-fetiches atributos humanos, idolatrados como atributos divinos. Assim é para a mercadoria, elevada à posição de fetiche, que tem intrínseco o atributo que lhe concede tal peculiaridade fetichóide, a saber, o valor.

Não obstante à materialidade mercantil, o atributo que confere à mercadoria sua característica fetichista, o valor, é objetivo e extra-sensorial, pois independentemente da volição humana individual é constitutivo da mercadoria.

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 20.

<sup>42</sup> “Le terme fétichisme est inventé en 1757 par Charles De Brosses dans le cadre d’une théorie des religions primitives.” (Artous, 2006, p. 22).

<sup>43</sup> “On peut saisir sur le vif l’émergence du terme <<fétichisme>> sous la plume de son inventeur Charles De Brosses. Quoique le terme apparaisse dès 1756 dans son *Histoire des navigations aux terres australes*, c’est en 1760, dans son grand ouvrage *Du culte des dieux fétiches*, qu’il réalise en quelque sorte solennellement son <<geste>> de création d’un <<néologisme>> promis à une si belle carrière.” (Assoun, 1994, p. 12).

A relação social básica entre pessoas enquanto produtoras de mercadorias que trocam os produtos do seu trabalho, confere aos produtos a propriedade específica de intercambialidade que parece então ser uma propriedade natural dos produtos: a particular “forma de valor”.<sup>44</sup>

O fetichismo mercantil se realiza na mercadoria pelo atributo do valor, pois é o valor que carrega consigo o numinoso e dá ao produto do trabalho humano o caráter mercantil. No entanto, não coube à economia política desvendar a característica fetichista da mercadoria, porquanto reduziu as formas sócio-econômicas ao seu conteúdo técnico-material,<sup>45</sup> aceitando, ademais, que as categorias econômicas existentes não careciam de explicação, existiam por si mesmas. Por isso, diz Rubin:

Os economistas vulgares, que não compreenderam que o processo de “personificação das coisas” só pode ser entendido como resultado do processo de “reificação das relações de produção”, consideram as características sociais das coisas (valor, dinheiro, capital etc.), como características naturais que pertencem às próprias coisas. O valor, o dinheiro, etc., não são considerados expressões de relações humanas “aderidas” às coisas, mas como características diretas das próprias coisas, características que estão “diretamente interligadas” às características técnico-naturais das coisas. Esta é a causa do *fetichismo da mercadoria*, característico da economia vulgar e do modo de pensar comum aos participantes da produção, que se acham limitados pelo horizonte da economia política.<sup>46</sup>

As argúcias teológicas e as sutilezas metafísicas atribuídas por Marx ao descrever a mercadoria são oriundas do valor. Se este não é questionado não se chega ao desvendamento da mercadoria, do dinheiro, e, menos ainda, do capital. Assim, não seria possível entender o fetichismo que paira sobre a tríade mercadoria, dinheiro e capital.

Não é sem motivo que ele tratará a mercadoria como algo que contém um elemento sagrado, do mundo religioso. Essa característica mercantil é dada no contexto das relações produtivas, uma vez que tais relações entre as pessoas são realizadas a partir da relação entre os produtos do trabalho.<sup>47</sup>

O relacionamento entre as esferas da produção e da religiosidade não é exclusividade da sociedade burguesa. Ao longo das sociedades essa relação vem se transformando e deixando traços que permitem compreender o estreitamento entre a subjetividade e o modo como a

---

<sup>44</sup> Rubin, 1980, p. 46.

<sup>45</sup> Ibid., 1980, p. 56.

<sup>46</sup> Ibid., 1980, p. 40.

<sup>47</sup> “Assim, as categorias econômicas expressam diferentes relações de produção entre as pessoas e as funções sociais correspondentes ou as formas sócio-econômicas de coisas. Essas funções ou formas têm um caráter social porque elas são inerentes, não às coisas enquanto coisas, mas às coisas que fazem parte de um determinado ambiente social, ou seja, às coisas através das quais as pessoas entram em certas relações de produção umas com as outras.” (Ibid., p. 52).

sociedade produz. Isso fica claro quando se observa, nos mitos cosmogônicos, a interação entre o sagrado e a reprodução social:

A mulher relaciona-se, pois, misticamente com a Terra; o dar à luz é uma variante, em escala humana, da fertilidade telúrica. Todas as experiências religiosas relacionadas com a fecundidade e o nascimento *têm uma estrutura cósmica*. A sacralidade da mulher depende da santidade da Terra. A fecundidade feminina tem um modelo cósmico: o da *Terra Mater*, da Mãe universal.<sup>48</sup>

Vale dizer, tudo que emana da natureza, em certas configurações sociais, está intrinsecamente relacionado ao sagrado. A despeito disso, Eliade dirá:

O fenômeno social e cultural conhecido como matriarcado está ligado à descoberta da agricultura pela mulher. Foi a mulher a primeira a cultivar as plantas alimentares. Foi ela que, naturalmente, se tornou proprietária do solo e das colheitas. O prestígio mágico-religioso e, conseqüentemente, o predomínio social da mulher têm um modelo cósmico: a figura da Terra-Mãe.<sup>49</sup>

Na cultura grega a agricultura está pejada pelo sagrado, o que levou Brandão a dizer que “*Fundamentalmente agrário, o culto de Deméter<sup>50</sup> está vinculado ao ritmo das estações e ao ciclo da sementeira e colheita para produção do mais precioso dos cereais, o trigo*”.<sup>51</sup>

O que se pretende destacar nesta passagem é a milenar interação entre a religiosidade e os aspectos produtivos de uma sociedade. Em muitas sociedades não se produzia sem que esta atividade estivesse diretamente ligada aos deuses.

Diferentemente de outras formas de organização social, a sociedade mercantil estende o véu místico do fetichismo para além dos objetos restritos considerados sagrados nas primeiras sociedades. Nela a mercadoria será dotada de “*sutilezas metafísicas e argúcias teológicas*”.<sup>52</sup> É sabido que o valor é o atributo que imprime à mercadoria sua peculiaridade fetichóide, mas o que há em comum entre a mercadoria, o dinheiro e o capital? Por que essa tríade é

<sup>48</sup> Eliade, 1996, p. 120.

<sup>49</sup> Ibid., p. 121.

<sup>50</sup> Na religião arcaica da Grécia Antiga, Deméter é considerada a deusa da terra cultivada, ou seja, da agricultura. Cf. Leite, Lourenço. *Do Simbólico ao Racional: ensaio sobre a gênese da mitologia grega como introdução à Filosofia*. 2001: “O mito de Deméter compõe os Mistérios de Elêusis, religião arcaica da Grécia que tem como finalidade compreender a essência da fertilidade do solo, principalmente através da morte e do ressurgir do grão do trigo. Certamente Deméter remete também à mística primitiva por conter uma gama de revelações aos iniciados e, sobretudo, garantir a perpetuação da natureza através de um ser maior, ou seja, o grão do trigo não é auto-suficiente, mas depende da mãe-terra (Géia) para germinar.” (Op. cit., p. 77).

<sup>51</sup> Brandão, 2009, p. 302.

<sup>52</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 92. Moura dirá: “Em lugar do mundo encantando de forças naturais subjetivadas, são os produtos do trabalho social os que cobram vida própria, transmitindo uma certeza que parece emanar da própria existência ordinária.” (Moura, 2001, p. 35).

fetichóide?<sup>53</sup> São duas questões que se complementam. Ao escrutinar o valor, vê-se que, para Marx, além de um atributo mercantil é uma forma social, e, como tal, apresenta uma função social.<sup>54</sup> Ora, se o valor possui uma função social essa funcionalidade desempenhará papéis diferentes em cada forma social em que se expressar (seja na mercadoria, no dinheiro ou no capital). Para cada forma social haverá uma função social que expressa, nela mesma, uma relação lógico-histórica. Não obstante, Marx afirma:

O valor não traz escrito na frente o que ele é. Longe disso, o valor transforma cada produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens procuram decifrar o significado do hieróglifo, descobrir o segredo de sua própria criação social, pois a conversão dos objetos úteis em valores é como a linguagem, um produto social dos homens.<sup>55</sup>

É na prática social que o valor se estabelece; nas relações de troca mercantil. O desvendamento do produto do trabalho sob a forma hieroglífica instituída pelo valor significa o desencobrimento do véu do fetichismo que cobre as relações sociais.

A relação da tríade fetichóide (mercadoria, dinheiro e capital) é possível porque nela o elemento comum é o valor, que assume formas sociais distintas. A transformação dos produtos do trabalho em hieróglifos sociais está em cada uma delas, onde cada qual guarda sua respectiva característica lógico-histórica.

Pode-se observar que o valor transita de uma forma para outra assumindo uma função social distinta (mercadoria, dinheiro e capital). Sabemos que o valor não é palpável, mas é objetivo; não depende da vontade humana individual na medida em que se produz um objeto para a troca, sendo, portanto, parte constitutiva da mercadoria. Porém, ao transitar de uma forma para outra, dando-lhes funções distintas, o valor, como algo que é extra-sensorial, parece uma forma etérea que se imprime nos produtos do trabalho humano. Marx diz que:

Há uma relação física entre coisas físicas. Mas a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, nada têm a ver com a natureza física desses produtos nem com as relações materiais dela decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a *forma fantasmagórica [grifo nosso]* de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado

<sup>53</sup> Cf. Moura, 2004, p. 29.

<sup>54</sup> “Além de existir material ou tecnicamente como bem de consumo ou meio de produção concreto, a coisa parece adquirir uma existência *social* ou *funcional*, isto é, um particular caráter social através do qual essa determinada relação de produção se expressa, e que confere às coisas uma particular forma social.” (Rubin, 1980, p. 44).

<sup>55</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 96.

aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias.<sup>56</sup>

Se na forma mercadoria já há implícita uma fantasmagoria, o que dizer da forma dinheiro e da forma capital? O valor passa de uma forma para a outra imprimindo sua objetividade e extrassensorialidade de diferentes modos.

O caráter místico, e por que não dizer, religioso, é imanente à forma valor. Por isso, para Marx, há uma associação mais do que meramente superficial entre as relações produtivas e a religiosidade.<sup>57</sup> O fetichismo é responsável por obscurecer as relações sociais e não permitir que se veja que são os homens que conferem às mercadorias certos atributos humanos, passando aquelas a serem tratadas como fetiches. No momento em que as relações sociais de produção forem relações conscientes entre os homens, ou seja, quando não houver o atributo do valor, logo, quando os produtos do trabalho não forem mais mercadorias, o véu do fetichismo não mais permanecerá obnubilando as relações humanas.

A conexão entre o sagrado e o profano, ou, no que aqui se refere, entre o religioso e as relações produtivas, assume, no capital, um papel diferenciado em relação à mercadoria e ao dinheiro. Se, como disse Marx, as mercadorias precisam ser levadas por seus produtores ao mercado, uma vez que não andam sozinhas,<sup>58</sup> e no dinheiro o valor-de-uso, além de sua forma natural, é-lhe acoplada a propriedade de expressar em si a forma relativa do valor das demais mercadorias, conferindo à mercadoria a qualidade de ser o *equivalente geral*, no capital o valor é impelido a ampliar-se continuamente, apossando-se dos sujeitos, “*inclusive daqueles que se locupletam das benesses de possuí-lo, e os obriga a servi-lo*”.<sup>59</sup>

Na medida em que o valor transita de uma forma para outra o fetichismo assume, também, modos distintos. A religiosidade, expressa na subjetividade dos indivíduos, e as relações produtivas, permanecem vinculadas quando o valor assume a forma capital.

Todavia, antes de adentrarmos no valor sob a forma capital, analisaremos brevemente o dinheiro e o fetichismo que dele emana para que possamos melhor compreender o passo seguinte na mutação da forma valor, a saber, o capital.

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 94.

<sup>57</sup> “A olaria, a metalurgia e outras técnicas importantes também estão relacionadas, nas sociedades arcaicas, a certas crenças e práticas religiosas, como de resto qualquer atividade socialmente relevante. Isso porque, como já foi assinalado, é pela via religiosa que são psicologicamente introjetados na individualidade, em cada membro da comunidade, todos aqueles elementos culturais socialmente significativos ou cruciais, o que torna a religiosidade constitutiva da subjetividade dos indivíduos, aquilo que os converte em humanos propriamente.” (Moura, 2004, p. 292).

<sup>58</sup> “Não é com seus pés que as mercadorias vão ao mercado, nem se trocam por decisão própria.” (Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 109).

<sup>59</sup> Moura, 2004, p. 301.

## 1.2 O Dinheiro

No momento em que a produção dos valores-de-uso ultrapassou a quantidade necessária ao consumo, um excedente foi criado e possibilitou a conversão deles em valor. Como as mercadorias se comportam “*através do instinto natural dos seus possuidores*”,<sup>60</sup> é na comparação com outras, portanto, por meio dos valores, que a troca se efetiva. Mas a escolha de uma mercadoria como equivalente geral só pode se realizar num processo prático, e é no hábito social que uma mercadoria será eleita equivalente geral, tornando-se, assim, dinheiro.

No escambo a troca mercantil acontecia de forma direta, representada pela fórmula M–M, ou seja, permutava-se diretamente uma mercadoria por outra. Mas, quando esse processo passou a ser intermediado pelo dinheiro, M–D–M, onde D é dinheiro, alterou-se substancialmente a circulação das mercadorias. Há, agora, uma mercadoria, o dinheiro, que tem a capacidade de comprar quaisquer mercadorias; de se converter em qualquer mercadoria que o seu possuidor deseje adquirir.

Marx esclarece que na primeira fase, M–D, vende-se a mercadoria para se obter dinheiro, para, posteriormente, munido desse dinheiro, comprar outra mercadoria, D–M, distinta do valor-de-uso da primeira. São dois movimentos que se opõem e se complementam: M–D e D–M. O possuidor da mercadoria exerce, então, duas funções: a de vendedor e a de comprador. Mudam-se apenas as pessoas envolvidas nessa relação.

Para Marx, o envolvimento do dinheiro na relação mercantil torna formal e essencialmente diferente a circulação das mercadorias da troca imediata dos produtos. Primeiro, porque a troca de mercadorias rompe os pontos limítrofes individuais e locais da troca direta desses produtos, ao permitir a circulação dos produtos do trabalho humano. E, segundo, por desenvolver um ciclo de ligações sociais de forma espontânea e incontrolável entre aqueles que participam das operações.<sup>61</sup> Na circulação M–D–M, o dinheiro pode não circular de imediato, pois ninguém “*pode vender sem que alguém compre. Mas ninguém é obrigado a comprar imediatamente, apenas por ter vendido*”.<sup>62</sup> Isso configura uma contradição que é indissociável da mercadoria e se expressa na oposição entre valor-de-uso e valor, no trabalho individual, que funciona concomitantemente como trabalho concreto, produtor de objetos úteis, e como trabalho abstrato, produtor de valor.

---

<sup>60</sup> Marx, 2004, p. 111.

<sup>61</sup> “O tecelão de linho pode vender seu linho, porque o camponês vendeu o trigo; o apologista do copo, sua Bíblia, porque o tecelão vendeu seu linho; o destilador, sua aguardente, porque outro vendeu a água da vida eterna e assim por diante.” (Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 139).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 140.

Ainda na circulação de mercadorias M–D–M, o dinheiro aparenta mover a mercadoria do vendedor para o seu comprador, funcionando como meio de circulação. Ao expor essa ideia, Marx afirma que não é o dinheiro que desloca a mercadoria, mas é a própria mercadoria que faz o transcurso. Isso fica claro quando se concebe que o dinheiro é também mercadoria, e, portanto, são apenas mercadorias que se movem ao mudarem de fase, entretanto, isso não diminui a relevância do dinheiro nesse processo.

O dinheiro se espraia nas relações sociais afetando a subjetividade humana, seja pela aceitação ou pela rejeição, mas parece impossível ser-lhe indiferente. Esse efeito do dinheiro na subjetividade humana não decorre de um determinismo, mas é oriundo de um processo prático, histórico. Como sustenta Marx,

já nos primórdios do desenvolvimento da circulação das mercadorias desenvolvem-se a necessidade e a paixão de reter o produto da primeira metamorfose, a forma transfigurada da mercadoria, a crisálida áurea.<sup>63</sup>

Se no fetichismo da mercadoria os objetos se autonomizam, tornando-se objetos sociais com vida própria, e inversamente os homens se atomizam no processo de produção social, perdendo o controle de suas relações produtivas, no fetichismo do dinheiro esse fenômeno torna-se *patente e deslumbrante*<sup>64</sup> a partir da eleição de um equivalente universal, o dinheiro.

Pela propriedade de poder ser convertido em todas as outras mercadorias, o dinheiro detém o atributo de equivalente geral. Em sua onipotência o dinheiro é o intermediário “*entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem*”.<sup>65</sup> Mas como o fetichismo mercantil oculta as relações sociais, encobrindo-as por meio das relações técnico-produtivas, os sujeitos humanos não aparecem no processo. Ocorre que, entre a necessidade e o objeto, está a relação de um sujeito humano para com outro, e aquele que detém o dinheiro desfruta do privilégio de poder comprar trabalho alheio, logo, de comandar parte da vida alheia.

O dinheiro dá ao seu possuidor o poder de comprar<sup>66</sup> tudo o que for conversível em mercadoria, tornando-se, assim, onipotente, tanto quanto o dinheiro o é. Ademais, confere-lhe, conseqüentemente, o poder de transformar tudo em seu contrário.

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 157.

<sup>64</sup> Ibid., p. 117.

<sup>65</sup> Marx, 2008, p. 157.

<sup>66</sup> Smith já havia assinalado para o poder de compra do dinheiro: “Riqueza, diz Hobbes, é poder. Mas a pessoa que adquire ou herda uma grande fortuna, não adquire ou herda necessariamente qualquer poder político, quer civil, quer militar. A fortuna pode, talvez, proporcionar-lhe os meios de adquirir ambos, mas a mera posse dessa fortuna não lhe confere necessariamente qualquer deles. O poder que essa posse imediata e directamente lhe confere é o poder de compra: um certo domínio sobre todo o trabalho, ou sobre todo o produto do trabalho que, nesse momento, se encontra no mercado.” (Smith, 2006, vol. 1, p. 120).

Sou *feio*, mas posso comprar para mim a *mais bela* mulher. Portanto, não sou *feio*, pois o efeito da *fealdade*, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro. Eu sou – segundo minha individualidade – *coxo*, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; não sou, portanto, *coxo*; sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom também o seu possuidor; o dinheiro me isenta do trabalho de ser desonesto, sou, portanto, presumido honesto; sou *tedioso*, mas o dinheiro é o *espírito real* de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser tedioso? Além disso, ele pode comprar para si as pessoas ricas de espírito, e quem tem o poder sobre os ricos de espírito não é ele mais rico de espírito do que o rico de espírito? Eu, que por intermédio do dinheiro consigo *tudo* o que o coração humano deseja, não possuo, eu, todas as capacidades humanas? Meu dinheiro não transforma, portanto, todas as minhas incapacidades (*Unvermögen*) no seu contrário?<sup>67</sup>

O dinheiro se torna, dessa forma, não só o elo das relações sociais, mas também seu solvente, pois com a mesma veemência que une, separa. Como dirá Marx, ao citar Shakespeare,<sup>68</sup> o dinheiro é a *divindade visível*,<sup>69</sup> é um deus encarnado, confraternizador de impossibilidades, mas é também “*a prostituta universal, o proxeneta universal dos homens e dos povos*”.<sup>70</sup> O dinheiro guarda em si a contraditoriedade em ser o vínculo de todos os vínculos e o meio universal de separação. O possuidor do dinheiro, segundo Marx, se confunde com o próprio dinheiro: “*O que é para mim pelo dinheiro, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso sou eu, o possuidor do próprio dinheiro.*”<sup>71</sup> A confraternização das impossibilidades proporcionada pelo dinheiro, permite que aquilo que o homem não consegue obter pelas suas características individuais, o consiga por intermédio do dinheiro. A solvência das relações sociais tradicionais que o dinheiro pode causar está diretamente ligada à inversão universal das individualidades; em outras palavras, o dinheiro é capaz de fazer com que o indivíduo possua qualidades contraditórias: “*Quem pode comprar a valentia é valente, ainda que seja covarde.*”<sup>72</sup> O possuidor do dinheiro, que passou a ter peculiaridades contrárias às que de fato possui, ou seja, que passou a ter qualidades que o dinheiro comprou, por um lado, não detém efetivamente as qualidades compradas, mas apenas a pura representação delas; mas, por outro, essa representação se torna efetividade e vice-versa.<sup>73</sup> A ambigüidade dessa relação se encontra na riqueza abstrata, provavelmente por isso

<sup>67</sup> Marx, 2008, p. 159.

<sup>68</sup> Shakespeare, W. *Timão de Atenas*, ato IV, cena III, [s.d.], p. 230.

<sup>69</sup> Marx, 2008, p. 159.

<sup>70</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>71</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>73</sup> “O *dinheiro* – enquanto exterior, não oriundo do homem enquanto homem nem da sociedade humana enquanto sociedade –, *meio* e *capacidade* universais, faz da *representação efetividade* e da *efetividade uma pura representação*, transforma igualmente as forças *essenciais humanas efetivas e naturais* em puras representações

Aristóteles<sup>74</sup> condenava a crematística ou arte do enriquecimento ilimitado, e louvava a economia como aquela arte que se voltava para as necessidades fundamentais da vida.

No fetichismo do dinheiro, o dinheiro, que é uma mercadoria, sobrepuja seu valor-de-uso enquanto utilidade natural e passa a ser acoplado apenas ao valor; o dinheiro se torna, assim, a cristalização do valor, ou seja, trabalho abstrato, por isso o fetichismo do dinheiro tem uma amplitude maior do que o fetichismo da mercadoria.

A característica do dinheiro como equivalente universal consumado apontada por Marx, reflete-se nas relações cotidianas da sociedade burguesa. O desejo em obtê-lo esconde o afã pelo poder emanado pelo dinheiro; poder que advém, como já dito, do seu atributo em comprar tudo o que for convertido em mercadoria, satisfazendo, assim, “*como o gênio da lâmpada, os desejos e caprichos do seu possuidor*”.<sup>75</sup> Todavia, Marx adverte:

Pressupondo o *homem* enquanto *homem* e seu comportamento com o mundo enquanto um [comportamento] humano, tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança etc. Se tu quiseres fruir da arte, tens de ser uma pessoa artisticamente cultivada; se queres exercer influência sobre outros seres humanos, tu tens de ser um ser humano que atue efetivamente sobre os outros de modo estimulante e encorajador. Cada uma de tuas relações com o homem e com a natureza – tem de ser uma *externação* (*Äusserung*) *determinada* de tua vida *individual efetiva* correspondente ao objeto de tua vontade. Se tu amas sem despertar amor recíproco, se mediante tua *externação de vida* (*Lebensäusserung*) como homem amante não te tornas *homem amado*, então teu amor é impotente, é uma infelicidade.<sup>76</sup>

Diante dessa passagem poderia se perguntar: o dinheiro se faz absolutamente necessário nas relações sociais? Ora, se outras formas de organização da sociedade forem observadas, ver-se-á que a forma dinheiro não foi sempre presente, mas foi surgindo ao longo do intercâmbio mercantil. Ele é apenas uma das formas que a sociedade desenvolveu num processo prático, histórico, que confere ao seu possuidor o poder de comprar e comandar trabalho alheio. Portanto, outras formas sociais podem ser gestadas, culminando em novas formas de produção nas quais os sujeitos humanos não estejam subalternizados aos objetos e nem ao domínio de um homem sobre o outro.

---

abstratas e, por isso, em *imperfeições*, angustiantes fantasias, assim como, por outro lado, transforma as *efetivas imperfeições e fantasias*, as suas forças essenciais realmente impotentes que só existem na imaginação do indivíduo, em *forças essenciais efetivas e efetiva capacidade*.” (Idem, ibidem).

<sup>74</sup> “Estranha riqueza aquela que, por maior que seja, não impede que seu possuidor morra de fome – como aquele Midas da fábula, cujo desejo cúpido transformava em ouro todas as iguarias que lhe eram servidas.” (Aristóteles, 1995, p. 27).

<sup>75</sup> Moura, 2004, p. 298.

<sup>76</sup> Marx, 2008, p. 161.

### 1.3 O Capital

Vimos que a mercadoria e o dinheiro são expressões do valor que para existirem necessitam que certas condições sócio-econômicas venham a se concretizar. O aparecimento da mercadoria, isto é, do produto sob a forma de mercadoria, supõe o desenvolvimento de uma divisão do trabalho em que o escambo é realizado sob a primazia do valor e não do valor-de-uso; em outras palavras, o produto só se torna mercadoria na medida em que é produzido para a troca. O dinheiro, por sua vez, exige certo nível de desenvolvimento das relações mercantis para que surja como uma entidade palpável, com o poder de ser convertido em qualquer produto, desde que esteja sob a forma de mercadoria.

