UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gabriela Doll Ghelere

Ação, representação e o fetichismo da mercadoria

São Paulo
2013

Gabriela Doll Ghelere

Ação, representação e o fetichismo da mercadoria

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Henrique Lopes dos Santos.

São Paulo
2013

À Olivia, minha fiel companheira durante a escrita deste trabalho.

Agradecimentos

Ao professor Luiz Henrique Lopes dos Santos, pela orientação, pelo grande apoio e pela sabedoria além da filosófica.

Ao professor Francis Wolff, pela orientação na École Normale Supérieure, e por contrapor-se elegantemente aos meus argumentos.

Aos professores Marco Zingano e Jorge Grespan, por participarem da banca de qualificação.

Aos companheiros da USP, da UBA, da École, dos congressos e da vida toda: Sylvia e Leandro Cardim, Nestor Lavergne, Gaston Caligaris, Rodrigo Brandão, Giselle Lozano e Francisco Cofano, Mariana e Guilherme Braun, Jonas Waks, Ian Packer, Gustavo Pedroso, Anderson Gonçalves, Renata Grinfeld, Pedro Heise, Livia Almendary, Tiago Novaes.

À Julia Maia, pela ajuda prática em tantos momentos, pela amizade, pelas boas discussões.

À Carolina Noto, pela amizade incondicional, pelo apoio e por andar junto comigo.

Às secretárias do departamento de filosofia, especialmente à Marie Pedrozo e Maria Helena Barboza.

Aos familiares, por entender as ausências, pelo apoio, pelo incentivo. Especialmente à Sofia Portas, por me esperar sem saber bem porquê. À minha mãe Laurici, por sempre estar presente. Ao meu pai, pela minha estrutura.

À FAPESP, pelo financiamento dessa pesquisa.

Ao Federico Esquerro, meu companheiro e meu grande amor.

RESUMO

GHELERE, Gabriela Doll. Ação, representação e o fetichismo da mercadoria. 2013. 117 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Este trabalho consiste em abordar o conceito de fetichismo da mercadoria, de Karl Marx, presente principalmente na obra *O Capital*. Ao fazer essa abordagem, a pesquisa encontrou aspectos de certa teoria da ação que estariam presentes na problemática do fetichismo. As relações entre a ação e a representação formam o eixo que permeia toda a pesquisa. Está dividida em três capítulos. No primeiro, se apresenta o fetichismo como um problema que relaciona de modo muito particular a ação e a representação. Para refletir sobre estes aspectos buscamos, nos capítulos seguintes, alguns pontos da teoria da ação de Aristóteles como a responsabilidade moral, a diferença entre *práxis* e *poiêsis*, a divisão entre o intelecto prático e o teórico e a figura do acrático. Tais conceitos são articulados de modo que o fetichismo pode ser visto como um problema de uma teoria da ação.

Palavras-chave: fetichismo da mercadoria, ação, representação, intencionalidade.

ABSTRACT

GHELERE, Gabriela Doll. Action, representation and commodity fetishism. 2013. 117 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

This work addresses the concept of commodity fetishism, from Karl Marx's book *The Capital*. By doing this approach, this research has found certain aspects of the theory of action that would be present in the problematic of fetishism. The relationship between action and representation form the axis that permeates all research. It is divided into three chapters. At the first, it presents fetishism as a problem that relates most particularly the action and representation. To think about these aspects we look for, in the following chapters, some points of the action theory of Aristotle as a moral responsibility, the difference between *praxis* and *poiesis*, the division between the theoretical and the practical intellect and the figure of akratic. Such concepts are so articulated that fetishism can be seen as a problem of a theory of action.

Key Words: commodity fetishism, action, representation, intentionality.

SUMARIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	<u>09</u>
<u>CAPÍTULO 1: O FETICHISMO DA MERCADORIA</u>	<u>15</u>
INTRODUÇÃO	
O ESPELHAMENTO DO VALOR	
TRABALHO ABSTRATO	
AÇÃO E REPRESENTAÇÃO	
A PROVA: OUTROS MODOS DE PRODUÇÃO	
OUTRAS FORMAS DO FETICHISMO DO VALOR	
<u>CAPÍTULO 2: TEORIA DA AÇÃO</u>	<u>56</u>
INTRODUÇÃO	
RESPONSABILIDADE DA AÇÃO: O SUJEITO E SUA VONTADE	
PRÁXIS E POIESIS	
<u>CAPÍTULO 3: DUPLA INTENCIONALIDADE</u>	<u>86</u>
REPRESENTAÇÃO	
INTELECTO PRÁTICO E INTELECTO TEÓRICO	
SABE MAS AGE COMO SE NÃO SOUBESSE	
<u>ÚLTIMOS COMENTÁRIOS</u>	<u>108</u>
ELES SÃO SABEM MAS O FAZEM	
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	<u>113</u>

Introdução

"Clásico no es un libro que necesariamente posee tales o cuales méritos;
es un libro que las generaciones de los hombres,
urgidas por diversas razones,
leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad"
(Borges, Sobre los clásicos).

Embora a escolha de dois autores clássicos – Karl Marx e Aristóteles – tenha sido incontornável para trabalhar com o problema do fetichismo e da ação, o modo como escolhemos interrogá-los não é propriamente clássico. O delicado trabalho da exegese dos textos filosóficos, principalmente de um clássico, é tarefa que em geral se faz concentrada em um autor, um livro, um conceito. As valiosas pesquisas dos intérpretes e comentadores nos serviram, desse modo, como ferramentas e apoio para encontrar nos textos filosóficos aquilo que a investigação foi exigindo para seguir um caminho talvez pouco clássico