O fetichismo emanado pelo dinheiro parece atribuir ao seu possuidor o poder de realizar todos os seus desejos, na medida em que seja possível adquirir quaisquer mercadorias, revelando-se, assim, aglutinador das potencialidades humanas. Nesse sentido, o dinheiro, como concebe Marx, é a *divindade visível*. Se o dinheiro, enquanto expressão do valor representa uma onipotência visível, o que é o capital?

O que diferencia o dinheiro do capital na esfera da circulação é a forma em que esta circulação opera. No dinheiro a circulação D–M–D, comprar para vender, tem como um fim o mesmo dinheiro que foi inserido no início do processo; todavia, não faz sentido extrair a mesma quantidade de dinheiro que se pôs no começo do circuito, uma vez que o dinheiro só se diferencia pela quantidade. No capital, dinheiro gera mais dinheiro, ou seja, valor gera mais valor, e esse acréscimo de dinheiro ao final do processo, D–M–D', onde  $D' = D + \Delta D$ , representa o valor que se expandiu.

Para Marx, a concepção do capital consiste na expansão consumada do próprio valor. Esse movimento adquire um caráter de automaticidade, pois independe da volição individual, emergindo num processo prático, como um hábito social. Ademais, a finalidade do movimento do capital, ou do dinheiro sob a forma de capital, consiste, em si mesmo, em sua renovação continuada e sem limites.

Esse movimento ilimitado enseja uma série de mudanças nas relações sociais. Enquanto na circulação simples do dinheiro interessa possuí-lo para convertê-lo em quaisquer outras mercadorias, no capital interessa o próprio capital: acumular para novamente inserir o dinheiro no circuito e retirar dele mais dinheiro, expandir o valor. Mas como é possível gerar mais valor do valor? Marx direciona suas argumentações para explicar esse fenômeno social.

Já foi aqui exposto que o ponto de partida e o ponto de chegada para a expansão do valor é o dinheiro (D–M–D’); o que não ficou claro ainda é que ao se expandir, o valor assume outra feição. Marx dirá:

Na verdade, o valor torna-se aqui o agente de um processo em que, através do contínuo revezamento das formas dinheiro e mercadoria, modifica sua própria magnitude como valor excedente, se afasta de si mesmo como valor primitivo, e se expande a si mesmo.<sup>77</sup>

Num primeiro momento o valor se afasta do seu valor primitivo, para logo depois expandir a si mesmo. A economia política clássica não se preocupou em explicar esse processo, ou seja, não se perguntou sobre quais as condições de possibilidade do capital. Ao investigar o capital Marx descobre que os pressupostos da economia política são insuficientes para se compreender a gênese do capital. Ao problematizar essa questão ele afirmou<sup>78</sup> que era necessária a disponibilidade, no mercado, de uma mercadoria que quando consumida não apenas criasse valor, mas que o valor criado fosse maior que o seu próprio valor, e essa mercadoria era a força de trabalho. Assim, a expansão automática do valor, que antes parecia surgir misteriosamente, parte do consumo da força de trabalho, ou seja, da exploração da mercadoria força de trabalho, através do aumento do trabalho excedente em detrimento do trabalho necessário: o primeiro corresponde à mais-valia absorvida pelo capitalista, e o segundo compreende o valor pago ao trabalhador de acordo com o seu tempo de trabalho para que este possa se manter vivo, isto é, para que o trabalhador possa comprar, com a remuneração que lhe foi paga, aquilo que lhe proporcionará as condições básicas de existência.

Para manter o processo auto-expansivo do valor, o que significa dizer, para acumular capital, muitas alterações sociais foram efetuadas que não se limitaram à mera circulação do dinheiro, mas afetaram a dinâmica da sociedade impondo a lógica da acumulação, da cobiça desenfreada, do individualismo exacerbado. Já que o capital tem seu fim em si mesmo, também a necessidade em adquiri-lo encontra seu fim em si mesma. Em vista disso, Marx afirma:

Nunca se deve considerar o valor-de-uso objetivo imediato do capitalista. Tampouco o lucro isolado, mas o interminável processo de obter lucros. Esse impulso de enriquecimento absoluto, essa caça apaixonada ao valor, é comum ao capitalista e ao entesourador, mas, enquanto este é o capitalista enlouquecido, aquele é o entesourador racional. A expansão incessante do valor, por que luta o entesourador,

---

<sup>77</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 184.

<sup>78</sup> Ibid., p. 197.

procurando salvar, tirar dinheiro da circulação, obtém-na de maneira mais sagaz o capitalista, lançando-o continuamente na circulação.<sup>79</sup>

Marx já aponta aqui que há, no capitalista, um impulso racional que é semelhante ao do capital em seu movimento de acumulação. Posteriormente ele considerará que o capitalista emprega sua vontade e consciência ao processo de valorização do valor, representando, assim, o capital encarnado – característica de um novo fenômeno: o *fetichismo do capital*. Esse processo tem uma série de implicações, mas a questão fundamental do fetichismo do capital está na descrição que Marx faz a respeito da movimentação do valor na circulação simples de mercadorias.

A forma autônoma, a forma dinheiro, que o valor das mercadorias assume na circulação simples, serve apenas para possibilitar a troca de mercadorias, e desaparece com o resultado final do movimento. Na circulação D – M – D , ao contrário, funcionam dinheiro e mercadoria, apenas como modos de existência diversos do próprio valor, sendo o dinheiro seu modo de existência geral, e a mercadoria, seu modo particular ou dissimulado. O valor passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, transformando-se numa *entidade que opera automaticamente [grifo nosso]*.<sup>80</sup>

E, mais, adiante dirá:

Se, na circulação simples, o valor das mercadorias adquire, no máximo, em confronto com o valor-de-uso, a forma independente de dinheiro, na circulação do capital esse valor se revela subitamente uma substância que tem um desenvolvimento, um movimento próprio, e da qual a mercadoria e o dinheiro são meras formas.<sup>81</sup>

Marx está se referindo, claramente, aqui, ao capital como “sujeito automático”, como uma entidade que se movimenta por conta própria, como uma substância que tem um movimento próprio, um “*movimento unicamente por si enquanto finalidade de si*”.<sup>82</sup> Isso permite ao capital aparecer como uma fonte de produção autônoma de valor,<sup>83</sup> o que, conseqüentemente, obscurece a origem da criação de valor – a mercadoria força de trabalho.

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 183.

<sup>80</sup> Ibid., p. 184.

<sup>81</sup> Ibid., p. 185.

<sup>82</sup> Grespan, 1998, p. 124.

<sup>83</sup> “Ele [*o fetichismo do capital*] consiste não só na ilusão de que o capital também é uma fonte autônoma de produção de valor, mas principalmente em seu poder efetivo de subordinar o trabalho e as condições de sua autovalorização, crescendo e expandindo sua dominação às várias esferas da vida econômica.” (Idem, ibidem).

## II. O CAPITALISTA: CAPITAL ENCARNADO

A economia política se posta como ciência e reitera sua aparente naturalidade ao conceber, por exemplo, a ideia de propriedade privada, tão cara aos liberais do século XVII. Segundo Macpherson, a ideia de propriedade está diretamente vinculada à noção construída acerca do individualismo. Assim afirma:

[...] o individualismo oriundo do século XVII continha a dificuldade central, residindo esta na sua qualidade possessiva. Sua qualidade possessiva se encontra na sua concepção de indivíduo como sendo essencialmente proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades, nada devendo à sociedade por elas. O indivíduo não era visto nem como um todo moral, nem como parte de um todo social mais amplo, mas proprietário de si mesmo.<sup>84</sup>

Ora, se a liberdade está vinculada à noção de propriedade, como a liberdade se apresenta para o trabalhador assalariado? Para Marx, a liberdade do trabalhador assalariado se restringe à venda de sua força de trabalho, pois sua liberdade só é efetiva enquanto estiver à disposição do capitalista antes de ser contratado, na condição de vendedor de força de trabalho. Para que o capitalista compre a força de trabalho é preciso que o trabalhador esteja desprovido de recursos, isto é, que seja incapaz de utilizar, de forma autônoma, sua capacidade de trabalho, estando livre para que essa capacidade de trabalho possa ser comprada.

O trabalhador só é proprietário de si mesmo enquanto vendedor de sua força de trabalho. Mas o que acontece com sua liberdade quando sua força de trabalho é vendida? Se o que caracteriza sua liberdade é estar na condição de ser proprietário de si mesmo enquanto vendedor de força de trabalho, o que acontece quando ele a vende?

Contrariamente ao que afirmava a ideologia burguesa, Marx refutava a ideia de que a liberdade do trabalhador estava garantida por conta de seu livre-arbítrio em optar ou não por vender sua força de trabalho, mas sim que essa condição lhe era imposta, pois do contrário não teria como utilizar sua capacidade de trabalho, e, conseqüentemente, não teria acesso aos meios de subsistência. Nesse sentido, sua liberdade lhe é extirpada, ao menos durante determinado período de tempo enquanto estiver a serviço do capitalista. O trabalhador, nessas condições, é reduzido à mera força de trabalho, a uma mercadoria.

Como mercadoria força de trabalho, o trabalhador é obrigado a renunciar à sua fruição durante o período em que pertence ao capitalista; no tempo restante, em que está fora de sua

---

<sup>84</sup> Macpherson, 1979, p. 15.

jornada de trabalho, o trabalhador volta a encontrar certa liberdade, contudo, brevemente irá voltar à sua condição de objeto útil.

Os ideólogos burgueses apresentam o capitalismo como um modo de produção no qual o indivíduo tem liberdade, mas o questionamento de Marx acerca dessa liberdade jurídica procura vislumbrar o trabalhador na condição de assalariado, como um sujeito, cujo tempo de trabalho, pertence a outro. Não obstante, o produto do seu trabalho lhe é estranho, pois apesar de ser fruto do seu labor, não lhe pertence.

Os temas da individualidade e da liberdade ensejaram inúmeras discussões entre os liberais do século XIX, a exemplo de Stuart Mill, cuja preocupação não era com a *Liberdade do Arbítrio*, mas com o que denominou de *Liberdade Social* ou *Civil*, que se refere à “*natureza e os limites do poder que a sociedade pode legitimamente exercer sobre o indivíduo*”.<sup>85</sup> Para Marx, ambos os temas são problematizados nas condições em que se encontram os trabalhadores.

Cumprir notar que parece haver dois movimentos opostos acerca da individualidade na sociedade moderna. Na medida em que as relações mercantis se intensificam e o produto do trabalho assume a posição de objeto social, a característica particular que o produtor deixava impressa no produto não mais existe, em seu lugar criou-se uma padronização desprovida da marca individual do seu produtor. Nesse sentido, a perda da individualidade é patente tal como ocorre na produção mecanizada. Por outro lado, a busca pelo prazer utilitarista associada à obtenção da riqueza abstrata moldou uma sociedade com fortes traços na cobiça, na valorização excessiva da individualidade, na busca da autopromoção, ainda que para isso outras pessoas possam sofrer as consequências desse ato aparentemente isolado.

Estes dois movimentos do individualismo podem parecer opostos, mas se complementam, pois não há indivíduo dissociado da própria sociedade em que vive nem tampouco há uma separação entre as relações sociais e produtivas. O que surge, por um lado, é a apologia da liberdade dos objetos sociais no mercado, daí Stuart Mill afirmar que as “*restrições ao comércio ou à produção destinada ao comércio são de fato limitações, e toda limitação, enquanto limitação, é um mal*”.<sup>86</sup> Na antípoda desse processo está o indivíduo, imerso em sua *individualidade possessiva*,<sup>87</sup> sentindo-se proprietário de si mesmo e nada devendo à sociedade; é o sujeito centrado em si mesmo, tornando-se, à medida que a busca pela riqueza abstrata se torna mais veemente, um indivíduo mais introvertido. Afirmar

---

<sup>85</sup> Mill, 2000, p. 5.

<sup>86</sup> Ibid., p. 145.

<sup>87</sup> Macpherson, 1979, p. 15.

simplesmente que a sociedade burguesa trouxe a liberdade é desconsiderar o bojo em que essa liberdade foi engendrada. Não obstante, Rosdolsky dirá que:

[...] a liberdade burguesa, longe de representar a encarnação da “liberdade em geral”, é um produto específico do modo de produção capitalista, e por isso compartilha as limitações deste. Libertados das barreiras anteriores, os seres humanos foram submetidos no capitalismo a uma nova sujeição, ao domínio reificado das relações de produção (que escaparam de qualquer controle), ao cego poder da concorrência e da causalidade. Tornaram-se mais livres em um aspecto e menos livres em outro.<sup>88</sup>

As formas que o capitalismo encontrou para extrair mais-trabalho põem os seus produtores, os trabalhadores, em situações adversas, seja pelo prolongamento da jornada de trabalho, seja pela intensificação do mesmo através do aperfeiçoamento dos meios de produção, ao que Marx chamou, respectivamente, de mais-valia absoluta e mais-valia relativa, sendo que ambos podem ocorrer concomitantemente. A mais-valia consiste na relação entre o trabalho excedente e o trabalho necessário. O primeiro representa o ganho do capitalista, a mais-valia, pois é um trabalho não-pago, enquanto o segundo representa aquilo que o trabalhador consumirá em meios de subsistência para que possa se manter vivo e voltar continuamente à sua jornada de trabalho. Se, como asseverou o utilitarista Jeremy Bentham – considerado por Marx como “*o oráculo, no século XIX, da inteligência burguesa vulgar, insípida, pedante e loquaz*”<sup>89</sup> – o prazer e a dor são os dois senhores que a natureza subjugou no gênero humano,<sup>90</sup> então o trabalhador, nas condições impostas pelo capital, pouco usufrui, ou, às vezes, nada usufrui da sua condição de ser propriedade do capitalista; ao contrário, encontra-se imerso no sofrimento proporcionado pela exploração do trabalho, pela busca desenfreada do capitalista em extrair-lhe trabalho excedente, privando-se, voluntariamente, de sua liberdade.<sup>91</sup>

A liberdade e a vontade são os dois grandes apanágios da modernidade. A valorização da vontade do homem marca profundamente o modo como as relações sociais foram

<sup>88</sup> Rosdolsky, 2001, p. 348.

<sup>89</sup> Marx, 2002, livro I, vol. 2, p. 709.

<sup>90</sup> Bentham, 1974, p. 9.

<sup>91</sup> A respeito do desprazer proporcionado pela exploração do trabalho, Engels, discutindo sobre a imoralidade a que são submetidos os operários de sua época, peremptoriamente afirma: “Uma outra fonte da imoralidade reside no fato de eles [*os operários*] serem condenados ao trabalho. Se a atividade produtiva livre é o máximo prazer que conhecemos, o trabalho forçado é o tormento mais cruel e degradante. Nada é mais terrível que fazer todos os dias, da manhã até a noite, um trabalho de que não se gosta. E quanto mais sentimentos humanos tem o operário, tanto mais odeia o seu trabalho, porque sente os constrangimentos que implica e sua inutilidade para si mesmo. Afinal, por que trabalha? Pelo prazer de criar? Por um instinto natural? Nada disso: trabalha apenas por dinheiro, por uma coisa que nada tem a ver com o trabalho mesmo; trabalha porque é forçado a trabalhar, um trabalho exaustivo, em longas jornadas, um trabalho ininterruptamente monótono que, só por isso, para quem conserva sentimentos humanos, desde as primeiras semanas se torna uma tortura.” (Engels, 2008, p. 157).

concebidas na modernidade e a vontade passa a ser o atributo que tornará o homem a imagem e semelhança<sup>92</sup> de uma entidade onipotente.<sup>93</sup> No entanto, a ascensão da vontade humana no centro do debate da formação do homem moderno, desdobra-se, na sociedade burguesa, num individualismo possessivo.

A vontade do trabalhador por não estar dominada pelo capitalista é o atributo capaz de desvencilhá-lo da condição em que se colocou diante do capitalista; é na vontade que está a potencialidade para se rebelar, de requerer sua liberdade não apenas para ser proprietário de si mesmo, como pregava Locke, e colocar-se numa aparente situação de independência dos outros indivíduos, mas para solapar o direito à propriedade privada dos meios de produção, e, assim, garantir que aquilo que produza não lhe seja estranho e nem hostil, que lhe pertença e pertença também à comunidade em que vive.

O processo de acumulação perpetrado pelo capitalista não tem limites físicos ou morais uma vez que o individualismo e o interesse utilitário sublimam o interesse coletivo. A justificativa moral que se apresenta como égide para o capitalista, ao gozar de trabalho alheio, está no sacrossanto direito à propriedade privada que, segundo Locke, foi chancelado por Deus.<sup>94</sup> Ainda em Locke, a defesa da propriedade privada remete à construção de um sujeito desgarrado de sua comunidade, pertencendo a si próprio, tendo em sua própria pessoa uma propriedade. Por isso, aquilo que é produzido por aquele que se pertence a si mesmo é também propriedade sua.<sup>95</sup> Não obstante, como já dissemos, o trabalhador vende sua força de trabalho ao capitalista e esta passa a ficar sob o domínio deste último durante um determinado tempo. Assim, aquilo que o trabalhador produz durante o período em que sua força de trabalho está alugada ao capitalista não lhe pertence, sendo-lhe estranho, já que não é o detentor dos meios de produção.

Marx diferencia a propriedade privada do trabalhador sobre os meios de produção daquela apropriada pelo capitalista. A primeira serve de base à pequena indústria e é condição necessária para o desenvolvimento da produção social e da livre individualidade do trabalhador,<sup>96</sup> enquanto a segunda representa a expropriação do trabalho alheio. A agressiva<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> “Resta tão-somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e semelhança de Deus.” (Descartes, 1996, p. 302).

<sup>93</sup> Cf. Moura, 2009, p. 170.

<sup>94</sup> “Assim, Deus, mandando dominar, concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada.” (Locke, 1978, p. 48).

<sup>95</sup> “O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele.” (Ibid., p. 45).

<sup>96</sup> Marx, 2002, livro I, vol. 2, p. 875.

substituição da propriedade privada, baseada no trabalho pessoal pela propriedade capitalista representa, para Marx – quando não decorre da transformação dos escravos e servos em assalariados –, o nascedouro da acumulação original.

A propriedade capitalista absorve o que há de individual e arbitrário no trabalhador, condicionando-o a uma situação de submissão. Embora a tradição liberal defenda a noção de liberdade,<sup>98</sup> essa ideia parece não se aplicar quando se trata do trabalhador assalariado. A concepção de um contrato entre comprador e vendedor de força de trabalho apenas camufla uma relação exploratória, expondo-a, juridicamente, como se fosse uma relação igualitária.<sup>99</sup>

Quando estendida para as relações de troca na sociedade burguesa, a ideia de propriedade surge diretamente vinculada aos meios de produção, que é o cerne do tema sobre a propriedade para Marx. Ser proprietário não significa apenas ter a posse pessoal daquilo de que se apropria, mas também representa o afastamento do objeto apropriado das outras pessoas que o circundam. O problema para Marx, nesse sentido, está no direito à propriedade privada dos meios de produção, que por sua natureza, afasta o trabalhador da possibilidade de poder realizar o seu trabalho, como configurado pelo modo de reprodução capitalista, independente do vínculo contratual com o detentor dos meios produtivos. Isso não significa que haja da parte de Marx um saudosismo das formas pré-capitalistas de produção, mas a noção de que se o direito à propriedade privada dos meios de produção não for abolido os problemas engendrados a partir desse direito continuarão a persistir. A proposta de Marx aponta para uma produção coletiva, na qual os meios com que se produz sejam comum a todos, embora preservando a posse (que difere da noção de propriedade) individual dos bens.

Para Marx, os produtores de mercadorias se relacionam a partir dos objetos úteis que produzem, e não diretamente enquanto sujeitos. A qualidade de sujeito é deixada para os objetos. Isso significa dizer que as relações entre os produtores são relações objetuais. Poder-se-ia perguntar qual é o problema disso, uma vez que o que está em questão é o interesse de cada produtor. De fato, no intercâmbio mercantil é o interesse das partes que prevalece, pois o objeto só entra na relação de troca se for útil, se for do interesse de alguém, ainda que o

---

<sup>97</sup> “Marcam época, na história da acumulação primitiva, todas as transformações que servem de alavanca à classe capitalista em formação, sobretudo aqueles deslocamentos de grandes massas humanas, súbita e violentamente privadas de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como levas de proletários destituídos de direitos.” (Ibid., p. 829).

<sup>98</sup> “Por *liberdade* entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem.” (Hobbes, 1999, p. 113). No entanto para o trabalhador, que submete sua liberdade ao vender sua força de trabalho, o “impedimento externo” é o próprio modo de produção capitalista.

<sup>99</sup> “A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama *contrato*.” (Idem, ibidem).

próprio sistema mercantil crie certas necessidades. O problema está em que, como já expusera Marx, o trabalhador só tem à sua disposição como propriedade sua própria capacidade de trabalho, e é através da venda de sua força de trabalho que ele se tornará apto a se apossar de outras mercadorias na medida em que for remunerado, atendendo, assim, aos seus interesses e às suas necessidades. Entretanto, o trabalhador só é livre enquanto estiver no mercado como vendedor de força de trabalho à disposição do capitalista para ser comprada, ou, quando já sob o jugo do seu empregador, estiver fora do expediente de trabalho.

Nas primeiras comunidades a troca de mercadorias ocorria, inicialmente, de modo casual, pela vontade recíproca dos seus produtores, e, como não havia detentores dos meios de produção, a vontade não era subjugada por uma vontade alheia. Segundo Marx:

A troca de mercadorias começa nas fronteiras da comunidade primitiva, nos seus pontos de contato com outras comunidades ou com membros de outras comunidades. Mas, virando os produtos mercadorias na vida externa da comunidade, por contágio, também se tornam mercadorias dentro dela. De início, sua relação quantitativa de troca é inteiramente casual. São permutáveis por *mútua vontade* [grifo nosso] de seus possuidores de aliená-los reciprocamente. Nesse ínterim, arraiga-se, progressivamente, a necessidade de objetos úteis vindos de fora. A repetição constante da troca torna-a um processo social regular. Por isso, com o tempo, passa-se a fazer para a troca, intencionalmente, pelo menos uma parte dos produtos do trabalho.<sup>100</sup>

Ele conclui que é a partir desse instante que ocorre a disjunção entre os atributos da mercadoria, aquele que torna o objeto útil, destinado à satisfação das necessidades, daquele que caracteriza os objetos para a troca. Após essa dissociação, intensificou-se a produção para a venda. Por isso, na sociedade burguesa a intensificação da produção é o baluarte do processo de valorização do valor, o que vem a atender explicitamente a vontade e os interesses do capitalista. Uma vez que o capital é uma figura processual que tem seu fim em si mesmo, a única coisa que pode dificultar a sua expansão indefinida é o limite estabelecido pela natureza no esforço humano de trabalho. Por esse motivo Marx afirma que na condição de *“capital, esse autômato possui, na pessoa do capitalista, consciência e vontade, e está dominado pela paixão de reduzir ao mínimo a resistência que lhe opõe essa barreira natural, elástica: o homem”*.<sup>101</sup>

Até aqui versamos sobre a liberdade e a vontade do trabalhador, mas o tema da vontade em Marx ultrapassa as barreiras laborais do proletariado e chega até o capitalista. Detentor dos meios de produção, o capitalista emprega e submete o trabalhador ao processo produtivo

<sup>100</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 112.

<sup>101</sup> Ibid., p. 461.

com o objetivo de obter trabalho excedente, compra a força de trabalho a qual passa a lhe pertencer durante certo tempo, e comanda-a sob o respaldo de um contrato. Nas palavras de Artous:

À travers le contrat de travail, le capitaliste achète la libre disposition de la force de travail durant une certaine période. Il s'instaure alors un rapport de soumission du travailleur afin de réaliser la valeur d'usage de la force de travail: la production de survalueur.<sup>102</sup>

Fica claro que o capitalista emprega a sua vontade num fim: obter mais-valia, valorizar valor. Não seria esse também o sentido do capital? O movimento do capital, oposto à circulação simples de mercadorias – vender para comprar –, não objetiva satisfazer necessidades, mas ampliar-se indefinidamente. É um movimento que se espalha na sociedade, tanto como categoria sistemática (D-M-D'), quanto, mais ainda, como categoria lógico-histórica, afetando até mesmo a subjetividade. Por isso Marx afirma:

Como capitalista, apenas personifica o capital. Sua alma é a alma do capital. Mas o capital tem seu próprio impulso vital, o impulso de valorizar-se, de mais-valia, de absorver com sua parte constante, com os meios de produção, a maior quantidade possível de trabalho excedente. O capital é trabalho morto que, como um vampiro, se reanima sugando trabalho vivo, e, quanto mais o suga, mais forte se torna.<sup>103</sup>

O capitalista empresta a sua vontade e consciência ao processo de valorização do valor, tornando-se, assim, a personificação do capital. O capitalista é, segundo Marx, o capital encarnado. Isso não significa apenas que o capitalista quer obter lucros, mas que quer obtê-los interminavelmente. É na pessoa do capitalista que o capital procura ir além da finitude, apropriando-se da vontade e da consciência do capitalista e tecendo, em uníssono, o processo de valorização do valor, configurando, assim, uma das peculiaridades do fetichismo do capital que tem como fundamento a noção do capital como “sujeito automático”. Nesse sentido, o capital, que se comporta como uma entidade que opera automaticamente, apodera-se das vontades e das consciências individuais dos capitalistas e os submetem ao desiderato da valorização do valor.

Referindo-se ao capital como entidade autônoma e capaz de apoderar-se da subjetividade humana, escreve Grespan:

---

<sup>102</sup> Artous, 2006, p. 65.

<sup>103</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 271.

Tornando-se finalidade da produção em geral, ele pretende apropriar-se de todos os meios materiais e sociais para alcançá-la. E à medida que o consegue, apresenta-se de fato como o organizador das relações entre os homens, como um poder que escapa às suas vontades e consciências individuais – daí “*sujeito automático*” – impondo-se a suas atividades enquanto objetivo maior, cuja autoridade deriva justamente deste caráter transcendental de que se reveste para eles.<sup>104</sup>

Na condição de “sujeito automático”, o capital expande-se na socialidade burguesa. A cupidez extremada do capitalista põe em risco a própria espécie humana, dada sua lógica de produção desenfreada, corroborada pelo discurso laudatório da economia política acerca de uma suposta propensão ilimitada ao consumo, algo que contrasta com a própria finitude humana que não permite um consumo além dos limites estabelecidos pela natureza. Conseqüentemente, aquilo que é produzido em excesso é desperdiçado, mas novamente a economia política, de forma retórica, espraia um discurso e uma prática<sup>105</sup> que tentam justificar essa suposta propensão ilimitada ao consumo, quando afirma que os recursos são escassos e que, portanto, é necessário produzir indefinidamente, o que leva a sacrificar as fontes de riqueza: o homem e a terra.

O discurso da economia política para a sustentação de um produtivismo exacerbado se fundamenta nas noções de escassez e abundância. Por um lado, a economia política defende a ideia de que os recursos são escassos e os indivíduos consomem ilimitadamente; suas necessidades, portanto, são também infinitas. Por outro, para sanar a escassez e atender às necessidades é necessário que haja abundância de recursos; justifica-se, assim, o produtivismo exagerado. Essa foi a forma que a economia política encontrou para sustentar uma produção desenfreada que permitisse que o processo de valorização do valor fosse realizado. Nesse contexto, a utilização das forças produtivas se torna imprescindível como forma de atender o produtivismo exacerbado, e o desenvolvimento das forças produtivas se torna imperioso. *“Não se deve deixar de recordar que a construção da escassez é um dos pilares do valor. Aliás, a escassez parece ser um produto histórico que acompanha, pari passu, o desenvolvimento das forças produtivas.”*<sup>106</sup>

O capital é uma figura processual autônoma, de vida própria, que se expande continuamente. Ainda que capital e capitalista sejam distintos, o objetivo deste último, que é valorizar valor, dá sentido ao primeiro. Para isso, a dissociação proporcionada que a

<sup>104</sup> Grespan, 1998, p. 125.

<sup>105</sup> “O impacto da sociedade sobre o indivíduo é levado adiante mediante a forma social das coisas. Esta objetivação, ou ‘reificação’ das relações de produção entre as pessoas sob a forma social de coisas, dá ao sistema econômico maior durabilidade, estabilidade e regularidade. O resultado é a ‘cristalização’ das relações de produção entre as pessoas.” (Rubin, 1980, p. 37).

<sup>106</sup> Moura, 2004, p. 187.

mercadoria apresenta entre valor-de-uso e valor permitiu que ao segundo fosse dada uma relevância extrema, que se altera tanto no dinheiro quanto no capital. Na mercadoria é patente a necessidade do valor-de-uso, da materialidade na qual o valor se expressa; já no dinheiro ocorre uma mudança, o valor começa a se desprender do valor-de-uso, a ofuscá-lo na relação de troca: o dinheiro passa a expressar em si a forma relativa das demais mercadorias. Mas no capital, o valor se utiliza da matéria apenas para se expandir indefinidamente, dotando os objetos de vida prática, animando-os. Por isso, ao ser dotado de vontade e consciência, o capital, na figura do capitalista, direciona a produção continuamente para a valorização do valor.

Enquanto for consciência e vontade do capital em suas ações e omissões, verá no seu próprio consumo privado o equivalente a um roubo contra a acumulação. Aliás, no sistema de escrituração de partidas dobradas, as despesas particulares são lançadas contra o capital, no lado devedor da conta do capitalista. Acumular é empreender a conquista do mundo da riqueza social. Juntamente com a quantidade de material humano explorado, a acumulação amplia o domínio direto e indireto do capitalista.<sup>107</sup>

A reificação da relação entre as pessoas no processo mercantil, a partir da intermediação dos objetos do trabalho, é uma das principais características que afetaram a subjetividade humana na modernidade. Na sociedade burguesa são atribuídos às mercadorias certos atributos humanos e o vínculo entre os indivíduos, entre os produtores, é realizado pela mediação dessas mercadorias. Manter o encobrimento dessa relação faz parte do discurso burguês que apresenta o modo de produção capitalista como se fosse algo natural, perene e inquebrantável. Entretanto, apesar de sua lógica de acumulação de riqueza abstrata, o capital possui uma racionalidade anárquica;<sup>108</sup> porquanto as consequências que provoca se voltam para o próprio homem. As benesses que parece proporcionar são menores que os danos.

No fetichismo mercantil, em que os produtos do trabalho se emancipam frente aos seus produtores, as trocas de mercadorias são continuamente realizadas numa esfera em que possam transitar livremente: essa esfera é o mercado.<sup>109</sup> O mercado é para o capitalista uma

<sup>107</sup> Marx, 2002, livro I, vol. 2, p. 690.

<sup>108</sup> “Na figura da socialidade burguesa, o processo de reprodução social, em seu conjunto, subordina-se à ‘lógica’ da valorização do valor, responsável por seu ordenamento e dinamismo. Podem-se mitigar-se e atenuar-se alguns de seus efeitos perversos, porém, não se pode ‘domesticá-lo’.” (Moura, 2004, p. 301).

<sup>109</sup> Jameson, após nos instigar a confrontar certas posições acerca do papel do mercado na contemporaneidade para que possamos compreender até que ponto o mercado é apresentado como o espaço para o equilíbrio da pecaminosidade e agressividade humana, equilíbrio este que seria realizado por uma propensão dos homens para os negócios e para ganhar dinheiro, dirá: “O mercado e seus argumentos são, assim, algo como a forma final desse naturalismo pós-moderno: ao mesmo tempo um essencialismo e um fundamentalismo, o mercado oferece o espetáculo de uma metafísica pós-moderna, que contrasta estranhamente com a dessacralização que sempre se pensou terem o comércio e o nascente capitalismo levado à antiga sociedade feudal.” (Jameson, 1997, p. 63)

esfera de escoamento dos produtos, aliás, como foi em diversas outras sociedades, mas na sociedade capitalista se apresenta como um espaço eficaz para manter o processo de valorização do valor.

Mesmo sendo fomentador do simulacro social, o capitalista não está incólume ao fetiche mercantil. Para Marx o capitalista precisa, vez por outra, ostentar sua riqueza para que, dessa forma, obtenha crédito no mercado.

Nos primórdios históricos do modo capitalista de produção – e todo capitalista novo-rico percorre esse estágio –, dominam o impulso para enriquecer e a avareza como paixões absolutas. Mas o progresso da produção capitalista não cria apenas um mundo de fruções. Com a especulação e com o crédito, abre milhares de fontes de enriquecimento rápido. A certo nível de desenvolvimento, certa dose convencional de prodigalidade se torna necessária para o negócio do “infeliz” capitalista, a qual serve para exibir riqueza, sendo, por isso, meio de obter crédito.<sup>110</sup>

Vale dizer que, ainda que não esteja provido de recursos o capitalista precisa exibir certa riqueza para ter suas operações creditícias aceitas no mercado. A sua prodigalidade, a expressão do seu luxo, são manifestadas na compra de mercadorias ou serviços – que são também mercadorias –, e na sua conseqüente exibição. Os produtos sob forma de mercadoria lhe ornaram com aspectos que ocultam a situação em que de fato se encontra, a de que está sem recursos para continuar suas peripécias no mercado, auxiliando-o na realização de sua vontade, que é a de aplicar o dinheiro no início da circulação para extrair mais dele no final.

Apesar de a volição do capitalista – enquanto encarnação do capital – realizar-se num determinado momento, ela não cessa completamente; tal como o capital, é impelida a se expandir continuamente. Daí a necessidade da esfera do mercado para que essa vontade se perpetue, já que é nele que as mercadorias produzidas – com certa quantidade de trabalho não pago – podem ser vendidas, permitindo ao capitalista absorver mais valor do que o que inseriu para produzi-las: meios de produção e força humana de trabalho.

O encanto emanado pela mercadoria visa atender exatamente essa absorção de valor, pois ao ser produzida e colocada em circulação leva o capitalista a atingir seu objetivo e a realizar sua vontade: a obtenção de mais-valia. Desse modo, a “propensão ilimitada ao consumo” deve ser estimulada através do deslumbramento proporcionado pela mercadoria; em outras palavras, o capital dá um sentido ao afã pela posse das mercadorias, mesmo sendo o consumo algo limitado pela condição humana.

O que Marx trata de nos mostrar, aparentemente tautológico, é que o objetivo do capitalista dá sentido ao capital; a vontade e consciência daquele quando aplicada ao capital

<sup>110</sup> Marx, 2002, livro I, vol. 2, p. 691.

volta-se a um objetivo: absorver mais-valia. Enquanto o capitalista está limitado à sua condição humana, o capital é uma figura processual que coaduna com o fetichismo mercantil ao desprender as amarras que tornam os objetos inanimados e os dotam de vida própria, criando a idiosincrasia da exaltação da individualidade imersa num manancial de mercadorias.

O processo de trabalho ou o processo de produzir valores-de-uso, tal como atesta Marx, é comum a toda sociedade e foi a partir da transformação da natureza que certas necessidades humanas foram atendidas. “*Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza*”<sup>111</sup> e, através desta relação, desenvolve as potencialidades que a natureza lhe oferece, modificando-a e transformando a si mesmo.

Nas primeiras sociedades os meios de trabalho eram coletivos, a ninguém era dado o sacrossanto direito à propriedade privada dos meios de produção, mas a noção de propriedade passa a reger as relações das sociedades mercantis, e essa transformação chega até a sociedade capitalista num paroxismo expresso, de um lado, pela apropriação dos meios de produção de forma sistemática, e, por outro, na subjetividade humana,<sup>112</sup> pelo individualismo exacerbado.

Apesar da natureza dos valores-de-uso não se alterar quando o capitalista determina que o trabalhador produza um artigo específico, a posse dos meios de produção, de forma sistematizada, transformou substancialmente o processo produtivo. O domínio dos meios de produção separou do trabalhador o domínio sobre o processo produtivo; o trabalhador já encontra à sua disposição o instrumental de trabalho que está destinado a ser utilizado na produção de mercadorias específicas, previamente determinadas pelo capitalista.

A despeito disso, poderia se cogitar que a crítica de Marx sobre a autonomização dos objetos sob a forma de mercadoria o colocaria como um sujeito que encontrou a *Verdade*, diante dos outros homens imersos em sua inconsciência, uma vez que são conduzidos pelos produtos do trabalho. Tendo, enfim, encontrado a luz, Marx guiaria os incautos a retomarem as rédeas de sua história.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 211.

<sup>112</sup> “O processo de trabalho é a objetivação da subjetividade humana, efetivação daquilo que antes estava (*pré*)figurado apenas subjetivamente.” (Moura, 2004, p. 151).

<sup>113</sup> Crisóstomo de Souza apresenta-nos uma crítica mais elaborada: “Em Marx, temos o que se pode chamar de ‘achatamento’ da consciência em cima do real, como expressão e representação (mais ou menos fiel) do mesmo. Nele, a consciência (ou a subjetividade) fica despojada de toda atividade própria; e qualquer suposto desenvolvimento da mesma, independente do ‘real’, (isto é, do *social*), será simplesmente uma ‘dissociação’, decorrente da divisão do trabalho. Será apenas um afastamento da realidade, sem conseqüência sobre ela, e na verdade, ainda assim, causado por ela. Em tal terreno operam as ‘re-interpretações’ do mundo, que em nada o

Em princípio parece-nos que Marx está preocupado em fazer a crítica diante do que está posto, algo que a economia política optou por não fazer. Segundo, que a perda do controle dos homens diante dos produtos do trabalho não é feita de chofre, mas ocorre nas relações sociais de forma paulatina, nos costumes, na reprodução da socialidade burguesa. Por fim, apesar de ser um processo que ocorre nas costas dos produtores, não se realiza inconscientemente, como se os indivíduos estivessem num estado de torpor; pelo contrário, realiza-se entre os homens a partir dos objetos mercantis. A análise de Marx vai mostrar que esse processo se desenvolve independente da vontade humana individual, se efetiva no âmbito da sociedade e não dos indivíduos. Com isso ele não está dissolvendo o sujeito nas relações sociais,<sup>114</sup> mas revelando que o fetichismo se processa no âmago dessas relações, não estando no plano do imediatismo revelá-lo, mas da perscrutação, da crítica.<sup>115</sup>

Outra crítica, comum ao pensamento de Marx, aponta no sentido da descoberta de uma essência humana. Essa crítica está centrada nas obras da juventude em que Marx está investigando o *ser genérico* do homem, considerando que no processo de alienação o

---

modificam.” (Souza, 1993, p. 39). Em passagem anterior, ao fazer uma analogia entre Stirner e Marx, dissera: “Na verdade, por trás da questão da dominação das ideias na história está o problema do desenvolvimento da consciência (uma palavra que Stirner não usa muito) e, mais ainda, da individualidade. Para Marx, não parece haver qualquer desenvolvimento relevante da consciência ou do indivíduo por sobre o ‘real’; isso pudemos ver nas paráfrases que ele oferece para progressão stirneriana. Na sua concepção, o que encontra espaço privilegiado é a evolução de um ‘grande real’ material; evolução acompanhada pela consciência, de um modo geral com atraso.” (Idem, ibidem). Ao falar sobre a desagregação da humanidade, da atomização da sociedade em que cada um se volta apenas para o seu interesse particular, Engels, de forma irônica, sintética e incisiva, já havia exposto o que pensava sobre as ideias de Stirner, mais precisamente, sobre o *egoísmo* stirneriano: “E por isto que a guerra social, a guerra de todos contra todos, é aqui explicitamente declarada. Tal como o amigo Stirner, os homens só se consideram reciprocamente como objetos utilizáveis: cada um explora o outro e o resultado é que o mais forte pisa no mais fraco e os poucos fortes, isto é, os capitalistas, se apropriam de *tudo*, enquanto aos muitos fracos, aos pobres, mal lhes resta apenas a vida.” (Engels, 2008, p. 68). O que se apresenta ao se colidir ambas as visões é, de um lado, a consciência do “indivíduo abstrato” e do outro a consciência do “indivíduo vivo”, imerso nas relações sociais. A esse respeito Collin afirmou: “A oposição entre vida e pensamento [*na crítica de Marx a Stirner*] exprime a recusa a reduzir a vida ao pensamento, a recusa da redução do indivíduo vivo à sua consciência, a recusa da identificação da subjetividade individual ao sujeito filosófico e, ao mesmo tempo, a rejeição da separação entre o indivíduo e sua consciência, a rejeição da separação entre consciência e inconsciente.” (Collin, 2006, p. 79).

<sup>114</sup> “As peculiaridades da individualidade não podem ser cabalmente abarcadas no plano da socialidade, até porque os que invocam Marx, para justificar a dissolução do indivíduo concreto na teia das relações sociais, parecem desdenhar que, para ele, *o concreto é concreto, porque é a síntese do diverso.*” (Moura, 2004, p. 143).

<sup>115</sup> “Assim, o valor, que é uma propriedade puramente social dos produtos do trabalho humano, cuja natureza, no entanto, permanece velada às inspeções ordinárias dos agentes imersos no torvelinho das relações que o configuram, só pode ser explicitado através do exame crítico de seu próprio movimento de constituição prática. Por isso, a arquitetura argumentativa d’*O Capital*, em suas duas primeiras seções, reconstrói, no plano lógico, isto é, de forma condensada, o próprio processo real, configurando uma *história categorial do capital.*” (Moura, 2010, p. 282). De modo semelhante escreve Grespan: “A ilusão criada pelo fetichismo é real. Ela de fato condiciona comportamentos, concentra poderes sociais efetivos em representações, dificulta a percepção de todos os seus artificios. ‘Não o sabem, mas o fazem’, diz Marx da conduta dos indivíduos na sociedade capitalista.” (Grespan, 2008, p. 38).

trabalhador projeta, na mercadoria, sua essência.<sup>116</sup> N’*O Capital*, torna-se mais difícil sustentar a ideia de uma essência,<sup>117</sup> pois o conceito de alienação já não expressa o mesmo sentido de outrora;<sup>118</sup> nesta obra *alienação* expressa a perda do controle dos homens sobre os objetos por eles criados e a conseqüente autonomização desses objetos. Todavia, não negamos que haja influência do idealismo alemão quando Marx se refere à substância do valor como sendo o trabalho abstrato. Decerto, esta noção levou Castoriadis a dizer que: “*O primeiro capítulo do Capital é metafísico*”.<sup>119</sup> Entretanto, em *O Capital*, apesar de Marx se utilizar de um termo expressamente metafísico,<sup>120</sup> como substância, o objetivo dele é mostrar que por trás das categorias assumidas pela economia política há uma realidade objetiva que é ocultada num processo prático apoiado pelo discurso da própria economia política, que dogmática, não se perguntou sobre seus próprios conceitos, assumindo-os como verdades inquestionáveis.<sup>121</sup>

Entretanto, em ambas as críticas subjaz certa noção de inconsciência por parte dos seus contendores: o trabalhador e o capitalista. O primeiro não teria conhecimento de suas ações e estaria, portanto, alienado;<sup>122</sup> e o segundo, imerso na sua busca insaciável pela mais-valia,

---

<sup>116</sup> Evitaremos aqui adentrar, de forma pormenorizada, nos estudos das obras da juventude de Marx, apenas exporemos de forma breve o que nelas podem servir de guia para os propósitos desse trabalho que se concentram na sua obra da fase madura, *O Capital*.

<sup>117</sup> “En effet, avec *Le Capital* nous abandonnons le plan de la réflexion générale, propre à *L’Idéologie allemande*, sur la relation entre vie réelle et conscience; l’analyse des *apparences* concerne ici un context théorique spécifique, celui du fétichisme des marchandises et qui demeure dans les limites du mode de production capitaliste.” (Iacono, 1992, p. 77).

<sup>118</sup> Aron, crítico das obras de Marx, ao analisar a ideia do Padre Bigo de que a alienação está e não está presente em *O Capital*, diz: “O peculiar dos grandes pensamentos e das grandes doutrinas é permitirem múltiplas interpretações. Mas, se procurarmos compreender como Marx pensou *O Capital* e a economia política em *O Capital*, não poderemos seriamente acreditar que fosse essencial para ele uma noção que nem sequer aparece no livro. Seria, afinal, um desafio ao bom senso considerar que um livro de três mil páginas seja dominado por uma noção que nele não se encontra. Se Marx quisesse pensar a economia política de *O Capital* à luz do *Entfremdung*, ele o teria dito; de fato, não teria sido preciso esperar um século para descobrir que a ideia central de *O Capital* não aparece em *O Capital*.” (Aron, 2003, p. 377). Mas façamos justiça a Aron, ele assim pensa porque considera que *O Capital* não é uma obra filosófica – portanto desprovida do conceito de alienação – mas uma obra de economia política: “Supondo-se, então, que *O Capital* seja um livro de economia política – que é minha interpretação –, é uma obra com uma característica particular. E vale a pena procurar suas características próprias enquanto livro de economia política e, ao mesmo tempo, tentar uma interpretação.” (Op. cit., p. 375).

<sup>119</sup> Castoriadis, 1997, p. 336.

<sup>120</sup> Seria melhor dizer, da tradição metafísica, pois ao longo da história esse conceito sofreu mudanças significativas. Dizer se há ou não uma metafísica em *O Capital* é um assunto controverso na tradição marxista. Não nos posicionamos contra uma metafísica no pensamento de Marx, mas cabe perguntar a que metafísica se refere, uma vez que o fetichismo mercantil é oriundo de um processo prático, ou seja, se dá nas relações sociais de produção, no hábito social, não sendo, portanto, um mero constructo teórico. Esse é um tema que merece um trabalho à parte.

<sup>121</sup> Cf. o capítulo intitulado “A metafísica da economia política”, in: *Miséria da Filosofia: resposta à Filosofia da Miséria do Senhor Proudhon* (1847).

<sup>122</sup> A descrição feita por Carlos Nelson Coutinho acrescenta outra perspectiva a esse respeito: “Quando, por exemplo, um operário vende sua força de trabalho, realiza essa operação de modo consciente, mas não tem necessariamente uma justa consciência do alcance desse processo, ou seja, da exploração a que será submetido. A causa desse fato não reside em nenhum ‘inconsciente coletivo’, mas sim na natureza ontológico-social da práxis humana. Sendo essa uma atividade coletiva, o resultado global das várias ações individuais *conscientes* aparece sempre como algo diverso da intenção subjetiva dos indivíduos. A fetichização capitalista interfere aqui,

também estaria ausente de si, alheio ao processo em que está mergulhado. A projeção das mercadorias como entes independentes da volição humana individual só pode ocorrer a partir de um processo habitual, cotidianamente estabelecido. A preocupação de Marx se volta para uma análise crítica do discurso burguês e do modo como as relações são estabelecidas a partir dessa visão. “*No capital*”, diz Marx, “*e na pessoa do capitalista – na realidade o capital personificado – os produtos se tornam força autônoma ante os produtores*”.<sup>123</sup> Fica claro que a autonomização dos produtos do trabalho transformados em mercadorias está diretamente vinculada ao modo como os produtos são feitos. Isso significa que, dada as condições em que os produtos são confeccionados, sob a supervisão do capitalista e aliado ao seu domínio sobre os meios de produção, o resultado daquilo que o trabalhador produz não lhe pertence e, por isso, se autonomizam diante dos próprios trabalhadores.

Quando o capitalista explora a força humana de trabalho no processo de produção da mais-valia, o faz de forma consciente. Na circulação do dinheiro como capital, isto é, na expansão do valor, o objetivo é claro. Nas palavras de Marx:

Como representante *consciente* desse movimento, o possuidor do dinheiro torna-se capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é donde sai e para onde volta o dinheiro. O conteúdo objetivo da circulação em causa – a expansão do valor – é sua *finalidade subjetiva*. Enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata for o único motivo que determina suas operações, funcionará ele como capitalista, ou como capital personificado, dotado de vontade e *consciência* [grifos nossos].<sup>124</sup>

A consciência do capitalista tem como meta a obtenção da mais-valia, essa é a sua finalidade subjetiva, ainda que haja indiferente aos problemas que possam decorrer dessa busca insaciável por trabalho excedente.

A capacidade que tem o capital de se apoderar da vontade e da consciência do capitalista enseja uma linguagem comum entre os donos do capital. Assim como o títere do ventríloquo,<sup>125</sup> o capitalista repete aquilo que o capital determina para que se mantenha a perpetuação do processo de valorização do valor; é como se todos se expressassem da mesma forma, obedecendo a uma cartilha universal.<sup>126</sup>

---

impedindo que o indivíduo eleve à consciência essa totalidade objetiva que se reproduz espontaneamente. Mas não se trata de um limite ontológico: se superar a imediaticidade do fetichismo, o operário do nosso exemplo pode tomar consciência da exploração a que está sendo submetido.” (Coutinho, 2010, p. 102).

<sup>123</sup> Marx, 2008, livro III, vol. 6, p. 1088.

<sup>124</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 183.

<sup>125</sup> Cf. Moura, 1999, p. 141.

<sup>126</sup> Vide os planos econômicos realizados a partir da década de 70 quando os EUA passam a disponibilizar recursos financeiros para outros países na forma de empréstimo, todos apresentam um receituário similar de contenção de despesas e redirecionamento dos gastos públicos.

A simbiose entre o capital e o capitalista permitiu que ao capital fossem incorporados atributos humanos.<sup>127</sup> Na figura do capitalista, o capital continua a se expandir indefinidamente. Encarnado, o capital passa a ter a possibilidade de se ampliar enquanto o capitalista o representar. O capitalista passa, assim, a engendrar, na sociedade, um discurso uníssono sobre o modo normativo de comportamento dos indivíduos, delimitando suas escolhas ao mesmo instante em que defende a ideia de diversidade, privilegiando sempre seus próprios interesses. Não por outra razão afirmou Marx:

A autovalorização do capital – a criação de mais-valia – é pois objetivo determinante, predominante e avassalador do capitalista, impulso e conteúdo absoluto das suas ações; na realidade, não é outra coisa senão o afã e a finalidade racionalizados do entesourador. Conteúdo absolutamente mesquinho e abstrato, que, sob certo ponto de vista, faz o capitalista aparecer como que submetido a uma servidão para com a relação do capital que é igual, embora também de outra maneira, à do seu pólo oposto, à do operário.<sup>128</sup>

Assim como o trabalhador, o capitalista, por vontade própria,<sup>129</sup> submete-se à lógica do capital, entretanto numa posição oposta ao trabalhador, na condição de explorador da força de trabalho alheia. Dotado de atributos humanos, representado pelo capitalista, o capital se perpetua. Nesse sentido, o capitalista se sente onipotente, pois como representante do capital, aliás, como encarnação do capital, crê ser figura imponente e intocável, apresentando-se como uma divindade a quem os desejos são prontamente atendidos.

Ao falar da humanização dos deuses na evolução do pensamento religioso, Cassirer descreve o que, guardada as devidas proporções, pode ser estendido à socialidade burguesa. “*O sentimento geral de solidariedade da vida*”, diz ele,

cedeu o lugar a um motivo novo, mais forte – ao sentido específico da individualidade do homem. Já não havia qualquer afinidade natural, uma consangüinidade que liga o homem às plantas ou aos animais. Em seus deuses pessoais, o homem começou a ver a sua própria personalidade sob uma nova luz.<sup>130</sup>

O paroxismo dessa evolução é encontrado no capitalista, distanciado da solidariedade<sup>131</sup> e imerso na individualidade excessiva, enxergando a si próprio como uma entidade onipotente

---

<sup>127</sup> “A coisa adquire características sociais específicas, numa economia mercantil (por exemplo, as propriedades de valor, o dinheiro, o capital etc.), graças às quais não só oculta as relações de produção entre as pessoas, como também as organiza, servindo como elo de ligação entre as pessoas.” (Rubin, 1980, p. 24).

<sup>128</sup> Marx, 2004, p. 56.

<sup>129</sup> “Mas certamente para que todos os homens, enquanto tem algo de homem, deixem-se sujeitar, é preciso um dos dois: que sejam forçados ou iludidos.” (La Boétie, 1982, p. 20).

<sup>130</sup> Cassirer, 1994, p. 151.

<sup>131</sup> Na passagem seguinte Marx deixa claro que a moral do capitalista visa apenas um interesse: “Se algum capitalista enviar dinheiro para o estrangeiro, e desse dinheiro receber um juro de 10%, em vez de dar emprego

porque possuidor de dinheiro. Esse é o resultado de um processo lento que tem na mercadoria seu princípio, no dinheiro se desenvolve e chega ao ápice no capital.

O movimento do capital é engendrado nas práticas sociais e não está separado da vontade como apanágio da modernidade. A primazia da vontade como base do interesse, expressão da liberdade e que torna o homem imagem e semelhança de Deus,<sup>132</sup> configura no capitalista, juntamente com os pressupostos da economia política que consagra a propriedade privada, uma característica divina, pois cabe a este impor, através de sua vontade, tal qual uma entidade onipotente – característica que lhe confere o capital –, um modo de vida padrozinado e dogmático.

Para o capitalista não importam as consequências que porventura possam ocorrer da realização de sua vontade, desde que esta se realize continuamente; desde que ela se imponha sobre a vontade alheia com o objetivo de valorizar valor. Como, segundo Marx, a realização da vontade do capitalista é a valorização do valor, que por definição é algo insaciável, sua vontade se imporá sobre outras enquanto perdurar o modo de produção capitalista para que, assim, possa garantir a perpetuidade de sua condição de ser o capital encarnado.

A construção de um indivíduo desgarrado<sup>133</sup> da sociedade tem conotação direta com a materialização de uma vontade extremamente individualista, ou, nas palavras de Macpherson, de um individualismo possessivo. O capitalista, enquanto sujeito histórico, agrega ambas as características com a diferença específica que lhe compete: a de detentor dos meios de produção.

É curioso notar que a lógica do capitalista se espalha pela sociedade, segundo Marx, impositivamente,<sup>134</sup> levando-a a se configurar com o que Macpherson denominou, ao realizar uma análise do pensamento hobbesiano, de *sociedade de mercado possessivo*, definindo-a como

---

no seu país a uma massa de sobrepopulação (*surpeople*. Ing.), do ponto de vista capitalista torna-se merecedor de uma coroa burguesa, pois este virtuoso cidadão cumpre a lei segundo a qual, no mercado mundial, ou, no quadro de uma sociedade dada, o capital se distribui de acordo com a taxa de lucro que proporcionam os diversos setores da produção. (E pouco importa que o dinheiro seja entregue, por exemplo, ao imperador da Rússia para que entre em guerra com a Turquia, etc.). Com isso, o capitalista individual não faz mais do que observar a lei imanente, e, portanto, a moral do capital; produzir tanta mais-valia quanto for possível (*to produces as much surplus value as possible*. Ing.).” (Marx, 2004, p. 123).

<sup>132</sup> “Ademais, o capital apodera-se dos sujeitos humanos convertendo-os em energúmenos, cuja *vontade* (ou seja, aquilo que na metafísica moderna torna o homem à imagem e semelhança de Deus e serve de fundamento à liberdade) coloca-se a serviço do monótono processo de valorização do valor.” (Moura, 2010, p. 286).

<sup>133</sup> No sentido que aqui vem sendo tratado, de um sujeito proprietário de si mesmo e de suas próprias capacidades e que nada deve à sociedade por elas.

<sup>134</sup> Referindo-se ao capitalista Marx dirá: “Fanático da expansão do valor, *compele impiedosamente* [grifo nosso] a humanidade a produzir por produzir, a desenvolver as forças produtivas sociais e a criar as condições materiais de produção, que são os únicos fatores capazes de constituir a base real de uma forma social superior, tendo por princípio fundamental o desenvolvimento livre e integral de cada indivíduo.” (Marx, 2002, livro I, vol. 2, p. 690).

uma sociedade em que, contrastando com a que se baseia em costumes e status, não existe uma divisão impositiva de trabalho ou de recompensas, e na qual, contrastando com a sociedade de produtores independentes, que apenas trocam seus produtos no mercado, existe um mercado de mão-de-obra, do mesmo modo que o de produtos. Se se procura um critério único para a sociedade de mercado possessivo, ver-se-á que o trabalho do indivíduo é uma mercadoria, ou seja, que a energia e a destreza de uma pessoa são de sua propriedade, e no entanto não são levadas em conta como integrantes de sua personalidade, mas como pertences, cujo uso e aplicação ele tem liberdade para entregar a outros por um preço. É para dar ênfase a essa característica da plena sociedade de mercado que a chamei de sociedade de mercado possessivo.<sup>135</sup>

O influxo capitalista engendrado na sociedade modifica-a significativamente, impondo uma lógica produtivista e consumista de atendimento ao interesse do capital encarnado. Marx advertira que o fanatismo do capitalista em seu processo de apoderação mergulha a sociedade numa produção desmedida, impulsionando as forças produtivas e criando as condições materiais para a conquista de riqueza abstrata. Nesse movimento as relações sociais, que passam a ser realizadas tendo como intermediador os produtos do trabalho humano sob a forma de mercadoria, adquirem um caráter mercantil. A individualidade, expressão da autonomia do sujeito, eleva-se à condição de um egoísmo desmedido que tende a ver no outro não mais do que um meio para a realização dos interesses particulares.

Aquilo que a tradição liberal, na figura de Stuart Mill, via ao enfatizar o individualismo como a liberdade para formar e exprimir opiniões – sem com isso significar uma correlação necessária entre opinião e ação<sup>136</sup> –, assume uma característica muito distinta daquela preconizada por Mill. Na socialidade burguesa a opinião e a ação coincidem e se expressam mutuamente para a satisfação dos interesses capitalistas.

A transparência desse aspecto surge com a transformação do trabalhador numa mercadoria. O fetiche, oriundo da mercadoria força de trabalho, leva os sujeitos a se submeterem a outrem, subalternizando-se e sendo reduzidos a uma mercadoria especial: mercadoria força de trabalho. Mas, assim o fazem porque necessitam dos meios de subsistência possíveis de obter com a venda de sua força de trabalho. Por isso seria ingênuo

---

<sup>135</sup> Macpherson, 1979, p. 59. Percebe-se a semelhança com a sociedade capitalista descrita por Marx. E é exatamente isso que Macpherson irá reconhecer, embora afirme que diferentemente do que Marx propunha, ele não se baseava numa teoria específica sobre a origem ou o desenvolvimento dessa sociedade. Embora Macpherson tenha visto na sociedade hobbesiana a descrição da sociedade mercantil burguesa, Marx já apontara n’*O Capital* essa leitura ao dizer que: “A divisão social do trabalho faz confrontarem-se produtores independentes de mercadorias, os quais não reconhecem outra autoridade além da concorrência, além da coação exercida sobre eles pela pressão dos recíprocos interesses, do mesmo modo que no reino animal a guerra de todos contra todos, o *bellum omnium contra omnes*, preserva mais ou menos as condições de existência de todas as espécies.” (Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 411).

<sup>136</sup> “Ninguém pretende que as ações devam ser tão livres quanto as opiniões. Pelo contrário, mesmo as opiniões perdem a imunidade quando as circunstâncias em que se expressam resultam em instigação positiva a algum ato danoso.” (Mill, 2000, p. 85).

afirmar que não há “interesses” por parte daqueles que se sujeitam em ser mercadoria força de trabalho; o que Marx destaca é a redução do trabalhador à simples mercadoria força de trabalho.<sup>137</sup>

A socialidade do capital encarnado, através da imposição de sua vontade, imprime, na sociedade, sua própria maneira de viver. A despeito disso, Marx atesta que o capitalista vive um conflito fáustico<sup>138</sup> entre seu objetivo enquanto capital encarnado: o de valorizar valor; e o fruir da vida enquanto ser humano.<sup>139</sup> Ironicamente, Marx escreve:

Mas, o pecado original se manifesta por toda parte. Com o desenvolvimento do modo capitalista de produção, da acumulação e da riqueza, deixa o capitalista de ser mera encarnação do capital. Sente compaixão por si mesmo e atinge um nível de educação que o leva a sorrir do apego à ascese, considerando-o preconceito do entesourador arcaico. Enquanto o capitalista clássico condena o consumo individual como pecado contra sua função e atentado contra a acumulação, o capitalista moderno é capaz de considerar a acumulação uma renúncia ao impulso de fruir a vida. “Em seu peito, coitadinho, moram duas almas que lutam por separar-se!”<sup>140</sup>

Essa dicotomia, segundo Marx, não impede que ambos os fins possam ser realizados, o que pode levar a crer que ser o capital encarnado pode ser algo encantador. Exatamente por isso o discurso da economia política preconiza que a todos é dada a oportunidade de se tornarem capitalistas, desde que a partir do trabalho árduo – quer dizer, na condição de mercadoria força de trabalho – construam essa possibilidade. Contudo, ainda que esse feito fosse possível para todos, bastando mudar sua atitude de acordo com sua vontade, o sistema capitalista não se manteria, pois este só funciona explorando trabalho alheio, e, de quem seria expropriado trabalho se a todos fosse dada a condição de ser o capital encarnado? Por isso, ser potencializado à condição de encarnação do capital não é dado a todos, mas a uma classe que

<sup>137</sup> Já citamos aqui a passagem em que Engels, n’*A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, refere-se ao interesse do trabalhador, entretanto em outro contexto, quando discutíamos a respeito do utilitarismo de Bentham, por isso vale à pena repeti-la: “Afinal, por que trabalha? Pelo prazer de criar? Por um instinto natural? Nada disso: trabalha apenas por dinheiro, por uma coisa que nada tem a ver com o trabalho mesmo; trabalha porque é forçado a trabalhar, um trabalho exaustivo, em longas jornadas, um trabalho ininterruptamente monótono que, só por isso, para quem conserva sentimentos humanos, desde as primeiras semanas se torna uma tortura.” (Engels, 2008, p. 157).

<sup>138</sup> Uma passagem no *Fausto*, de Goethe, que permite cotejar mais diretamente a analogia feita por Marx entre o capitalista e o protagonista da obra de Goethe, é aquela em que Fausto responde ao seu assistente Wagner que diz não ter as mesmas aflições que o seu patrão. Diz Fausto: “Falas assim porque só tens uma aflição,/Não procuras jamais as outras desvendar!/No meu corpo há duas almas em competição,/Anseia cada qual da outra se apartar./Uma rude me arrasta aos prazeres da terra,/E se apega a este mundo, anseios redobrados;/Outra ascende nos ares; nos espaços erra,/Aspira à vida eterna e a seus antepassados.” (Goethe, 1983, p. 59).

<sup>139</sup> Em outro momento, n’*O Capital*, Marx será mais específico quanto à ambivalência acometida pelo capitalista: “Na realidade, em condições normais, parte da mais-valia tem de ser consumida como renda e parte tem de ser capitalizada, não importando que a mais-valia produzida em certos períodos seja totalmente consumida ou inteiramente capitalizada.” (Marx, 2003, livro II, p. 90).

<sup>140</sup> Marx, 2002, livro I, vol. 2, p. 691. A frase destacada ao final da citação refere-se a uma paródia das palavras de Fausto, em *Fausto*, de Goethe. Cf. com nota explicativa na mesma página de *O Capital*.

sustenta sua posição com base no discurso da economia política e do direito, quando da conservação da propriedade privada dos meios de produção.

Para Marx o afã do capitalista em expandir o valor submete a sociedade a uma situação diferente de qualquer etapa do processo histórico, tal como a transformação do trabalhador num assalariado, ou da autonomização dos produtos frente ao seu produtor. Quanto a isso dirá:

No capital e na pessoa do capitalista – na realidade o capital personificado – os produtos se tornam força autônoma ante os produtores. A terra, por sua vez personificada no proprietário, resiste e se torna força autônoma que exige participação no produto obtido com sua ajuda. Desse modo, o que à terra cabe receber para renovar e crescer a produtividade, o proprietário embolsa por meio da renda com que transaciona e que dissipa. É claro que o capital requer previamente que o trabalho seja assalariado. Mas, é claro também que, e o ponto de partida é o trabalho assalariado, parecerá natural identificar o trabalho em geral com o trabalho assalariado, e o capital e a terra monopolizada parecerão ser necessariamente a forma lógica das condições de trabalho, em face do trabalho em geral.<sup>141</sup>

O fetichismo do capital aparece claramente na passagem supracitada. O trabalho assalariado, o capital e a terra, na análise de Marx, tornam-se condições naturais do modo de produção capitalista, e são reiteradamente postos nessa condição. Observa-se que o marco para essa transformação aparente está na personificação do capital, ou seja, no capitalista. Será no capital personificado, ou encarnado, que ocorrerá a autonomização dos produtos do trabalho frente aos seus produtores; será na entrega da volição e do intelecto do capitalista ao capital que este se consagrará como capital encarnado e influenciará o sistema produtivo.

O movimento de apoderação do capital que se inicia em sua personificação na figura do capitalista não se restringe a um processo subjetivo, mas condiciona a ação do capitalista que começa quando este se apodera dos meios de produção e da força de trabalho.

Para que o capitalista compre a força de trabalho é preciso que, anteriormente, essa força de trabalho esteja separada dos meios de produção, possibilitando, ao capitalista, se apossar dos meios produtivos e, posteriormente, da força de trabalho. Isso significa que as condições para a realização da valorização do valor – isto é, para que a vontade do capitalista se efetive –, já devem estar dadas. Marx escreve:

Para o capital poder formar-se e apoderar-se da produção, é necessário certo nível de desenvolvimento do comércio, portanto da circulação e da produção de mercadorias; pois os artigos não podem entrar como mercadorias na circulação se não forem

---

<sup>141</sup> Marx, 2008, livro III, vol. 6, p. 1088.

produzidos para a venda, como mercadorias. Mas a produção de mercadorias só se torna o sistema normal, dominante, na base da produção capitalista.<sup>142</sup>

A produção capitalista de mercadorias se torna, então, generalizada. Será na análise do capital-industrial que Marx evidenciará o processo de valorização do valor, imerso num ato reprodutivo do ponto de vista da indústria.

Marx considerará que o “*capital-industrial é o único modo de existência do capital em que este tem por função não só apropriar-se da mais-valia ou do produto excedente, mas também criá-la*”.<sup>143</sup> Assinala, ainda, que a existência do caráter capitalista de produção implica a oposição entre o capitalista e o trabalhador,<sup>144</sup> quer dizer, a vontade e a consciência do primeiro conflitante com a do segundo.

Para Marx a extração de mais-valia se dá no processo produtivo através do consumo da força de trabalho, realizado mais eficientemente pela grande indústria, uma vez que esta se utiliza do aparato tecnológico para aumentar a produtividade. O capital-industrial será o capital que, durante seu ciclo, adota e abandona formas funcionais que se sucedem (capital-dinheiro, capital-produtivo e capital-mercadoria), formas que correspondem a uma metamorfose pela qual passa o valor-capital – ou simplesmente, capital – para a sua realização. No início do ciclo o valor assume a forma de dinheiro, ou seja, capital-dinheiro (sua forma aqui não assume a função de dinheiro, mas de dinheiro adiantado, destinado à valorização do valor). Num segundo momento o capitalista compra as mercadorias de que precisará para pôr em prática a finalidade subjetiva que lhe acomete enquanto capital encarnado; compra, assim, meios de produção e força de trabalho sob a forma de *capital-produtivo* (como dito anteriormente, é necessário que já estejam dissociados os meios produtivos e a força de trabalho para que o capitalista possa, posteriormente, pô-los em conjunto novamente, só que agora sob a forma de cooperação).<sup>145</sup> Em seguida, a circulação é brevemente interrompida para logo depois continuar seu processo cíclico, passando da esfera da circulação de mercadorias para a esfera da produção (Marx considerará que a repetição desse ciclo caracteriza não mais simplesmente o processo de produção, mas o de *reprodução*).<sup>146</sup> E assim o capitalista, personificação do capital, extrai no final do ciclo mais-

---

<sup>142</sup> Marx, 2003, livro II, p. 47.

<sup>143</sup> Ibid., p. 65.

<sup>144</sup> Idem, ibidem.

<sup>145</sup> O capítulo seguinte abordará essa questão.

<sup>146</sup> De forma sintética todo esse ciclo pode ser visto sob a seguinte fórmula: D-M (M é mercadoria que corresponde a *meios de produção e força de trabalho*)...P...M'-D'...P'... e assim sucessivamente, repetindo-se o ciclo e acrescentando mais-valia.

valia, através da exploração da força de trabalho. Dessarte, representar o capital, encarná-lo, significa também explorar a força de trabalho em busca de trabalho excedente.

Sob a forma dinheiro, o capitalista lança menos valor na circulação do que dela retira, e sob a forma mercadoria lança na circulação mais valor do que dela retira. Enquanto personifica apenas o capital, funcionando como capitalista industrial, sua oferta de valor-mercadoria é sempre maior que sua procura.<sup>147</sup>

O que Marx nos evidencia é que na condição de capital industrial personificado, o capitalista busca extrair mais valor na produção de mercadorias do que o que gastou no momento da compra da força de trabalho. E ele só o faz na medida em que aumenta o trabalho excedente diminuindo o trabalho necessário.<sup>148</sup>

A busca por mais valor, ou simplesmente pela mais-valia, condiciona e determina o processo de produção e circulação do capital. O valor que se configura no capital é resultado do desprendimento do valor primitivo, que se expande e se constitui em novo valor, em valor incrementado. Pelo comando da força de trabalho o capitalista absorve trabalho excedente, extrai mais-valia. As condições de possibilidade desse processo se dão no instante em que o trabalhador aparece dissociado dos meios de produção e o capitalista pode, então, comprar a força de trabalho que se encontra livre, à venda no mercado. É por representar o capital que o capitalista consegue explorar a força de trabalho, pois é ao capitalista, capital personificado, que o trabalhador vende sua força de trabalho. O capital necessita do ser humano para se concretizar nas relações mercantis, para efetivar-se nas práticas sociais. Ao se colocar na posição de capital encarnado, o capitalista empresta sua vontade e seu intelecto para o processo de valorização do valor, direcionando todo o seu afã para a busca de riqueza abstrata.<sup>149</sup> O escrutínio realizado por Marx consiste em revelar que o capital é uma figura processual e que o capitalista é quem o representa.

Ao contrário do que a economia política preconizou o capital não é algo natural, e por isso inquestionável. Para Marx o capital advém das práticas sociais e deve ser criticado, assim

---

<sup>147</sup> Marx, 2003, livro II, p. 130.

<sup>148</sup> “O capitalista tem realmente ‘de vender mais caro do que comprou’, mas só consegue isso porque, através do processo de produção capitalista, transforma a mercadoria mais barata, de menor valor que adquiriu, em mercadoria de maior valor, mais cara. Vende mais caro não por vender sua mercadoria acima do valor, mas por estar o valor de sua mercadoria acima do valor global dos elementos de sua produção”. (Idem, ibidem). Em outras palavras, não é por vender mais caro sua mercadoria que o capitalista consegue extrair mais-valia, mas por expropriar trabalho não remunerado.

<sup>149</sup> “Diferentemente da riqueza concreta que se exaure no consumo conspícuo, a riqueza abstrata propende, por sua própria natureza, à infinitude, em virtude, sobretudo, de sua objetividade extra-sensorial.” (Moura, 2010, p. 284).

como a própria economia política, para que, dessa forma, se revelem as relações sociais encobertas por relações técnico-produtivas.<sup>150</sup>

Diante do que foi exposto acerca da personificação do capital, poder-se-ia indagar: se o capitalista encarna o capital, então seria ele responsável pelo capitalismo? E mais: ao remover os capitalistas da estrutura de comando sobre o trabalho, já estariam assim resolvidos os problemas do capitalismo e a sociedade estaria emancipada? As respostas para essas questões começam na identificação do objeto da obra de Marx: o capital. Para ele é o capital que se apodera dos capitalistas e não o contrário; portanto, a relação de dependência não é recíproca, o capital pode permanecer pujante na sociedade sem a figura do capitalista, mas o capitalista sem o capital não é capitalista por uma simples razão: o capital é uma figura processual, pode se personificar em outras figuras sociais que não estejam restritas ao âmbito privado. Mészáros discorre precisamente sobre essa questão:

O capital em seu ser-para-si é a *personificação necessária do capital* que, dependendo das circunstâncias históricas específicas, pode ou não ser o proprietário capitalista privado dos meios de produção. O que decide a questão é a relação-capital na qual o controlador do trabalhador – que deve ser, sob a forma capitalista do domínio do capital, o capitalista e não um capitalista particular ou individual, este sendo subsidiário ao conceito de capital em si – enfrenta e domina o trabalhador.<sup>151</sup>

O capital, por ser um processo, ou mais precisamente como dissera Marx, um sujeito automático, pode se personificar em outras figuras sociais. Ainda segundo Mészáros, as condições necessárias para a existência do capital são: a) a *separação e a alienação* das condições objetivas do trabalho, ou seja, a desvinculação entre o trabalhador e os meios de produção; b) a *imposição* das condições objetivas sobre o trabalhador, de modo a comandar o trabalho que este produz; c) a *personificação do capital* como “valor egoísta”, que tenha em si uma vontade própria que se direciona impetuosamente para a busca da valorização do valor; e d) o que Mészáros considerou como a *personificação do trabalho*, que em outras palavras significa a redução do trabalhador à mercadoria força de trabalho, na qual a sua identidade enquanto sujeito está confinada às suas próprias funções produtivas.<sup>152</sup> Com isso não se está eximindo o capitalista da responsabilidade pela expropriação de trabalho não-pago, mas revelando que é na superação do capital – que não se restringe a uma figura privada, a um

---

<sup>150</sup> Rubin, 1980.

<sup>151</sup> Mészáros, 2002, p. 720.

<sup>152</sup> Idem, *ibidem*.

capitalista, mas ao capitalista – que a sociedade poderá se estruturar em outras bases, em outro “sistema orgânico”.<sup>153</sup> Não sem razão Mészáros dirá que a

irreversibilidade depende primariamente da capacidade dos produtores associados de transformarem sua ordem socio-reprodutiva alternativa em um sistema verdadeiramente orgânico, cujas partes se sustentem reciprocamente.<sup>154</sup>

A superação do capitalismo não se dará pela extirpação dos capitalistas, mas pela superação do capital. Os capitalistas dão sentido ao capital naquilo que lhe fundamenta, que é a valorização do valor, mas isso não significa dizer que ao remover os capitalistas da estrutura de comando sobre o trabalho os problemas do sistema capitalista serão sanados. De acordo com Mészáros, Marx não estava preocupado em apontar as insuficiências,

as deficiências da ‘produção capitalista’, mas imbuído da grande tarefa histórica de livrar a humanidade das condições sob as quais a satisfação das necessidades humanas deve ser subordinada à ‘produção do capital’.<sup>155</sup>

Ao contrário do que se poderia pensar, a crítica do capitalista como capital encarnado não é tautológica ou sem sentido, uma vez que o problema central para Marx não está na figura do capitalista individual, mas incorre na denúncia de uma figura que deve ser “desmistificada”, para que se possa compreender que é possível a construção de uma sociedade pós-capitalista sem o capital. Segundo Mészáros:

Para evitar que o capital dê origem ao capitalista – ou aos seus possíveis equivalentes sob diferentes condições sócio-históricas – é necessário livrar-se completamente do capital, ou seja, da autopetruante relação-capital. Em todo contexto em que trata destes problemas, Marx deixa claro que *a relação causal vai do capital ao capitalista [por isso o capital se apodera da vontade e da consciência do capitalista]* e não o contrário. Ele deixa igualmente claro que apenas os produtores livremente associados podem superar as contradições subjacentes, pois a relação-capital está, ela própria, fundada na objetivação antagonicamente alienada do trabalho social. Ao mesmo tempo, a relação-capital permanece instável, não importa o grau de poder das forças reproduzidas e progressivamente ampliadas, precisamente por causa desse seu insuperável antagonismo estrutural. Esta é também a razão pela qual a relação-capital, em lugar da sua sociabilidade pervertida sob o comando de um poder separado de controle metabólico, pode ser radicalmente alterada pela reconstituição do processo de trabalho de acordo com seu caráter diretamente social.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Ibid. p. 721.

<sup>154</sup> Idem, ibidem.

<sup>155</sup> Idem, ibidem.

<sup>156</sup> Ibid., p. 723.

Enquanto o capital perdurar na organização da sociedade, mais especificamente, enquanto o valor (já que o capital é valor que se auto-expande) permanecer nas relações produtivas, o fetichismo proporcionado pela tríade fetichóide (mercadoria, dinheiro e capital) continuará pairando sobre as relações humanas.

O processo auto-expansivo do capital amplia-se na sociedade burguesa para outras formas da produção humana, como a ciência e a técnica. Ambas emergem no modo de produção capitalista sob a égide deste e aparentam a este pertencer. Nesse sentido, pergunta-se: a ciência e a técnica são atributos do capital? É essa a questão que a análise posterior investigará, considerando-a como outra característica do fetichismo do capital.

### III. CIÊNCIA E TÉCNICA: ATRIBUTOS DO CAPITAL?

As transformações sociais da modernidade permitiram que os seus arautos – os ideólogos burgueses – anunciassem a vinda de novos tempos. A ciência foi ovacionada e elevada à posição de solucionadora dos problemas sociais; seus métodos, tidos como a verdadeira comprovação da verdade, passaram a ditar as regras de conduta social: aquilo que fosse científico se tornava então verdadeiro; de outra forma, só era verdadeiro o que a ciência reconhecesse como tal. As descobertas científicas prometiam um progresso sem fim no domínio sobre a natureza, e possibilidades infindas para o aumento da produção. Entretanto, toda essa euforia culminou na potencialização de diversos outros problemas. Ao se apoderar da ciência, o capital afastou a possibilidade de pesquisas que não estivessem vinculadas à valorização do valor, submetendo os trabalhadores mais ainda com os novos inventos que objetivavam o aumento da produtividade. Esses trabalhadores são obnubilados no momento em que se inicia o processo de trabalho, e os avanços técnico-científicos surgem como responsabilidade do capital, que se apropria da força de trabalho coletiva comando-a no processo produtivo.

O nascimento da ciência na sociedade moderna já surgiu vinculado ao processo de valorização do valor. Bacon já apontava para a necessidade de que novos métodos de investigação da ciência fossem elaborados.<sup>157</sup> Esses novos métodos culminaram numa ciência que, apesar de não se confundir com o capital aparece a este estritamente ligada. Isso não significa que a totalidade da ciência foi abarcada pela lógica produtivista, mas sim, acometida, pelo menos por grande parte desse processo. Não houve espaço para a mera curiosidade ou o simples regozijo do cientista moderno na sua pesquisa, exceto se estivesse vinculado aos interesses do capital, pois a ciência moderna (ou simplesmente ciência) já nascera destinada a fins utilitários e convergentes com o aumento da produtividade.

Sem embargo, o “*contexto da descoberta*”, que “*cobre aqueles aspectos da prática científica quando a descoberta acontece – os momentos eureka, os picos criativos, os lampejos de visão*”<sup>158</sup> – fica comprometido, uma vez que já foi determinado para o cientista, ainda que este não seja inocente frente aos acontecimentos, os meios de trabalho e o objetivo a ser alcançado em sua pesquisa. O vínculo entre ciência e capital possibilita que as pesquisas

---

<sup>157</sup> Aforismo IX: “A verdadeira causa e raiz de todos os males que afetam as ciências é uma única: enquanto admiramos e exaltamos de modo falso os poderes da mente humana, não lhe buscamos auxílios adequados.” (Bacon, 1999, p. 34). Ou ao criticar o silogismo aristotélico no aforismo XII: “A lógica tal com é hoje usada mais vale para consolidar e perpetuar erros, fundados em noções vulgares, que para a indagação da verdade, de sorte que é mais danosa que útil.” (Ibid., p. 35).

<sup>158</sup> French, 2009, p. 19.

sejam vinculadas ao atendimento dos interesses dos capitalistas (não podemos esquecer que o capitalista é o capital encarnado). E, assim, toda pesquisa científica moderna está vinculada ao financiamento do capital, de outra forma não seria possível sua realização.

Para entender essa característica do fetichismo do capital é preciso recorrer à forma de trabalho em que os trabalhadores executam, conjuntamente, no mesmo processo produtivo ou em processos de produção distintos, embora conexos, suas atividades, seguindo um planejamento prévio. Marx identifica como *cooperação* esse processo de trabalho, no qual a lei da produção do valor se realiza parcialmente para o capitalista. A esse respeito ele diz:

O poder de ataque de um esquadrão de cavalaria ou o poder de resistência de um regimento de infantaria diferem essencialmente da soma das forças individuais de cada cavalariano ou de cada infante. Do mesmo modo, a soma das forças mecânicas dos trabalhadores isolados difere da força social que se desenvolve quando muitas mãos agem simultaneamente na mesma operação indivisa, por exemplo, quando é mister levantar uma carga, fazer girar uma pesada manivela ou remover um obstáculo.<sup>159</sup>

Em princípio isso soaria tautológico, pois está claro que quanto mais indivíduos estejam juntos executando uma tarefa mais rápido ela se realiza. A questão que subjaz, para Marx, está em que o trabalho apropriado, pelo capitalista em conjunto, cria uma nova força produtiva que ele denominará de *força de trabalho coletiva*,<sup>160</sup> que não é remunerada de acordo com a massa do seu trabalho, mas individualmente; cada trabalhador desse conjunto é remunerado isoladamente, embora a exploração da força de trabalho seja coletiva.

É sabido que o trabalhador só é proprietário de sua força de trabalho e que só é capaz de conseguir meios de subsistência quando vende essa força ao capitalista; este se torna o possuidor dessa mercadoria durante certo período de tempo. No momento em que o trabalhador mercadeja sua força de trabalho, ele o faz isoladamente,<sup>161</sup> contudo, quando o capitalista, após comprar diversas forças de trabalho individualmente, põe em operação essas forças adquiridas, elas entram no processo produtivo coletivamente. Os trabalhadores agora não estão mais em relação entre si, mas com o capital; incorporam-se a ele e passam a configurar uma nova forma de existência do capital, que é a força coletiva. Por ser o capitalista proprietário da força de trabalho coletiva, o trabalho executado pelo trabalhador –

<sup>159</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 378.

<sup>160</sup> Ibid., p. 379.

<sup>161</sup> Referindo-se ao trabalhador como sujeito jurídico, que por sua vez representa uma forma social, Artous reafirma o que Marx já havia dito a respeito da relação entre o trabalhador e o capital: “Cette forme d’individuation – les individus comme propriétaires privés indépendants les uns des autres – est le présupposé, la condition d’existence du procès d’échange: des individus libre passent contrat entre eux. Mais il s’agit d’individus égaux car la réalisation du procès d’échange passe par l’annoncé de l’égalité, de l’équivalence des individus.” (Artous, 2006, p. 117).

que não pode ser por ele posto em prática antes de pertencer ao capitalista – aparece como força produtiva do capital. O fetichismo aqui consiste no ocultamento dos sujeitos humanos envolvidos no processo produtivo sob o comando do capital.

No processo de desenvolvimento histórico a relação do homem com seus objetos de trabalho revela mais do que sua habilidade com os artefatos produzidos. Essa relação demonstra o grau de desenvolvimento de uma sociedade e as condições em que se deram e se dão os diversos trabalhos. O período compreendido entre meados do século XVI e final do século XVIII marca uma nova forma de cooperação baseada na interação do homem com seus instrumentos de trabalho sob um ponto de vista metódico e sistemático: a manufatura.

Na manufatura o capitalista concentra os trabalhadores num espaço comum, fazendo-os trabalharem coletivamente. O que caracteriza a manufatura, para Marx, além da sua dependência da capacidade física do trabalhador – “*força, habilidade, rapidez e segurança do trabalhador individual, ao manejar seu instrumento*”<sup>162</sup> –, é a transformação do indivíduo em trabalhador parcial, especializado, ou como dirá mais precisamente, num “*trabalhador mutilado*”.<sup>163</sup>

A partir da junção de ofícios distintos para produzir uma única mercadoria ou da aglomeração de artífices que realizam o mesmo ofício, cada um se especializando em uma etapa da produção da mercadoria, a manufatura fragmenta o trabalhador e o imbeciliza.<sup>164</sup> Mas o que a ciência tem a ver com isso? Paulatinamente o conhecimento científico é aplicado no invento de novos mecanismos que otimizam (para usar uma expressão corriqueira da administração) os recursos e ampliam a produção. Nota-se que o objetivo não é facilitar o trabalho, mas obter, de forma eficiente, mais-valia.

Apesar disso, na manufatura os trabalhadores ainda estavam indissolúvelmente unidos aos seus meios de produção<sup>165</sup> e havia uma clara dependência da habilidade manual do trabalhador para que essa se realizasse. Será a partir da constituição da indústria moderna que

<sup>162</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 393.

<sup>163</sup> Ibid., p. 394. Mais adiante dirá: “Não só o trabalho é dividido e suas diferentes frações são distribuídas entre os indivíduos, mas o próprio indivíduo é mutilado e transformado no aparelho automático de um trabalho parcial, tornando-se, assim, realidade a fábula absurda de Menenius Agrippa que representa um ser humano como simples fragmento de seu próprio corpo.” (Ibid., p. 415).

<sup>164</sup> Não obstante os danos causados ao trabalhador com a especialização do trabalho, a economia política clássica a defendeu de modo eloquente: “Qualquer homem normalmente aproveita a mudança de ocupação para um pouco de descanso. Ao iniciar o novo trabalho raramente se mostra muito desembarcado e enérgico; a ideia, como eles dizem, não está posta no trabalho, e ele passa algum tempo mais propriamente a entreter-se que a fazer algo útil. O hábito de folgar indevidamente e de não se aplicar ao trabalho com o necessário cuidado e diligência, que é naturalmente, ou antes obrigatoriamente, adquirido por todos os trabalhadores do campo que têm de mudar de actividade e de ferramentas de meia em meia hora e que em cada dia da sua vida têm de desempenhar vinte tarefas diferentes, torna-os quase sempre desleixados e preguiçosos, incapazes de se aplicar com energia, por mais premente que a ocasião se mostre.” (Smith, 2006, vol. 1, p. 85).

<sup>165</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 414.

ocorrerá a desvinculação técnica do trabalhador a uma operação parcial. E aqui a ciência emerge vinculada ao capital. De modo sintético, Marx diz que:

A divisão manufatureira do trabalho opõe-lhes [aos trabalhadores] as forças intelectuais do processo material de produção como propriedade de outrem e como poder que os domina. Esse processo de dissociação começa com a cooperação simples, em que o capitalista representa, diante do trabalhador isolado, a unidade e a vontade do trabalhador coletivo. Esse processo desenvolve-se na manufatura, que mutila o trabalhador, reduzindo-o a uma fração de si mesmo, e completa-se na indústria moderna, que faz da ciência uma força produtiva independente de trabalho, recrutando-a para servir ao capital.<sup>166</sup>

O recrutamento da ciência pelo capital se dá no processo produtivo. A dependência que possuía, o capital, da destreza e habilidade do trabalhador na manufatura é rompida com o advento da grande indústria. A ciência passa a servir ao capital na implementação de novos inventos que passam a substituir os sujeitos humanos no processo de produção, permitindo, assim, o barateamento das mercadorias – uma vez que diminui o tempo de trabalho. Nesse sentido, já não são os meios de produção que se adaptam aos indivíduos, como na cooperação simples, mas o contrário, são os trabalhadores que se adaptam aos meios de produção. Ademais, como os meios produtivos pertencem ao capital, estes se apresentam antagônicos<sup>167</sup> frente aos trabalhadores que se relacionam de modo passivo com as máquinas. O trabalhador da indústria se torna, em parte, apenas um vigilante da máquina. Com isso Marx não quer dizer que o trabalhador está restrito à análise observacional dos equipamentos, mas que age de forma indireta na sua manutenção.

Na sociedade contemporânea, segundo Coriat, em sua obra *A Revolução dos Robôs*,<sup>168</sup> ao vigiar os aparelhos o trabalhador está executando tarefas de “acompanhamento de produção”, que não se restringem às análises físico-químicas que se desenvolvem lentamente, mas ao acompanhamento de ritmo acelerado da produção.<sup>169</sup> Marx já observara a imersão dos trabalhadores no mundo ritmado das máquinas, como fica evidente na seguinte passagem:

---

<sup>166</sup> Ibid., p. 416. É interessante notar que a vontade do capitalista confunde-se com a vontade da força de trabalho coletiva. Mas isso é só na aparência, porque os objetivos do capitalista e do trabalhador não são os mesmos, enquanto o primeiro visa extrair mais-valia, o segundo está preocupado em manter o seu contrato de trabalho e continuar ritualisticamente remunerado ao final do período do trabalho executado.

<sup>167</sup> Referindo-se à máquina como apropriação do capital, Marx diz: “A produção capitalista desenvolve pela primeira vez em grande escala as condições do processo de trabalho, tanto as objetivas como as subjetivas – emancipa-as do trabalhador individual autônomo –, desenvolve-as porém como poderes que dominam o operário individual e lhe são alheios.” (Marx, 2004, p. 129).

<sup>168</sup> Coriat, 1988, p. 114.

<sup>169</sup> “As máquinas produzem dezenas de peças, uma a cada fração de minuto. Os robôs não suprimiram a produção em grande escala em tempo fracionado. Os operários encarregados de a ‘conduzir’ devem, portanto, ‘gerir’ e vigiar subconjuntos de operações e de transferências que se efetuam num ritmo acelerado e para grandes

A subordinação técnica do trabalhador ao *ritmo uniforme* [grifo nosso] do instrumental de trabalho e a composição peculiar do organismo de trabalho, formado de indivíduos de ambos os sexos e das mais diversas idades, criam uma disciplina de caserna, que vai ao extremo no regime integral de fábrica.<sup>170</sup>

Todo esse processo envolvendo a ciência e a técnica na atividade produtiva parece incorrer na substituição definitiva do homem pela máquina. Será possível? Em sua análise, Marx revela que a força de trabalho é a única mercadoria que quando consumida cria valor e que as máquinas apenas transferem valor ao produto, sem criá-lo. Nesse sentido, é possível afirmar que para ele seria inconcebível uma produção totalmente automatizada no sistema capitalista, porque só é possível criar valor através do consumo da mercadoria força de trabalho, portanto, pela exploração do trabalho humano, algo imprescindível naquilo que fundamenta a sociedade capitalista: a valorização do valor.

A reprodução da lógica capitalista sempre dependerá dos sujeitos humanos como trabalhadores, ainda que a revolução dos meios de produção, causada pelo capital, continue em franco desenvolvimento<sup>171</sup> ampliando o que Marx chamou de *exército industrial de reserva*, que representa trabalhadores desempregados à disposição do capitalista, esperando que suas forças de trabalho sejam compradas. Isso nada mais é que uma forma encontrada pelo capitalista, para reduzir o preço da força de trabalho, ou seja, a remuneração salarial, e a partir daí conseguir extrair ainda mais trabalho excedente daqueles que estão empregados,

---

quantidades de peças. Mesmo se eles não efetuam mais essas operações ‘diretamente’, as tarefas de vigilância permanecem tarefas muito ‘pesadas’, onde permanece a imposição do ritmo.” (Idem, *ibidem*).

<sup>170</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 484.

<sup>171</sup> A junção da ciência e da técnica, isto é, da tecnologia, a serviço do capital, vem a intensificar essa relação. Sem embargo, Teixeira afirma de modo muito atual e polêmico que: “Na área de aeronavegação, por exemplo, uma pessoa com conhecimento mediano de computação é capaz de pousar um avião supersônico. Afinal, trata-se de uma máquina produzida e programada para navegar praticamente sozinha. Não é de admirar que há quem diga que a escassez parece estar com os seus dias contados. A aplicação da nanotecnologia à produção estendeu a capacidade de o homem operar até os limites do átomo. Um verdadeiro milagre, que não deixa de ter o seu lado dramático: o fim da economia burguesa. Essa ciência, que fizera da escassez a premissa básica da qual deriva suas leis e conceitos, perde sentido no mundo da nanotecnologia, onde o fantasma da necessidade prepara-se para bater em retirada. O campo da biogenética passa por transformações semelhantes. Gregor Mandel, a quem se deve as leis gerais da hereditariedade, sentir-se-ia um aluno do jardim de infância diante da revolução por que, hoje, passa a engenharia genética. Na produção de alimentos geneticamente modificados, as grandes corporações produzem desde a semente até o produto final. Para dominarem toda a cadeia de geração de alimentos, criaram as sementes suicidas, isto é, sementes que morrem na primeira semeadura, impedindo seu armazenamento para uma nova plantação. Até mesmo uma *língua eletrônica* foi inventada para detectar sabores que o palato humano não é capaz de sentir. Não é diferente o que acontece com a medicina. O mapeamento do DNA humano permite diagnosticar os genes maus, que provocam enfermidades, e os genes bons, responsáveis por qualidades de vida desejáveis, como longevidade, inteligência, beleza, habilidade para esportes etc. Uma engenhosidade apropriada pelas grandes corporações que, doravante, têm em suas mãos o poder de criar bebês desenhados e seres humanos superiores.” (Teixeira, 2008, p. 105). Discordamos quanto ao “fim da economia burguesa” se realizar via desenvolvimento tecnológico (à exemplo da nanotecnologia), ou pelo desaparecimento da necessidade (algo inconcebível para o ser humano), mas pela ebulição das contradições internas do capital e da sociedade.

pois se estes se insurgirem contra as condições de trabalho a que estão condicionados podem ser desempregados rapidamente que outros irão imediatamente substituí-los.

O processo de cooperação, quando abarcado pelo capital, obscurece a força de trabalho coletiva e esta aparece como vontade coletiva expressa no capital, que surge como “sujeito automático”. O ocultamento do trabalhador no processo produtivo vincula-se umbilicalmente ao conúbio entre a ciência e a técnica: a tecnologia. Para Moura, o caráter agregativo da técnica ao se juntar com a ciência, que não é cumulativa como a técnica, permitiu à ciência apresentar-se como se nela houvesse a possibilidade de acumulação do saber. Assim, afirma:

A simbiose entre a ciência e a técnica fez com que a primeira, a despeito da incomensurabilidade interteórica que a aproxima do discurso filosófico, sob o influxo da segunda, assumisse uma feição cumulativa que é uma das características típicas da técnica e do saber instrumental. O “progresso” da ciência parece oriundo da cumulatividade técnica que, mesmo não sendo linear, é perfeitamente comensurável.<sup>172</sup>

O desenvolvimento da tecnologia possibilitou o surgimento da ideia do “mito do progresso”, ao se crer que a acumulação de saberes científicos levaria à cura dos problemas sociais. No entanto, apesar de haver, reconhecidamente, avanços na área científica, importa saber a que custo essa evolução se dá. No que concerne às condições de trabalho, o resultado não parece tão promissor quanto se cogitava. Durante o périplo científico nos limites da razão, o capital esteve junto para garantir que seu objetivo se realizasse, permitindo a Marx dizer que

junto com a produção capitalista se desenvolve, pela primeira vez e de maneira consciente, o fator *científico* em certo nível, se emprega e se constitui em dimensões que não se pode conceber em outras épocas...

Somente a produção capitalista transforma o processo produtivo material na aplicação da *ciência na produção* – na ciência posta em prática, mas somente submetendo o trabalho ao capital e reprimindo o próprio desenvolvimento intelectual e profissional...<sup>173</sup>

Diferentemente de outras épocas em que a *episteme* se apresentava de modo diverso diante das relações produtivas, na modernidade a ciência está a serviço do capital e sua aplicação está pautada num planejamento deliberado frente ao processo de produção. “*O instrumental de trabalho,*” disse Marx, “*ao converter-se em maquinaria, exige a substituição*

---

<sup>172</sup> Moura, 2002, p. 140.

<sup>173</sup> Marx, 1980, p. 164.

*da força humana por forças naturais, e da rotina empírica, pela aplicação consciente da ciência*”.<sup>174</sup>

Não obstante, a execução da ciência pelo capital desvinculou o domínio do conhecimento do trabalhador diante do processo produtivo, cabendo ao trabalhador se adequar ao ritmo. Na manufatura, apesar de o trabalhador já ser inserido num determinado ritmo de trabalho, será na indústria que esse ritmo passará a ser ditado pela maquinaria de forma contumaz, ficando, o trabalhador, “*subjugado pelo produto de suas próprias mãos*”.<sup>175</sup>

Marx observou que os danos causados pelo capital na utilização da ciência como força produtiva não se restringiam aos trabalhadores, mas atingiam um elemento imprescindível da existência humana: a natureza.

Na agricultura moderna, como na indústria urbana, o aumento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho obtêm-se com a devastação e a ruína física da força de trabalho. E todo progresso da agricultura capitalista significa progresso na arte de despojar não só o trabalhador, mas também o solo; e todo aumento da fertilidade da terra num tempo dado significa esgotamento mais rápido das fontes duradouras dessa fertilidade.<sup>176</sup>

E, de modo perspicaz, acrescentou:

Quanto mais se apóia na indústria moderna o desenvolvimento de um país, como é o caso dos Estados Unidos, mais rápido é esse processo de destruição. A produção capitalista, portanto, só desenvolve a técnica e a combinação do processo social de produção, exaurindo as fontes originais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador.<sup>177</sup>

As palavras de Jameson trazem à tona a atualidade do pensamento de Marx a respeito do caráter destrutivo da lógica capitalista sobre a natureza:

O desenvolvimento do capitalismo, então, distribuiu esse valor de forma muito irregular, até que, a longo prazo, em seu momento pós-moderno, a pura especulação, um pouco como o triunfo do espírito sobre a matéria, a liberação da forma do valor de qualquer de seus conteúdos antes concretos e terrenos, reina agora suprema e devasta as próprias cidades e campos que criou no processo de seu próprio desenvolvimento. Mas todas essas formas posteriores de violência abstrata e homogeneidade derivam da parcialização inicial, que traduz para o próprio espaço a forma dinheiro e a lógica da produção de mercadorias.<sup>178</sup>

<sup>174</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 442.

<sup>175</sup> “Na religião, o ser humano é dominado por criações de seu próprio cérebro; analogamente, na produção capitalista, ele é subjugado pelo produto de suas próprias mãos.” (Marx, 2002, livro I, vol. 2, p. 724).

<sup>176</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 570.

<sup>177</sup> Ibid., p. 571.

<sup>178</sup> Jameson, 1997, p. 39.

O valor que aparece como capital e que tem como formas precedentes a mercadoria e o dinheiro, espraia-se na sociedade transformando não apenas o campo, mas também o espaço urbano. O desprendimento do valor apontado por Jameson nada mais é do que aquilo que Marx já havia apontado a respeito da ruptura inicial entre valor-de-uso e valor, e que assume, na sociedade capitalista, proporções ainda maiores no processo de valorização do valor. Ao se acoplar à ciência, o capital, na figura do capitalista, direciona racionalmente os fins a que esta nova ciência se propõe.

O capital possui, em sua lógica, um caráter destrutivo de esgotamento das fontes de riqueza. Qual é a postura da ciência quando o capital a apresenta como se essa ciência fosse dele um atributo? Se a lógica do capital é a busca do lucro de forma desenfreada, a ciência será o elemento legitimador dessa conquista. Todavia, cabe considerar que, apesar de funcionar sob a égide do capital, a ciência pode ser construída com bases contrárias à lógica produtivista. Empreender essa conquista é ir de encontro ao mecenas da ciência: o capital.

A ciência criada na modernidade é extremamente distinta da forma como a *episteme* era vista em outras épocas. Apesar disso, Farrington defende a ideia de que a mesma tem como base a técnica, seja ela em que período estiver situada. “*A ciência, sejam quais forem seus últimos desenvolvimentos,*” escreve Farrington,

tem sua origem na técnica, nas artes e nos ofícios, e nas várias atividades, às quais o homem se entrega. Sua fonte é a experiência; seus fins, práticos; e a sua única prova é o êxito real. A ciência nasce em contato com as coisas, a sua prova depende dos sentidos e, por mais que pareça deles se afastar, é-lhe necessário voltar ao seu campo.<sup>179</sup>

Marx alertou para a aliança entre a ciência e a técnica modernas, para o uso desse conúbio na indústria e suas consequências para o trabalhador<sup>180</sup>: a) a apropriação pelo capital das forças de trabalho suplementares, que não dependem necessariamente da força muscular, daí a absorção da mão-de-obra de mulheres e crianças; b) o prolongamento da jornada de trabalho, tese que vem em contraponto à ideia da economia política de que a maquinaria diminuiria a jornada de trabalho; e c) a intensificação do trabalho, ligada ao aumento da velocidade do trabalho e a um maquinário mais eficiente em termos de produtividade num dado espaço de tempo. Todas essas características estão associadas ao modo como as relações

---

<sup>179</sup> Farrington, 1961, p. 12.

<sup>180</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 451.

de produção são estabelecidas, à maneira como os homens se relacionam entre si no atendimento de suas necessidades, ou seja, à técnica.<sup>181</sup>

Embora não seja possível, para Farrington, separar a ciência da técnica, essa aliança parece surgir na sociedade industrial,<sup>182</sup> culminando na tecnologia. A tecnologia, concebida nas relações capitalistas, dedica-se acima de tudo a uma produção exacerbada, a uma lógica do produtivismo que é mantida pelo discurso da cientificidade progressiva. Além da ciência, a técnica moderna também foi sumamente valorizada,<sup>183</sup> direcionada ao produtivismo burguês, que não vê limites para a sua sede de riqueza abstrata.

Os aprimoramentos da técnica marcam o desenvolvimento das sociedades e revelam como os homens se relacionam com suas necessidades. Na manufatura ainda se utilizavam animais no processo produtivo para executar determinadas tarefas. A analogia feita por Descartes ao conceber os animais como máquinas é pertinente à maneira como a manufatura funcionava<sup>184</sup>, entretanto, a produção de máquinas afasta a necessidade da utilização dos animais no processo produtivo; a técnica usada agora se torna distinta da primeira e possibilita ao capitalista uma extração maior de trabalho excedente. Percebe-se, assim, que a técnica utilizada pelo capitalista atende, de forma contundente, sua necessidade de acumulação de capital, de extração de mais-valia.<sup>185</sup>

É importante notar que a técnica na sociedade capitalista também obscurece o trabalhador no processo produtivo. Assim como a ciência, a servidão da técnica ao capital permite que este se apresente como responsável pelos aprimoramentos técnicos, contribuindo para a obnubilação dos sujeitos humanos envolvidos na produção. O desinteresse do trabalhador assalariado diante do seu trabalho está diretamente ligado ao uso da técnica moderna. Ao mesmo instante em que o trabalhador se imbeciliza diante da maquinaria, ou melhor, diante da forma com que a maquinaria é utilizada, ele também é olvidado no processo

<sup>181</sup> “A técnica é a reforma da natureza, dessa natureza que nos faz necessitados e indigentes, reforma em sentido tal que as necessidades ficam, a ser possível, anuladas por deixar de ser problema sua satisfação.” (Ortega y Gasset, 1963, p. 14).

<sup>182</sup> Corroborando com Marx a respeito da interação entre ciência e técnica, Collin dirá: “Durante milênios, a ciência e a técnica viveram existências claramente separadas e somente com o desenvolvimento capitalista a ciência se tornará um auxiliar da produção e será utilizada para revolucionar as técnicas.” (Collin, 2008, p. 104).

<sup>183</sup> O desdobramento da crítica feita por Carlos Walter Porto-Gonçalves a respeito da técnica moderna como panaceia social nos permite entender que a técnica, assim como a ciência, não são separáveis das contradições da sociedade em que emergem: “Existe uma crença acrítica de que sempre há uma solução técnica para tudo. Com isso ignoramos que o sistema técnico inventado por qualquer sociedade traz embutido em si a sociedade que o criou, com as suas contradições próprias traduzidas nesse campo específico. Essa crença ingênua no papel redentor da técnica é uma invenção muito recente na história da humanidade – da Revolução Industrial para cá – e faz parte do ideário filosófico do Iluminismo.” (Porto-Gonçalves, 2004, p. 18).

<sup>184</sup> É Marx quem destaca essa ideia ao dizer que: “Descartes, ao definir os animais como simples máquinas, os vê com os olhos do período manufatureiro.” (Marx, 2003, livro I, vol. 1, p.446, nota nº 111).

<sup>185</sup> “Na sociedade capitalista, a técnica visa ao aumento da produtividade, o que já implica um tempo próprio, o da concorrência.” (Porto-Gonçalves, 2004, p. 40).

produtivo. E o que isso representa para sua subjetividade, uma vez que não se reconhece como aquele que produz? Marx nos mostra que o fetichismo da mercadoria é o resultado de uma relação reificada, na qual os produtores independentes estabelecem um vínculo social através dos produtos do seu trabalho e não mais diretamente, criando, assim, uma relação objetual.

Aliada ao modo de trabalho cooperativo, a aplicabilidade técnica, tendo como mecenas o capital, oculta o trabalhador já no processo produtivo, antes mesmo de as mercadorias entrarem no processo de troca. O desdobramento do fetichismo do capital revela-nos o fetichismo da mercadoria e do dinheiro em sua expressão mais avançada. Enquanto no fetichismo mercantil o ocultamento do trabalhador só será percebido inspecionando-se, como fizera Marx, o processo de troca de mercadorias, no fetichismo do capital essa obnubilação se revela antes na produção, pois é nesse momento, em que o trabalhador, submetido ao ritmo da maquinaria e tendo sua força de trabalho comprada pelo capitalista e posta em execução cooperativamente, que o resultado do seu trabalho não aparecerá mais como seu, mas como algo criado no mundo das máquinas sob a responsabilidade do capital. Novamente retomamos aqui a noção de “sujeito automático” assumida pelo capital, pois apenas sob essa condição é possível que o resultado do trabalho, ou seja, que os avanços técnicos surjam como realização do capital e não dos sujeitos humanos, que por venderem suas forças de trabalho, ao capital se submetem. “*Todo trabalho diretamente social ou coletivo,*” dirá Marx,

executado em grande escala, exige, com maior ou menor intensidade, uma direção que harmonize as atividades individuais e preencha as funções gerais ligadas ao movimento de todo o organismo produtivo, que difere do movimento dos seus órgãos isoladamente considerados. Um violinista isolado comanda a si mesmo; uma orquestra exige um maestro. Essa função de dirigir, superintender e mediar, assume-a o capital logo que o trabalho a ele subordinado se torna cooperativo. Enquanto função específica do capital, adquire a função de dirigir caracteres especiais.<sup>186</sup>

A questão se agrava quando se observa a substituição parcial do homem pela máquina nas relações produtivas. O trabalhador, que antes conhecia o processo de trabalho, não mais tem à sua disposição esse conhecimento quando se trata do mundo mecanizado, ele já não domina em sua inteireza o modo de funcionamento do objeto produzido na grande indústria, apenas conhece sua utilidade imediata, mas desconhece como é possível que tal objeto funcione, principalmente os aparelhos cuja mecânica é mais complexa.

Em nota, referindo-se a merceologia, Marx dirá que: *Na sociedade burguesa reina a ficção jurídica de que todo ser humano, como comprador, tem um conhecimento*

<sup>186</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 384.

*enciclopédico das mercadorias*.<sup>187</sup> Sendo, o trabalhador, também comprador (além de vendedor, pois vende sua força de trabalho), ele não está incólume da crença jurídica de que conhece plenamente as mercadorias. Entretanto, o que ele conhece é sua utilidade imediata e não como aquele objeto funciona. Poderia se argumentar que não há necessidade de que o trabalhador saiba como o objeto funciona, pois este, na condição de consumidor, não se interessaria por essa questão. Todavia, como produtor, saber como é possível que o objeto funcione, de tal e qual forma, pode implicar em saber como fazê-lo. Na grande indústria esse domínio é perdido porque as máquinas passam a executar essa tarefa e ocupam o lugar dos trabalhadores, que a elas precisam se acoplar sem conhecerem como o objeto é produzido. Marx não propõe com essa crítica o abandono da maquinaria, mas o entendimento de como o capital dela se utiliza e a abertura para outra forma de utilização das máquinas noutro modo de produção.

A despeito do uso aparentemente inconsciente da técnica por parte do trabalhador, como a alguns juízos apressados pode parecer, Marx não considera que as ações dos trabalhadores assim se expressem, pelo contrário, agem de forma consciente. Referindo-se criticamente a uma exposição de Ure,<sup>188</sup> a quem julgava ironicamente como o “*Píndaro da fábrica automática*”,<sup>189</sup> Marx confronta duas ideias apresentadas por Ure: a primeira faz referência à cooperação de adultos e menores, logo, às classes distintas de trabalhadores que tomam conta de um sistema de máquinas; e, a segunda, refere-se à produção de um objeto, por parte de um autômato, cujos órgãos estão subordinados a uma força motriz.

Numa, o trabalhador coletivo ou o organismo de trabalho coletivo aparece como o sujeito que intervém, e o autômato mecânico, como o objeto; na outra, o próprio autômato é o sujeito, e os trabalhadores são apenas órgãos conscientes, coordenados com órgãos inconscientes e, juntamente com eles, a subordinados à força motriz central. A primeira conceituação aplica-se a qualquer emprego da maquinaria em grande escala; a segunda caracteriza seu emprego capitalista e, conseqüentemente, o moderno sistema fabril.<sup>190</sup>

A consciência do trabalhador se expressa pela sua revolta quando a conduz para o sistema de máquinas que habilidosamente o capital apresentou como seu inimigo.

A máquina não é apenas o concorrente todo-poderoso, sempre pronto a tornar “supérfluo” o assalariado. O capital, aberta e tendenciosamente, proclama-o o poder inimigo do trabalhador, manejando-a em função desse atributo. Ela se torna a arma

---

<sup>187</sup> Ibid., p. 58, nota nº 5.

<sup>188</sup> Ibid., p. 479.

<sup>189</sup> Idem, ibidem.

<sup>190</sup> Idem, ibidem.

mais poderosa para reprimir as revoltas periódicas e as greves dos trabalhadores contra a autocracia do capital.<sup>191</sup>

Decerto que o problema não está na maquinaria, mas no modo de produção da sociedade burguesa. Arditamente o capital expõe as máquinas como os oponentes diretos dos trabalhadores, e como estes estão imersos no processo produtivo sob a vontade do capitalista, atacam aquilo que se lhes apresenta como a configuração material do capital.<sup>192</sup> Nesse movimento dissimulatório o capital expressa seu fetichismo ao enevoar-se diante do trabalhador, fazendo com que este se volte para seu próprio instrumental de trabalho e apreenda-o na condição de rival.

Mas a cooperação no modo de produção capitalista não culmina apenas no encobrimento do trabalhador frente ao resultado do seu trabalho, colocando de forma aparente o capital como o responsável direto pelos avanços técnico-científicos; há outra característica que também não vem à tona e que é proporcionada pelo próprio capital: referimo-nos à concorrência entre os trabalhadores. Essa peculiaridade já está exposta na *Miséria da Filosofia*,<sup>193</sup> porém não é analisada da mesma forma que em *O Capital*, ou seja, inserida na forma de trabalho cooperativo, mas ressaltada num contexto em que Marx está abordando as greves dos operários e as coligações que estes possam fazer para enfrentar os capitalistas. Entretanto, será na análise feita sobre o trabalho cooperativo em *O Capital* que a concorrência se revelará de forma contumaz. As palavras de Collin são precisas quanto a esse aspecto:

Enquanto a sociedade na qual domina a mercadoria, a sociedade burguesa é aquela na qual a divisão social do trabalho, a socialização da produção foi levada mais longe, ao ponto de se tornar uma divisão mundial do trabalho. Enquanto esta divisão do trabalho é a principal força produtiva, essa cooperação de fato toma a forma da concorrência, isto é, da guerra de todos contra todos.<sup>194</sup>

Prosseguindo, acrescenta:

O aparecimento fenomenal das relações sociais é a negação exata de sua realidade profunda. E, ao mesmo tempo, as formas das relações sociais entram em conflito com as necessidades humanas e, portanto, com as necessidades da produção. Mas se

---

<sup>191</sup> Ibid., p. 496.

<sup>192</sup> Ibid., p. 488.

<sup>193</sup> “A grande indústria aglomera num único lugar uma multidão de pessoas desconhecidas umas das outras. A concorrência divide os seus interesses. Mas a manutenção do salário, esse interesse comum que possuem contra o patrão, reúne-as num mesmo pensamento de resistência – coligação. Por isso, a coligação tem sempre um duplo objetivo, o de fazer cessar a *concorrência entre os operários [grifo nosso]* para que possam fazer uma concorrência geral ao capitalista.” (Marx, 2001, p. 150).

<sup>194</sup> Collin, 2008, p. 128.

essas relações sociais se resumem na fórmula do capital, então é claro que é o capital que entra em conflito com ele mesmo.<sup>195</sup>

Ao referir-se à divisão social do trabalho em âmbito mundial, Collin revela-nos a concorrência que se apresenta como uma forma de trabalho cooperativo, mas com a diferença de que é uma cooperação engendrada nas relações capitalistas e que, portanto, traz em si a competitividade como norma. Fica claro que ele está aludindo a uma concorrência mais generalizada, todavia, podemos visualizar essa concorrência nas relações entre os trabalhadores. Sendo o capital uma relação social, ele entra em conflito consigo mesmo; nesse sentido, não são apenas os capitalistas que concorrem entre si, mas os trabalhadores também são postos nessa condição, o que em princípio seria um contra-senso, pois os trabalhadores na condição de explorados tenderiam a agir conjuntamente em oposição ao capital.<sup>196</sup> Mas essa forma de agir dos trabalhadores não está restrita ao campo individual, eles concorrem entre si no cerne de uma relação social que foi engendrada numa prática social.

Decerto que o objeto de estudo de Marx em *O Capital* não é a moral, entretanto é possível percorrer o âmbito da socialidade burguesa. Ao analisar a concorrência entre os capitalistas, ele abre a possibilidade para a discussão em torno das consequências que tal concorrência pode apresentar para os trabalhadores:

Excetuados os períodos de prosperidade, travam-se entre os capitalistas os mais furiosos combates, procurando, cada um deles, obter uma participação no mercado. Essa participação está na razão direta do barateamento do produto. Por isso, rivalizam-se no emprego de maquinaria aperfeiçoada que substitui a força de trabalho e na aplicação de novos métodos de produção. Mas, em todo ciclo industrial, chega o momento em que se procura baratear as mercadorias, diminuindo-se à força o salário abaixo do valor da força de trabalho.<sup>197</sup>

É nesse ínterim que o trabalhador, imerso nas contradições do capital, vê-se impelido a se mostrar mais eficiente com o intuito de garantir seu contrato de trabalho. Aproveitando-se dessa situação o capital, na figura do capitalista, fomenta a competição entre os trabalhadores a partir de diversos métodos, como a premiação individual ou por grupo de acordo com a produtividade alcançada; uma produtividade que é absorvida coletivamente, locupletando-se da exploração do trabalho alheio. Contrário ao que se poderia inferir essa situação não provém de um maniqueísmo reducionista em que o capitalista é o sujeito maligno da história, que age

<sup>195</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>196</sup> Não adentraremos nesse trabalho na discussão sobre a “Consciência de Classe”, limitamo-nos a indicar a obra de Collin, supracitada, especificamente o capítulo 4: “Classes sociais e lutas de classes”, em que ele problematiza a noção de “Consciência de Classe”, posicionando-se contrário a ideia de que tenha sido uma noção defendida por Marx.

<sup>197</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 515.

propositalmente a fim de prejudicar o trabalhador, e este último seja aquele que está permanentemente na condição de vitimado. De fato o capital não possui escrúpulos, mas isso não significa que seja uma ação deliberada no sentido de seviciar o trabalhador; o capital vitima o trabalhador por conta da própria estrutura de suas relações produtivas, ou seja, é inerente ao modo de produção capitalista a exploração da força de trabalho, pois o dinheiro só se torna capital e o capital continua capital, expandindo-se indefinidamente, na medida em que consome a força de trabalho extraíndo dela mais-valia. Isto só pode acontecer na mesma medida em que se aviltam os trabalhadores, seja expandindo a jornada de trabalho ou intensificando a produção, às vezes ocorrendo ambas ao mesmo tempo.

Ao se tornar acirrada a concorrência entre os capitalistas, torna-se também mais impetuosa a competição entre os trabalhadores para garantirem o emprego de sua força de trabalho. A concorrência entre as forças de trabalho é o que a cooperação, sob a tutela do capital, obnubila.

O fetichismo do capital, que se manifesta na ciência e na técnica, não oculta apenas os trabalhadores sob o jugo do capital, mas também esconde a concorrência entre os mesmos, que, paradoxalmente, ocorre no âmbito do trabalho cooperativo. Todavia, só é possível visualizar a competição entre os trabalhadores se os responsáveis diretos pelo desenvolvimento da ciência e da técnica no processo produtivo vierem à tona. Uma vez que o caráter competitivo entre os produtores diretos assoma, emerge juntamente com essa característica o conflito que é inerente ao próprio capital, e torna-se possível observar que a concorrência entre os trabalhadores faz parte da natureza do capital. Repetindo as palavras de Collin: *Mas se essas relações sociais se resumem na fórmula do capital, então é claro que é o capital que entra em conflito com ele mesmo.*<sup>198</sup> Revelar que a competição entre os trabalhadores é propiciada pelo capital, à primeira vista pode parecer ingênua, mas a ideia é apresentar outras possibilidades de interação sócio-produtiva que não seja necessariamente mediada pelo capital. Evidentemente não se quer dizer com isso que a competição entre os trabalhadores será abolida, mas que é possível a construção de outra forma de reprodução social que não esteja fundada sob as bases capitalistas, cujo objetivo é a valorização do valor.

Algo intrigante ocorre no movimento fetichóide do capital: uma vez que o instrumental de trabalho se apresenta de maneira hostil ao trabalhador, a própria técnica também não lhe é acolhedora. Ora, se a técnica está vinculada à necessidade e é hostil ao trabalhador, o interesse do capitalista, que se apoderou da técnica, não pode ser o mesmo do trabalhador. Vale dizer, a

---

<sup>198</sup> Collin, 2008, p.128.

técnica capitalista não satisfaz às necessidades do trabalhador, mas, principalmente, às do próprio capitalista.

Isso fica claro quando se observa a diferença entre a divisão manufatureira do trabalho e a divisão social do trabalho na sociedade. Diferentemente de Smith, que via apenas uma diferença subjetiva entre as duas formas de se conceber a divisão do trabalho, Marx afirma que esta é uma diferença substantiva. Eis os motivos: a) A conexão entre os trabalhadores independentes entre si só é possível porque os produtos de seus trabalhos são mercadorias, enquanto que na divisão manufatureira do trabalho não é o trabalhador parcial, individualizado, quem produz a mercadoria, mas o trabalhador coletivo; b) Na divisão manufatureira do trabalho a venda de forças de trabalho ao mesmo capitalista é o que estabelece a conexão entre os trabalhadores, na divisão do trabalho na sociedade o que permeia as relações é a compra e venda dos produtos dos diferentes ramos de trabalho; c) Na manufatura a divisão do trabalho pressupõe a concentração dos meios de produção nas mãos de um capitalista, enquanto que na sociedade os meios de produção se apresentam dispersos entre os produtores de mercadorias, independentes entre si; d) Enquanto há organização na divisão manufatureira do trabalho, na sociedade são o acaso e o arbítrio que atuam sobre a distribuição dos produtores de mercadorias e de seus meios de produção; e) Na manufatura o capitalista detém autoridade sobre os trabalhadores, na divisão do trabalho na sociedade os trabalhadores se tornam competidores entre si na condição de produtores de mercadorias, imersos na concorrência, única autoridade por eles reconhecida.<sup>199</sup> O que se vê nas relações econômicas no período manufatureiro é a influência recíproca entre a divisão do trabalho na sociedade e a divisão do trabalho manufatureiro. A diferenciação entre a divisão do trabalho na manufatura e na sociedade apresentada por Marx permite inferir que a técnica moderna é a técnica do capital, porque visa atender às necessidades do capital.

Daí surge o seguinte questionamento: mas como se dá esse processo quando visto sob o ângulo da grande indústria? Na manufatura a divisão rígida do trabalho requeria um trabalhador especializado, dedicado exclusivamente à realização de uma tarefa. Porém, segundo Marx, a divisão do trabalho na indústria não aparece de forma tão acentuada quanto na manufatura.

Os trabalhadores ocupados efetivamente nas operações da máquina, isto é, o autêntico esqueleto da oficina, está formado por trabalhadores que executam o mesmo trabalho, de tal modo que não existe uma divisão do trabalho propriamente dita, senão uma simples cooperação, cuja ação, não obstante, não se baseia

---

<sup>199</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 409.

economicamente na cooperação de várias pessoas, senão no fato de que em muitas destas máquinas se consegue a economia graças a um motor comum e a um sistema comum de mecanismo de transmissão (sem contar a economia que se alcança por causa dos edifícios, etc., própria também da manufatura baseada na cooperação simples).<sup>200</sup>

Para Marx o trabalhador da indústria não é o mesmo trabalhador especializado da manufatura, naquela há a cooperação entre os trabalhadores, o que os diferencia dos trabalhadores manufatureiros que apesar de estarem num regime cooperativo são vinculados a uma operação específica e nela se tornam especialistas. Dito isto, como fica a divisão do trabalho na maquinaria e na sociedade, em que elas se diferenciam?

Teixeira afirma que no século XX a divisão do trabalho passou por uma revolução e o capital criou novas formas de organização e gerenciamento do processo produtivo, racionalizando e potencializando o consumo da força de trabalho; é o que, ainda segundo Teixeira, a sociologia denominará de *reestruturação produtiva*<sup>201</sup>, exigindo agora um trabalhador não mais especializado numa única tarefa, mas um trabalhador capaz de realizar inúmeras operações, o *trabalhador coletivo combinado*.<sup>202</sup> “Este,” escreve Teixeira,

não mais existe como unidade de diferentes trabalhos, realizado por distintos trabalhadores ligados entre si pelas malhas invisíveis da divisão técnica de ocupações. O novo trabalhador coletivo combinado existe agora na figura de cada trabalhador particular que, ao lado dos demais, encarna e realiza a unidade de diferentes fases do processo produtivo. Noutros termos, cada trabalhador individual é um trabalhador coletivo combinado.<sup>203</sup>

A capacidade de adaptação do capital aos novos tempos proporcionados pela grande indústria não passa despercebida por Marx, que ressalta que a “*especialização da passividade, ou seja, a eliminação da especialização mesma enquanto especialização, caracteriza o trabalho realizado com a máquina*”.<sup>204</sup> E mais, para ele o cerne da divisão do trabalho industrial não é mais o trabalhador, mas as máquinas,<sup>205</sup> especializadas para determinadas tarefas, tendo que a elas o trabalhador se adaptar. Todavia, Marx destaca também o aspecto subjetivo do influxo da técnica moderna, o que leva os trabalhadores a uma indiferença em relação ao trabalho e daí se entende porque o capital faz suas readaptações de modo a manter o trabalhador encantado pela sua própria condição de mercadoria força de trabalho. Diz Marx:

---

<sup>200</sup> Marx, 1980, p. 134.

<sup>201</sup> Teixeira, 2008, p. 111.

<sup>202</sup> Ibid., p. 112.

<sup>203</sup> Idem, ibidem.

<sup>204</sup> Marx, 1980, 138.

<sup>205</sup> “Se trata portanto, muito mais de uma distribuição de trabalhadores entre *máquinas especializadas*, do que uma divisão de trabalho entre *trabalhadores especializados*.” (Ibid., p. 137).

Na manufatura considerada em seu conjunto, o trabalhador individual constitui a parte viva da máquina coletiva, da oficina que, por sua vez, é um mecanismo formado por homens. Na oficina mecânica (considerado também em seu desenvolvimento como um sistema de máquinas) o homem é, ao contrário, o objeto vivo do corpo coletivo e da máquina automática, que existem fora dele mesmo. Mas a máquina coletiva está formada por máquinas que constituem suas partes. Os homens são simplesmente o acessório vivo, o apêndice consciente da máquina inconsciente mas que opera de maneira uniforme.<sup>206</sup>

Nota-se que apesar dos avanços tecnológicos o interesse capitalista é o mesmo do período manufatureiro, com a diferença de que os meios para explorar a força de trabalho e extrair mais-valia se tornaram mais eficazes. As pesquisas técnico-científicas sob a influência do capital agem sobre a sociedade de modo insidioso, enaltecendo um caráter de progresso científico e social que em verdade obscurece os interesses do capital. A tecnologia – junção entre ciência e técnica – patrocinada pelo capital não visa criar meios para facilitar a atividade produtiva do ponto de vista do trabalhador, mas objetiva atender aos interesses do capital.<sup>207</sup> Não podemos esquecer que junto com o desenvolvimento da ciência e o aperfeiçoamento da técnica, veio também um modo de conceber a racionalidade, baseada no puro cálculo, que não visa mais do que resultados lucrativos. Romano, ao aludir a uma passagem de Marx em *O Capital*,<sup>208</sup> afirmou que: “*O vampiro, capital que não é um ser, mas pura relação desprovida de sentimentos, apega-se ao corpo operário, destruindo-lhe a alma pelo cálculo.*”<sup>209</sup>

Apressadamente poderia se pensar que Marx fosse contra o sistema de máquinas, uma vez que este parece reduzir o trabalhador a um *quantum* de força de trabalho. Entretanto, ele é preciso ao dizer que é “*incontestável que a maquinaria em si mesma não é responsável por serem os trabalhadores despojados dos meios de subsistência*”.<sup>210</sup> Isso fica claro quando entendemos que o incremento da força produtiva aumenta a riqueza material, ou seja, a quantidade de valores-de-uso em relação ao dispêndio de força de trabalho. O problema não está no uso do instrumental para auxiliar o trabalho dos homens, mas na forma através da qual este aparato tecnológico é utilizado pelo capital.

<sup>206</sup> Ibid., p. 138.

<sup>207</sup> No *Manifesto do Partido Comunista*, publicado em 1847, Marx já identificava a necessidade da burguesia em explorar novos mercados aliado ao desenvolvimento tecnológico, que aparece como aparato dos anseios capitalistas: “A grande indústria criou o mercado mundial, para o qual a descoberta da América preparou o terreno. O mercado mundial deu um imenso desenvolvimento ao comércio, à navegação, às comunicações por terra. Esse desenvolvimento, por sua vez, reagiu sobre a extensão da indústria; e na proporção em que a indústria, o comércio, a navegação, as ferrovias se estendiam, a burguesia também se desenvolvia, aumentava seus capitais e colocava num plano secundário todas as classes legadas pela Idade Média.” (Marx, 2000, p. 68).

<sup>208</sup> “O capital é trabalho morto que, como um vampiro, se reanima sugando trabalho vivo, e, quanto mais o suga, mais forte se torna.” (Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 271).

<sup>209</sup> Romano, 1985, p. 57.

<sup>210</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 503.

A maquinaria, como instrumental que é, encurta o tempo de trabalho; facilita o trabalho; é uma vitória do homem sobre as forças naturais; aumenta a riqueza dos que realmente produzem; mas, com sua aplicação capitalista, gera resultados opostos: prolonga o tempo de trabalho, aumenta sua intensidade, escraviza o homem por meio das forças naturais, pauperiza dos verdadeiros produtores.<sup>211</sup>

As benesses que são anunciadas pela economia política, a respeito do avanço tecnológico, surgem para os trabalhadores como formas de degradação não apenas das condições do seu trabalho mas de sua própria subjetividade, incluindo até mesmo aqueles que estão fora do “mercado de trabalho”.

Os verdadeiros fatos, dissimulados pelo otimismo econômico, são estes: os trabalhadores despedidos pela máquina são transferidos da fábrica para o mercado de trabalho e, lá, aumentam o número das forças de trabalho que estão à disposição da exploração capitalista.<sup>212</sup>

No momento em que Marx descreve a dedicação da ciência na busca de novos inventos para aumentar o ritmo da produção e baratear a mercadoria, revela a importância da tecnologia para o capital:

No século XVIII, muitos outros cientistas trataram de descobrir uma lei geral, de acordo com a qual fosse possível determinar de maneira mais precisa a força da pressão. Em geral, no século XVIII, a hidráulica e <hidrotécnica> se voltaram para inúmeros descobrimentos, a maior parte dos quais encontrou uma aplicação frutífera nos moinhos: contudo, esta aplicação seguia com muita lentidão o progresso teórico, especialmente na Alemanha.<sup>213</sup>

A tecnologia, que nasce do conúbio entre a ciência e a técnica, apoderada pelo capital fica a este subordinada e dependente do seu patrocínio para avançar. Para Chesnais, no seu livro *A Mundialização do Capital*, embora trate distintamente ciência e tecnologia há, cada vez mais, uma interação entre essas duas e os interesses econômicos. “*A vinculação entre conhecimento científico fundamental e tecnologia*”, escreve Chesnais,

tornou-se sensivelmente mais estreita. Mais do que em qualquer outra época, assiste-se a uma interpenetração entre a tecnologia industrial, de finalidade competitiva, e a pesquisa de base “pura”, sem falar na “pesquisa fundamental orientada”, que tem papel cada vez mais importante. O exemplo mais claro é, evidentemente, o da biotecnologia, onde as “ciências da vida” estão em ligação quase direta com os processos industriais. Paralelamente, todas as tecnologias críticas contemporâneas caracterizam-se por sua alta capacidade de difusão intersetorial. Elas oferecem

---

<sup>211</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>213</sup> Marx, 1980, p. 87.

oportunidades de renovar a concepção de muitos produtos e de inventar novos. Mais importante ainda: exigem a transformação dos processos dominantes de fabricação, bem como das técnicas de gestão, em todo o sistema fabril.<sup>214</sup>

Percebe-se, assim, que as palavras de Marx quanto à aplicação *consciente* da ciência nas relações produtivas permanecem extremamente atuais. Em decorrência da intensificação do capital nas relações de produção o ocultamento do trabalhador se torna também mais veemente. Diante da tecnologia sustentada pelo modo de produção capitalista e por este conduzida, a interpretação feita por Marx, em sua época, transcende os limites históricos. O capital obscurece os trabalhadores no processo produtivo e assumi a condução da tecnologia, direcionando-a para o atendimento dos seus interesses.

A aplicação consciente da ciência não ocorre por conta da própria ciência. A aplicabilidade se dá conscientemente pelo capitalista. É este quem, levado pelas práticas sociais, estimula o ocultamento do trabalhador ao se utilizar da ciência e da técnica como formas de satisfazer seus interesses econômicos. Marx esclarece, na seguinte passagem, o que de forma sintética, porém contundente, entende por capital:

O capital são os produtos gerados pelos trabalhadores e convertidos em potências autônomas dominando e comprando os produtores, e mais ainda são as forças sociais e a forma do trabalho com elas conexas, as quais fazem frente aos trabalhadores como se fossem propriedades do produto deles. Temos aí portanto determinada forma social, envolvida numa névoa mística, de um dos fatores de um processo social de produção fabricado pela história.<sup>215</sup>

A ciência fica, assim, reduzida à força produtiva do capital, pois não aparece mais como resultado do trabalho dos sujeitos humanos, mas como atributo do capital. A produção da ciência no capital se dá num ambiente de hostilidade entre o trabalhador e o produto do seu trabalho, pois além de a ciência funcionar como força produtiva do capital, o resultado do trabalho não é diretamente oriundo da vontade do trabalhador, mas, antes, da vontade do capitalista, que passou a comandar forças de trabalho alheias e as pôs em funcionamento coletivamente.

Para Marx essa maneira de conceber a ciência é exclusiva do modo de produção capitalista. Em nenhum outro modo de produção a *episteme* foi aplicada conscientemente para atender sistematicamente aos interesses daqueles que detêm os meios produtivos.

A utilização da ciência e da técnica pelo capital impele-as a desenvolverem uma estrutura produtiva que esteja voltada para os interesses apenas do capital. Ocorre que, como a

---

<sup>214</sup> Chesnais, 1996, p. 142.

<sup>215</sup> Marx, 2008, livro III, vol. 6, p. 1078.

propriedade dos meios de produção pertence aos detentores do capital, a ciência é constrangida a pesquisar e a buscar resultados apenas daquilo que represente uma perspectiva lucrativa para o capital, pois de outra forma esse mesmo capital não realizaria seus vultosos investimentos em pesquisa científica, e a ciência, por mais que se dedicasse às necessidades sociais e não estritamente aos interesses dos capitalistas, não conseguiria avançar.<sup>216</sup> Não obstante à manipulação da ciência e da técnica para o atendimento do objetivo do capital, valorizar valor, quando inserida no processo produtivo vem acompanhada de uma intensa, porque mais eficiente do ponto de vista técnico, exploração da força de trabalho. Por isso Marx havia dito que:

Todo empreendimento de produção de mercadorias se torna ao mesmo tempo empreendimento de exploração de força de trabalho. Entretanto, só a produção capitalista de mercadorias se torna um modo de exploração que marca uma nova era e que, em seu desenvolvimento histórico, através da organização do processo de trabalho e dos *gigantescos progressos da técnica* [grifo nosso], revoluciona toda a estrutura econômica da sociedade e ultrapassa incomparavelmente todos os períodos anteriores.<sup>217</sup>

Aquilo que a ciência, sob o domínio do capital no processo produtivo, concebe, obedece à lógica do processo mercantil, ou seja, produção de mercadorias cujo fim principal é a venda. O investimento em pesquisa e desenvolvimento científico é realizado nas condições que o capital determina, se assim não for o capital retira seus recursos e a pesquisa degradingola.

Em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Habermas defende a ideia de que enquanto não se mudar a forma como o trabalho é concebido não se pode substituir a técnica hodierna por outra qualitativamente distinta. Habermas faz referência a técnica atual como uma técnica dirigida a fins, ou seja, em sua concepção já está definida qual a sua aplicação – que ele chama de *sistema de ação racional teleológica*<sup>218</sup> – que, uma vez realizada não pode mais ser contestada. A sua ideia é substituir essa técnica por outra em que a interação seja mediada simbolicamente. Na primeira – na técnica criticada por Habermas – prevalecem as *regras*

---

<sup>216</sup> Nesse sentido Sevcenko salientou de forma precisa a supremacia do capital frente aos interesses não lucrativos, ou seja, sociais, que a ciência possa proporcionar: “Se algum cientista isolado ou algum grupo independente revela que determinado produto ou procedimento é nocivo para o ambiente ou os seres humanos, as grandes corporações dispõem logo dos recursos necessários para financiar estudos na direção oposta, desmoralizando os cientistas autônomos e desqualificando os resultados de suas experiências. Além, é claro, de tirar todo o proveito de seu vultoso potencial econômico para gastar generosamente em publicidade e negociar o apoio de setores significativos da imprensa e das instituições políticas e científicas. Uma vez mais, é um duelo desigual, como sempre o será.” (Sevcenko, 2001, p. 101).

<sup>217</sup> Marx, 2003, livro II, p. 50.

<sup>218</sup> Habermas, 1997, p. 59.

*técnicas*, e, na segunda – por ele sugerida –, as *normas sociais*.<sup>219</sup> Para ele a natureza pode ser tratada de forma distinta da que vem sendo tratada, a partir do momento em que os homens passem a se comunicar sem coação, entendendo que a natureza é, também, sujeito.<sup>220</sup>

Exatamente porque a técnica está pautada por uma ação racional teleológica, a ciência, que na visão de Habermas está vinculada à técnica, não pode ser outra se a ideia sobre a técnica não se alterar. Paulatinamente o mesmo descreve sua proposta, nela a noção central é a *razão comunicativa* que é descrita por ele como

uma interação simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objetiva-se na comunicação lingüística cotidiana. Enquanto a validade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, a validade das normas sociais só se funda na intersubjetividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações.<sup>221</sup>

Habermas enfatiza o diálogo em detrimento da imposição. A questão é descobrir quem detém o poder nesse suposto diálogo. Mas, prossigamos acompanhando o seu raciocínio. Para o filósofo em questão o advento do capitalismo permitiu a institucionalização das novas tecnologias e das novas estratégias, através do aumento da produtividade, isto é, no uso da tecnologia no processo produtivo. Ainda em seu entendimento há uma outra tendência evolutiva do capitalismo tardio: a *cientificação da técnica*.<sup>222</sup> Habermas entende que historicamente sempre houve uma pressão institucional (entenda-se, estatal) para que se intensificasse a produtividade do trabalho por meio de novas técnicas que, por sua vez, produziam inventos esporádicos que embora atendessem às necessidades do capital tinham um *caráter natural*.<sup>223</sup> Entrementes, essa configuração mudará com a técnica sendo amparada pela ciência. Diz Habermas:

Com a investigação industrial de grande estilo, a ciência, a técnica e revalorização do capital confluem num único sistema. Entretanto, a investigação industrial associa-se a uma investigação nascida dos encargos do Estado, que fomenta em primeiro lugar o progresso científico e técnico no campo militar. Daí as informações refluem para as esferas da produção civil de bens. Deste modo, a ciência e a técnica

<sup>219</sup> As regras técnicas e as normas sociais, assim como outras características, estão descritas no quadro da p. 59 do livro supracitado.

<sup>220</sup> “Só quando os homens comunicarem sem coação e cada um se puder reconhecer no outro, poderia o gênero humano reconhecer a natureza como um outro sujeito – e não, como queria o Idealismo, reconhecê-la como o seu outro, mas, antes reconhecer-se nela como noutro sujeito.” (Ibid., p. 53).

<sup>221</sup> Ibid., p. 57.

<sup>222</sup> Ibid., p. 72.

<sup>223</sup> Idem, ibidem.

transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho.<sup>224</sup>

Decerto Habermas apontou para um problema que vem tomando corpo no capitalismo contemporâneo, principalmente a partir da Segunda Guerra Mundial: em sua maior parte os grandes inventos tecnológicos são elaborados primeiramente no campo militar e só depois é que são distribuídos para o grande público.<sup>225</sup> Entretanto, esse movimento está relacionado com o processo de apoderação do capital em relação à ciência e à técnica, e, ao contrário de inviabilizar a esfera da produção, como pretende Habermas, a enfatiza, pois ao se utilizar da ciência como força produtiva o capital encontra no complexo industrial militar um copioso campo para o escoamento da produção bélica. “*Esse produtivismo exacerbado,*” escreve Moura,

que não se pode legitimar em consumo efetivo, real, mas que deve apelar para uma propensão consumidora fictícia e, enquanto tal, virtualmente ilimitada, pode ser paradigmaticamente exemplificado pela possibilidade bélica instalada (fundada na tecnologia nuclear) de destruir várias vezes toda a humanidade, quando “apenas” uma seria o suficiente...<sup>226</sup>

Embora as relações produtivas tenham se alterado desde a época de Marx o processo de valorização do valor continua presente, e mais, aperfeiçoa-se a cada instante. A aplicação da ciência e da técnica pelo capital dificulta o uso social, oposto aos interesses meramente lucrativos dos capitalistas e das benesses que a ciência possa produzir juntamente com a técnica. Em sua proposta Habermas parece não levar em consideração que o determinante na relação entre o capitalista e o trabalho é a propriedade privada dos meios de produção. De que forma a técnica pode ser usada para propósitos que não sejam exclusivamente lucrativos se essa mesma técnica é utilizada pelo capital em seu processo de valorização do valor? Decerto que não será pela simples mudança na comunicação entre os indivíduos<sup>227</sup> – ainda que a

---

<sup>224</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>225</sup> “Se o primeiro grande impulso para a transformação dos recursos produtivos foi a Revolução Científico-Tecnológica, o segundo surto foi catalisado pela corrida voltada para a produção e a sofisticação dos equipamentos desencadeados pela Segunda Guerra Mundial. Para os dois lados beligerantes, era uma realidade patente que, quem conseguisse superar o oponente na concorrência tecnológica, contaria com uma vantagem decisiva. Foi nessas condições que se desenvolveram, por exemplo, os radares, a propulsão a jato, novas famílias de plásticos, polímeros e cadeias orgânicas, a energia nuclear e a cibernética.” (Sevcenko, 2001, p. 25).

<sup>226</sup> Moura, 2004, p. 186.

<sup>227</sup> “A substância da dominação não se evapora apenas diante do poder de disposição técnica; pode muito bem entricheirar-se por detrás desse poder. A irracionalidade da dominação, que se converteu hoje num perigo vital colectivo, só poderia ser dominado através da formação de uma vontade colectiva, que se ligue ao princípio de uma discussão geral e livre de domínio. A racionalização da dominação só podemos esperá-la de situações que favoreçam o poder político de um pensamento ligado ao diálogo. A força libertadora da reflexão não pode ser substituída pela difusão de um saber tecnicamente utilizável.” (Habermas, 1997, p. 105). Apesar de ter

comunicação seja inerente em qualquer mudança –, mas, neste caso, apenas se estiver direcionada para a supressão da dependência do capital – mais especificamente do valor – nas relações produtivas.

A crítica feita por Marx revela a manipulação da ciência como força produtiva do capital, juntamente com uma técnica também voltada para os interesses capitalistas. A despeito disso Marx abre espaço para outra questão: seria possível uma ciência voltada para as questões sociais, em que não mais se obscurecessem os sujeitos humanos envolvidos na sua atividade produtiva? Ele parece conduzir suas argumentações para a impossibilidade de uma ciência voltada para outros fins que não os lucrativos se esta ciência emerge da socialidade burguesa. Contudo, uma observação mais atenta revelaria que a possibilidade de uma ciência diferente da que está posta hodiernamente é viável, desde que faça a crítica do modo de produção em que esta está inserida.<sup>228</sup> A partir da crítica ao capital parece ser possível a construção de uma ciência voltada para os interesses de uma sociedade que entenda como responsáveis os sujeitos humanos que propiciam os avanços técnico-científicos.

No subtítulo da obra *O Capital: crítica da economia política*, Marx já concebe um ponto de partida para a construção de um modo de organização da sociedade que não esteja baseado na exploração do trabalho. É na crítica prática do modo de produção capitalista que reside a possibilidade de novas formas de organização social, e da possibilidade da construção de uma ciência desapegada dos interesses capitalistas; de uma ciência desprendida do fetichismo do capital, logo, da construção de um modo de reprodução social que não tenha mais o capital como “sujeito automático”, mas com os homens no papel de sujeitos, controlando, de forma consciente, o processo produtivo. Nesse sentido, diz Marx:

A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado. Para isso, precisa a sociedade de uma base material ou de uma série de condições materiais de existência, que, só podem ser o resultado natural de um longo e penoso processo de desenvolvimento.<sup>229</sup>

---

vislumbrado que a técnica pode ocultar uma relação de poder, Habermas recorre novamente para uma solução dialógica do problema, esquecendo-se que dificilmente um diálogo pode ser estabelecido quando uma classe detém os meios de produção e a outra a esta é subalternizada.

<sup>228</sup> Engels aludira a possibilidade da reflexão crítica – e provavelmente para a revolta – dos trabalhadores frente ao tratamento que recebiam com o progresso técnico alicerçado pelo capital: “De fato, não eram verdadeiramente seres humanos: eram máquinas de trabalho a serviço dos poucos aristocratas que até então haviam dirigido a história; a revolução industrial apenas levou tudo isso às suas conseqüências extremas, completando as transformações dos trabalhadores em puras e simples máquinas e arrancando-lhes das mãos os últimos restos de atividade autônoma – mas, precisamente por isso, incitando-os a pensar e a exigir uma condição humana.” (Engels, 2008, p. 47).

<sup>229</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 101.

Isso só parece possível numa sociedade pós-capitalista, na qual o atributo que confere à mercadoria sua característica fetichóide – o valor – já esteja abolido<sup>230</sup>, e, portanto, já não sejam mais produzidas mercadorias, mas apenas produtos do trabalho com o fim de atender às necessidades sociais. Assim, a ciência e a técnica já não apareceriam como atributos do capital, mas atributos do que de fato são, dos homens; neste caso, de uma associação de homens livres.

---

<sup>230</sup> Apesar de neste trabalho não adentrarmos na questão da abolição do valor de forma pormenorizada, acreditamos ser possível a construção de uma sociedade cujo modo de produção não seja mais fundamentado no valor. Essa hipótese se pauta na ideia de que se o valor é uma relação social, então essa relação pode ser modificada. Rosdolsky, em sua obra *Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx*, apoiando-se em Marx, deixa aberta a possibilidade da abolição do valor num outro modo produtivo, numa sociedade pós-capitalista, destacando o papel do desenvolvimento das forças produtivas que permitiria aos indivíduos não mais estarem imersos num tempo de trabalho, que no capital tornou-se excessivo, mas teriam à sua disposição um tempo livre em que poderiam se dedicar a outras atividades. Sem embargo, a produção deixaria de ser individual e passaria a ser social, e o excedente seria distribuído; isso inviabilizaria não apenas o valor, mas também o valor-de-troca, pois não haveria necessidade de se trocarem mercadorias uma vez que as mesmas já seriam socialmente distribuídas. Segundo Rosdolsky: “Em uma sociedade assim não pode haver lugar para uma lei do valor, porque nela estamos em presença de uma forma de produção totalmente diferente da produção de mercadorias; a regulação da produção e da distribuição não fica entregue ao jogo cego do mercado. Fica submetida ao controle consciente da sociedade.” (Op. cit., p. 360).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### Do Percurso

Na introdução do nosso trabalho aludimos ao caráter desafiador em se estudar um pensador como Karl Marx. Ao longo deste trabalho essa assertiva foi confirmada, mas não nos restringimos à compreensão do desafio como um mosaico de dificuldades, mas também ao caráter lúdico que o estudo sobre o pensamento de Marx nos forneceu. Tendo como objeto de estudo o fetichismo do capital, empreendemos uma análise que se iniciou com a tríade fetichóide (mercadoria, dinheiro e capital); nela percorremos os desdobramentos realizados por Marx quanto às formas mercadoria, dinheiro e capital.

Na forma mercadoria constatamos inicialmente que o primeiro passo de Marx na análise do capital começou pela riqueza burguesa para, posteriormente, adentrar na sua forma elementar: a mercadoria. Marx mostrou que a mercadoria possui em si dois atributos, a saber, valor-de-uso e valor. O primeiro proveniente de um trabalho concreto que imprime no objeto produzido seu caráter útil; o outro, oriundo de um trabalho abstrato, dispêndio de força humana de trabalho. É no trabalho abstrato que Marx identificará a fonte da criação do valor, atributo que confere à mercadoria “*sutilezas metafísicas e argúcias teológicas*”.<sup>231</sup> No nosso trajeto fizemos a distinção entre valor e valor-de-troca, sendo, o último, a manifestação do primeiro. O valor-de-troca é a forma valor que assoma na relação de troca entre mercadorias distintas. Ainda seguindo os passos de Marx no desdobramento da forma mercadoria, apresentamos esse desdobramento na forma valor ou valor-de-troca, desde a forma simples ou fortuita do valor até a forma dinheiro, equivalente geral consumado. Dada a forma dinheiro, tentamos problematizar o item que requereu de Marx uma atenção especial, referimo-nos ao item sobre o fetichismo da mercadoria.

A recorrência ao mundo religioso é o que marca, fundamentalmente, o caminho traçado por Marx para falar sobre o fetichismo mercantil; a proposta de Marx é classificar a mercadoria como um objeto que possui uma característica perceptível, dada sua materialidade e que está representada pelo atributo do valor-de-uso, portanto, na sua utilidade; e a outra, o valor, que é um atributo objetivo, porém extrassensorial. É este último que permite a Marx dizer que a mercadoria possui traços metafísicos, mas que se desenvolvem nas práticas sociais.

---

<sup>231</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 92.

Vimos que, para Marx, no fetichismo da mercadoria há uma inversão na posição social entre os produtores e as mercadorias produzidas; estas vinculam os produtores socialmente, já não havendo mais uma interação direta entre eles, mas indireta, ligada pelos produtos do trabalho.

Esboçamos também a noção de fetiche e fetichismo que se reportam aos estudos sobre as primeiras sociedades e a forma como estas se relacionam com o sagrado, para tentar compreender porque Marx se apropria desses conceitos e os usa na descrição das relações sócio-produtivas da sociedade burguesa, e mais; como o valor, atributo que confere à mercadoria sua característica fetichóide, transita e assume funções sociais distintas na mercadoria, no dinheiro e no capital.

Num segundo momento enveredamos na análise da forma dinheiro, equivalente geral consumado, mostrando como Marx a desdobrou e apresentou sua peculiaridade fetichista: a de ser a cristalização do valor por sobrepujar seu valor-de-uso enquanto utilidade natural.

Por fim, ainda nesse capítulo da tríade fetichóide, abordamos a formação do capital seguindo os passos de Marx, ou seja, procuramos entender como o valor se valoriza. Aqui começamos a adentrar no nosso objeto de estudo, o fetichismo do capital, cuja característica principal consiste na aparição do capital como “sujeito automático” das relações sociais, como uma entidade que se movimenta por si própria. Essa peculiaridade terá implicações nos dois capítulos posteriores em que descrevemos as características do fetichismo do capital: a entrega da vontade e da consciência do capitalista ao capital e a atribuição que o capital faz sobre a ciência e a técnica.

No capítulo intitulado “O Capitalista: capital encarnado” analisamos a noção que Marx possui acerca do capitalista nas relações sociais. Este, para Marx, é entendido como a personificação do capital, como aquele que representa o capital e cuja racionalidade é pelo capital cooptada e direcionada no sentido da valorização do valor. Para embasar nosso estudo percorremos as noções de propriedade, individualidade, liberdade, vontade e consciência que permeiam as relações entre o capitalista e o trabalhador.

Sobre a noção de propriedade e individualidade nos apoiamos no conceito de “individualismo possessivo” expresso por Macpherson na sua obra *“A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke”*. Segundo Macpherson, a formação do sujeito moderno consiste em que este se entende como proprietário de si mesmo e de suas próprias capacidades, e nada deve à sociedade; esse é o conceito de “individualismo possessivo”. A partir daí investigamos como o trabalhador assalariado é visto na sociedade

burguesa à luz do pensamento de Marx para, em seguida, adentrarmos, finalmente, nas características do capitalista como capital encarnado.

O capital como “sujeito automático” se apresenta aqui como aquele que se apossa da vontade e da consciência do capitalista, e age sobre este de forma a conduzir seu intelecto e suas ações para o processo de valorização do valor. Após termos abordado o processo de apoderamento realizado pelo capital sobre a racionalidade do capitalista, analisamos o poder expansivo do mesmo sobre a ciência e a técnica. Entendemos que por aparecer como o “sujeito automático” das relações sociais, o capital, além de se apropriar da vontade e da consciência do capitalista – que por vontade própria aceita emprestar sua racionalidade ao capital –, apodera-se também de certas formas da produção humana, como a ciência e a técnica, assumindo-as como se fossem atributos seus.

No último capítulo, intitulado “Ciência e Técnica: atributos do capital?”, investigamos de que forma o capital atribui a si próprio o desenvolvimento da ciência e da técnica. Seguindo a exposição de Marx, baseamo-nos, primordialmente, na quarta parte (seção), cujo título é “A Produção da Mais-Valia Relativa”; entretanto, não deixamos de lado a contribuição de outros autores sobre essa temática. Acompanhamos a descrição de Marx sobre a divisão do trabalho na manufatura e na grande indústria, as formas como a ciência e a técnica servem ao capital na elaboração de novos inventos que possibilitam o aumento da produtividade, logo, uma extração de mais-valia de maneira mais eficiente, e, acima de tudo, destacamos o papel realizado pelo capital como “sujeito automático” ao assumir a responsabilidade pelos avanços técnico-científicos e, conseqüentemente, obnubilar os trabalhadores no processo produtivo ao se apropriar da forma de trabalho cooperativo.

Finalmente, questionamos sobre a possibilidade de outra ciência e outra técnica que não estivessem mais a serviço do capital, mas que visassem atender às necessidades sociais. Sob o influxo dos estudos de Marx acreditamos que esta nova configuração da ciência e da técnica só pode acontecer numa outra sociedade em que o atributo do valor, que confere à mercadoria sua característica fetichóide, já esteja extirpado; portanto, essa nova ciência só seria possível numa sociedade pós-capitalista, na qual o capital, não estando mais presente, deixaria de ser o “sujeito automático” das relações sociais, e os sujeitos humanos assumiriam o controle do processo produtivo, organizando a sociedade como homens livremente associados.

Este foi o percurso traçado neste trabalho; talvez agora possamos responder às indagações que foram apresentadas na introdução.

## Das Inquietações

No início deste trabalho expusemos questões que nos inquietavam; a maioria delas reportava-se à atualidade do pensamento de Marx e à relevância da sua filosofia para a contemporaneidade, dadas as transformações engendradas na sociedade desde a primeira publicação de *O Capital*, em 1867. Perguntáramos se Marx ainda contribuía para a compreensão da realidade contemporânea. A resposta poderia ser dada pela compreensão do nosso objeto de estudo, o fetichismo do capital. Entretanto, antes mesmo do fetichismo do capital, o fetichismo da mercadoria, perscrutado por Marx n' *O Capital*, já responde a questão. Por quê? De acordo com o que vimos, para Marx, o fetichismo da mercadoria, grosso modo, representa a personificação das coisas e a reificação das pessoas, de modo que a relação entre os produtores privados, o vínculo social, é estabelecido através das mercadorias. Apenas por isso poderia se afirmar que Marx continua atual. Contudo, seria reduzir a grandiosidade do pensamento de Marx, afirmar sua atualidade apenas por essa ótica sem explicá-la.

O fetichismo da mercadoria vai além dessa exposição, configura também o modo como os homens se relacionam entre si, como convivem em sociedade, e mais; delineia a maneira pela qual os trabalhadores interagem uns com os outros. Mas, antes mesmo de afirmarmos a atualidade do pensamento de Marx pelo conceito de fetichismo de capital, teríamos, ainda, o fetichismo do dinheiro. O dinheiro, equivalente geral consumado, cristalização de trabalho abstrato, parece agregar todas as potencialidades humanas; é capaz de transformar uma característica qualitativa em sua forma contrária: aquele que o possui torna-se capaz de comandar o trabalho alheio, torna-se capaz de comprar quaisquer mercadorias.

Assim, perguntamos: qual é o modo de reprodução social assumido pela sociedade contemporânea? A resposta seria a mesma, caso essa pergunta se reportasse para o século XIX: o sistema capitalista. O que se questiona é se é o mesmo sistema capitalista da época de Marx, isto é, se guarda as mesmas características do tempo em que Marx publicou *O Capital*. Certamente, aqui, a resposta será negativa; mas, então, por que o fetichismo da mercadoria e o fetichismo do dinheiro tornam o pensamento de Marx ainda presente? Porque ainda as relações entre os homens são pautadas pelas mercadorias, pelo poder do dinheiro, por uma busca desenfreada por riqueza abstrata. O fetichismo do capital surge no bojo desse processo a partir do capital, figura processual autônoma que se auto-expande indefinidamente e que se apossa dos sujeitos humanos, tornando-se o “sujeito automático” das relações sociais.

O fetichismo do capital é o paroxismo do fetichismo mercantil e do fetichismo do dinheiro, que não pode ser explicado sem estes dois. É no fetichismo do capital que se esconde a figura que o representa, que, segundo Marx, o personifica – o capitalista, que ao emprestar sua vontade e consciência ao capital o faz tendo como finalidade subjetiva a valorização do valor.<sup>232</sup> Mas é também no fetichismo do capital que a ciência e a técnica aparecem como se fossem atributos do capital e não dos sujeitos humanos que executam o processo produtivo sob o comando do capital.

A ocorrência desse fenômeno só é possível porque o capital se apresenta como uma “*entidade que opera automaticamente*”,<sup>233</sup> apossando-se da racionalidade do capitalista e atribuindo a si o desenvolvimento da ciência e da técnica. Por esse motivo Marx é levado a afirmar que quando as relações entre os homens e entre estes e a natureza forem claras, ou seja, quando os homens estiverem controlando, de forma consciente, o processo produtivo, o reflexo do mundo religioso desaparecerá.<sup>234</sup> Em outras palavras: quando o processo de reprodução social for gestado de modo racional pelos homens, o fetichismo (da mercadoria, do dinheiro e do capital) não estará mais presente. Em vista disso e enquanto a sociedade estiver imersa no modo de reprodução do capital, o pensamento de Marx muito contribui para a compreensão dessa realidade, e, provavelmente, poderá contribuir para a construção de uma nova forma de reprodução social na qual os homens não mais expropriem o trabalho do outro e se assumam como sujeitos de sua própria história.<sup>235</sup>

---

<sup>232</sup> Ibid., p. 183.

<sup>233</sup> Ibid., p. 184.

<sup>234</sup> Ibid., p. 101.

<sup>235</sup> Examinando a contribuição de Engels quanto à discussão sobre a ciência, Oskar Negt dirá: “Se – como diz Engels – nas futuras revoluções os homens quiserem saber por que devem lutar e o que devem esperar, então uma ciência materialista terá precisamente a tarefa de examinar minuciosamente os processos que se realizarão no próprio sujeito, as contradições que induzirão a uma transformação da sociedade.” (Negt, 1982, p. 193). A formação de uma ciência materialista pressupõe o entendimento dos homens enquanto sujeitos de sua própria história; sujeitos revolucionários, capazes de definir uma ciência que não esteja vinculada ao capital, mas que se dedique a investigar as necessidades sociais para que possam ser supridas de forma racional. Nesse sentido, o “último Engels” poderá nos apresentar indícios para essa nova empreitada: a busca de uma ciência materialista.

## Da Reflexão sobre o Fetichismo do Capital

Ao longo deste trabalho nos dedicamos em examinar o fetichismo do capital em Karl Marx e suas implicações na análise da sociedade capitalista. O fetichismo do capital, como vimos, consiste num encobrimento da realidade social que, no nosso estudo, concentrou-se em duas perspectivas: a primeira, no que concerne ao capitalista, entendido por Marx como aquele que personifica o capital, o que significa dizer que este se esconde por trás do capital ao entregar sua vontade e consciência para o processo de valorização do valor; e a segunda perspectiva, decorrente da atribuição do capital quanto ao desenvolvimento técnico-científico, ou seja, do entendimento da ciência e da técnica como atributos do capital, o que por sua vez oculta os trabalhadores no processo produtivo. Ambos os casos convergem para a noção do capital como “sujeito automático”, assim descrito por Marx, que como uma figura processual autônoma se apossa tanto da racionalidade do capitalista quanto da ciência e da técnica, fazendo-as servir aos seus interesses.

Marx observou precisamente essas questões em inúmeras passagens, como no momento em que diz que “o capitalista é o capital personificado, exercendo no processo de produção apenas a função de representante do capital”<sup>236</sup>, ou ainda quando afirmou que no “capital e na pessoa do capitalista – na realidade o capital personificado – os produtos se tornam força autônoma ante os produtores.”<sup>237</sup> Esses foram alguns momentos em que Marx atentou para essa questão. Por outro lado, referindo-se à atribuição da ciência e da técnica pelo capital, Marx disse:

Com o desenvolvimento da mais-valia relativa no modo de produção especificamente capitalista, que implica a expansão das forças produtivas sociais do trabalho, essas forças e as conexões sociais do trabalho no processo direto de trabalho parecem transferidas do trabalho para o capital. Em consequência, o capital se torna ser sumamente místico, pois todas as forças produtivas sociais do trabalho parecem provir, brotar dele mesmo e não do trabalho como tal.<sup>238</sup>

Ao desdobrarmos essas questões no presente estudo, vimos que ao aludir às mesmas Marx estava considerando os problemas que ambas causam na compreensão que o trabalhador tem de sua própria realidade. Nos seus estudos, além do fetichismo do capital se reportar ao capitalista como capital encarnado e à ciência e a técnica como atributos do capital, outro

---

<sup>236</sup> Marx, 2008, livro III, vol. 6, p. 1082.

<sup>237</sup> Ibid., p. 1088.

<sup>238</sup> Ibid. p. 1091.

elemento importante dessa análise está na problematização da condição do trabalhador como sujeito de sua própria história.

De acordo com a análise de Marx podemos inferir que a partir do momento em que os trabalhadores no conjunto da sociedade, por vontade própria, confrontarem o capital questionando suas bases, o capitalista, enquanto capital personificado será desmistificado e ver-se-á que não é outro senão um sujeito que foi elevado à posição de detentor dos meios de produção num contexto sócio-histórico específico, o da sociedade burguesa, assim como também tornar-se-á claro que são os sujeitos humanos que produzem a ciência e a técnica, e não o capital. O capital, valor que se auto-expande, está inserido num contexto histórico, e, como tal, pode vir a desaparecer. Não sem razão, Marx dirá que

o processo capitalista de produção é forma historicamente determinada do processo social de produção. Este abrange a produção das condições materiais da vida humana e ao mesmo tempo é processo que se desenvolve dentro das relações de produção específicas, histórico-econômicas, produzindo e reproduzindo essas relações de produção e, por conseguinte, os agentes desse processo, no contexto deles: as condições materiais de existência e as relações recíprocas, isto é, a forma econômica particular de sociedade que lhes corresponde. É que o conjunto das relações que os agentes da produção, produzindo dentro delas, mantêm entre si e com a natureza constitui justamente a sociedade, considerada em sua estrutura econômica. Como todos os anteriores, o processo capitalista de produção se efetua em certas condições materiais que ao mesmo tempo servem de suporte a determinadas relações sociais contraídas pelos indivíduos no processo de reprodução da vida.<sup>239</sup>

No momento em que esta reprodução, a reprodução do capital, for interrompida,<sup>240</sup> abrir-se-á espaço para a construção de outro modo de reprodução social. Marx deixa claro que a reprodução do capital ocorre no âmbito da história. Poder-se-ia dizer que isto é óbvio, mas o que Marx está tratando de mostrar é que a história é realizada no conjunto da sociedade, ou seja, é realizada pelos homens.

Ora, se o capital é o “sujeito automático” não há como os homens realizarem sua própria história de forma consciente, pois esta já está subjugada à lógica do capital, na qual os homens fazem sua história sem se dar conta dela. No instante em que os sujeitos humanos agirem de forma consciente, no controle do processo reprodutivo, não haverá mais sentido em se manter o capital, o que, por sua vez, abre espaço para a abolição do valor,<sup>241</sup> atributo que confere às relações mercantis sua característica fetichóide.

<sup>239</sup> Ibid., p. 1082.

<sup>240</sup> A crise do capital é um momento em que assoma a possibilidade de ruptura com o sistema. Sobre a crise no sistema capitalista cf. Grespan, 1998.

<sup>241</sup> Esse é um tema que foi abordado *en passant* no presente estudo, mas que merece uma abordagem mais aprofundada que não cabe nos objetivos deste trabalho.

O fetichismo do capital envolve a sociedade em um produtivismo exacerbado, que visa atender aos interesses do processo de valorização do valor. Esse produtivismo atinge o capitalista e o trabalhador, mas como afirmou Marx:

O antigo dono do dinheiro marcha agora à frente, como capitalista; segue-o o proprietário da força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar importante, sorriso velhaco e ávido de negócios; o segundo, tímido, contrafeito, como alguém que vendeu sua própria pele e apenas espera ser esfolado.<sup>242</sup>

Essa situação pode ser alterada na medida em que os trabalhadores assumam a posição de sujeitos de sua própria história capazes de transformar o modo de reprodução social de maneira que este se volte para atender às necessidades sociais, utilizando a ciência e a técnica para suprir as demandas da sociedade.

No pensamento de Marx há contribuições não apenas para a crítica da sociedade burguesa, como ele deixa claro no subtítulo de sua obra principal, mas há também elementos que permitem a construção de outra sociedade, uma sociedade pós-capitalista sem o capital.

---

<sup>242</sup> Marx, 2003, livro I, vol. 1, p. 206.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A Política**. (Tradução: Nestor Silveira Chaves). Bauru, SP: EDIPRO, 1995. (Clássicos).

ARON, Raymond. **O Marxismo de Marx**. (Tradução: Jorge Bastos). SP: Arx, 2003.

ARTOUS, Antoine. **Le Fétichisme chez Marx: le marxisme comme théorie critique**. Paris: Éditions Syllepse, 2006.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Le Fétichisme**. 3<sup>o</sup> édition, Paris: Presses Universitaires de France, 2006. (Que sais-je?).

AUZIAS, Jean-Marie. **La Filosofía y Las Técnicas**. (Tradução: José-Luis Blasco Estellés). Barcelona, España: Oikos-Tau, 1968. (Colección Libros Tau).

BACON, Francis. **Novum Organum**. (Tradução: José Aluysio Reis de Andrade). SP: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

BEDESCHI, Giuseppe. **Marx**. (Tradução: João Gama). Lisboa, Portugal: Edições 70, 1989. (Biblioteca Básica de Filosofia – 37).

BENTHAM, Jeremy. **Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação**. (Tradução: Luiz João Baraúna). SP: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. 21<sup>o</sup> ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, vol. 1.

CASSIRER, Ernest. **Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. (Tradução: Tomás Rosa Bueno). SP: Martins Fontes, 1994. (Coleção Tópicos).

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto**. (Tradução: Carmen Sylvia Guedes, Rosa Maria Boaventura). 2<sup>o</sup> ed. RJ: Paz e Terra, 1997, vol. 1. (Coleção Rumos da Cultura Moderna – 53).

CHESNAIS, François. **A Mundialização do Capital**. (Tradução: Silvana Finzi Foá). SP: Xamã, 1996.

COLLIN, Denis. **Compreender Marx**. (Tradução: Jaime Clasen). 2º ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Série Compreender).

CORIAT, Benjamin. **A Revolução dos Robôs: o impacto socioeconômico da automação**. (Tradução: José Corrêa Leite). SP: Busca Vida, 1989;

COUTINHO, Carlos Nelson. **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**. 2º ed. SP: Expressão Popular, 2010.

DEFOE, Daniel. **As Aventuras de Robinson Crusoé**. (Tradução: Albino Poli Jr.). Porto Alegre: L&PM, 1996. (Coleção L&PM Pocket).

DESCARTES, René. **Meditações**. (Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior). SP: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. (Tradução: Rogério Fernandes). SP: Martins Fontes, 1992. (Tópicos).

ENGELS, Friedrich. **A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra**. (Tradução: Bernhard A. Schumann). SP: Boitempo, 2008.

FARRINGTON, Benjamin. **A Ciência Grega: e o que significa para nós**. (Tradução: João Cunha Andrade e Lívio Xavier). SP: IBRASA, 1961. (Biblioteca História – 17).

FRENCH, Steven. **Ciência: conceitos-chave em filosofia**. (Tradução: André Klaudat). Porto Alegre: Artmed, 2009.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**. (Tradução: Sílvio Meira). SP: Abril Cultural, 1983.

GRESPLAN, Jorge Luis da Silva. “A desmedida do capital”. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. SP: FFLCH-USP, nº 13, 2º semestre, 2008, p. 7-16.

\_\_\_\_\_. **Marx**. SP: Publifolha, 2008. (Folha Explica – 78).

\_\_\_\_\_. **O Negativo do Capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política. SP: Hucitec, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. (Tradução: Artur Morão). Lisboa, Portugal: Edições 70, 1997. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea – 3).

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. (Tradução: José Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). SP: Nova Cultura, 1999. (Os Pensadores).

IACONO, Alfonso M. **Le Fétichisme**: histoire d’un concept. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. (Philosophies).

JAMESON, Fredric. **As Sementes do Tempo**. (Tradução: José Rubens Siqueira). SP: Editora Ática, 1997. (Série Temas – 53).

LA BOÉTIE, Etienne. **Discurso da Servidão Voluntária**. (Tradução: Laymert Garcia dos Santos). SP: Brasiliense, 1982. (Coleção Elogio da Filosofia).

LATOUR, Bruno. **Reflexão Sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(i)tiches**. (Tradução: Sandra Moreira). Bauru, SP: EDUSC, 2002. (Coleção Filosofia e Política).

LEITE, Lourenço. **Do Simbólico ao Racional**: ensaio sobre a gênese da mitologia grega como introdução à Filosofia. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Fundação Cultural, EGBA, 2001. (Coleção Selo Editorial Letras da Bahia – 73).

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. (Tradução: Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro). 2º ed., SP: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

MACPHERSON, C. B. **A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke**. (Tradução: Nelson Dantas). RJ: Paz e Terra, 1979. (Coleção Pensamento Crítico – 22).

MARX, Karl. **Capital y Tecnologia**: manuscritos inéditos (1861-1863). (Tradução: Alfonso García). San Francisco, México: Terra Nova, 1980.

\_\_\_\_\_. **Capítulo VI Inédito de O Capital**. (Tradução: Klaus Von Puchen). 2º ed., SP: Centauro, 2004.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos Económico-Filosóficos**. (Tradução: Jesus Ranieri). SP: Boitempo Editorial, 2008.

\_\_\_\_\_. **Miséria da Filosofia**: resposta à Filosofia da Miséria do senhor Proudhon (1847). (Tradução: Paulo Ferreira Leite). SP: Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. **Miseria de la Filosofia**: respuesta a la “Filosofía de la Misera” del señor Proudhon. Moscú: Editorial Progreso, 1979.

\_\_\_\_\_. **O Capital**: crítica da economia política. (Tradução: Reginaldo Sant’Anna). RJ: Civilização Brasileira, livros I, II, III, 2008.

\_\_\_\_\_. **Para a Crítica da Economia Política**. (Tradução: Edgard Malagodi). SP: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. (Tradução: Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder). 10º ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. (Clássicos do Pensamento Político).

MILL, John Stuart. **A Liberdade; Utilitarismo**. (Tradução: Eunice Ostrensky). SP: Martins Fontes, 2000. (Clássicos).

MOURA, Mauro Castelo Branco de. “Capital e barbárie”. In: **Revista Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, RS, vol. 5, nº 9, jul./dez., 2004, p. 199-211.

\_\_\_\_\_. “Marx e a apoteose da razão crepuscular”. In: ROUANET, Luiz Paulo e FILHO, Waldomiro José Silva (orgs.). **Razão Mínima**. SP: UNIMARCO, 2003, p. 89-101.

\_\_\_\_\_. “Marx e a religião laica do capitalismo”. In: SANTOS, Antônio Carlos dos. (org.). **Entre a Cruz e a Espada: reflexões filosóficas entre a religião e a política**. São Cristóvão: Editora UFS, 2010, p. 275-294.

\_\_\_\_\_. “Marx e o determinismo”. In: NÓVOA, Jorge (org.). **Incontornável Marx**. Salvador: EDUFBA; SP: Editora UNESP, 2007, p. 389-398.

\_\_\_\_\_. “Notas sobre a crítica da propriedade privada em Rousseau e Marx”. In: Silva, Genildo Ferreira da (org.). **Rousseau e o Iluminismo**. Salvador, BA: Arcádia, 2009, p. 169-179.

\_\_\_\_\_. “O mundo encantado dos energúmenos do capital: Marx e os avatares da laicização fetichizada”. In: **Revista Ideação**. Feira de Santana, BA, nº 4, jul./dez., 1999, p. 141-168.

\_\_\_\_\_. **Os Mercadores, o Templo e a Filosofia: Marx e a religiosidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. “Para uma teoria da cultura”. In: **Revista Novos Rumos**. São Paulo, SP, nº 35, 2001.

\_\_\_\_\_. “Popper e a epistemologia das ciências sociais”. In: Silva Filho, Waldomiro José da (org.). **Epistemologia e Ensino de Ciências**. Salvador, BA: Arcádia, 2002, p. 113-144.

MÉSZÁROS, István. **Para Além do Capital: rumo a uma teoria da transição**. (Tradução: Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa). SP: Editora da UNICAMP/Boitempo Editorial, 2002.

NEGT, Oskar. “O marxismo e a teoria da revolução no último Engels”. In: Hobsbawn, Eric. *et al.* **História do Marxismo II**. (Tradução: Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho). RJ: Paz e Terra, 1982. (Coleção Pensamento Crítico – 46).

NETO, Pedro Leão da Costa. “Notas introdutórias sobre a publicação das obras de Marx e Engels”. In: **Revista Crítica Marxista**. SP: Unesp, nº 30, 2010, p. 49-65.

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditação da Técnica**. (Tradução: Luis Washington Vita). RJ: Livro Ibero-Americano Limitada, 1963.

PIETZ, William. **Le Fétiche**: généalogie d'un problème. (Traduit de l'anglais – États-Unis – par Aude Pivin). Paris: Kargo & L'éclat, 2005.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter (org. Emir Sader). **O Desafio Ambiental**. RJ: Record, 2004. (Os Porquês da Desordem Mundial. Mestres Explicam a Globalização).

ROMANO, Roberto. **Corpo e Cristal**: Marx romântico. RJ: Guanabara Dois, 1985.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx**. (Tradução: César Benjamin). RJ: EDUERJ: Contraponto, 2001.

ROSENBERG, Nathan. **Por Dentro da Caixa-Preta**: tecnologia e economia. (Tradução: José Emílio Maiorino). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

RUBIN, Isaak Illich. **A Teoria Marxista do Valor**. (Tradução: José Bonifácio de S. Amaral Filho). SP: Brasiliense, 1980.

SEVCENKO, Nicolau. **A Corrida para o Século XXI**: no loop da montanha-russa. SP: Companhia das Letras, 2001. (Virando Séculos – 7).

SHAKESPEARE, William. “Timão de Atenas”. In: **Tróilo e Cressida; Timão de Atenas** (Tragédias). (Tradução: Carlos Alberto Nunes). RJ: Ediouro, [s.d.]. (Coleção Universidade).

SMITH, Adam. **Inquérito Sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações**. (Tradução: Teodora Cardoso e Luís Cristóvão de Aguiar). 5º ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, vol. 1, 2006; (Tradução: Luís Cristóvão de Aguiar). 2º ed., vol. 2, 1989.

SOUZA, José Crisóstomo de. **A Questão da Individualidade**: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993. (Coleção Repertórios).

TEIXEIRA, Francisco e FREDERICO, Celso. **Marx no Século XXI**. SP: Cortez, 2008.

WHEEN, Francis. **“O Capital” de Karl Marx**: uma biografia. (Tradução: Sérgio Lopes). RJ: Jorge Zahar Ed., 2007. (Livros que mudaram o mundo).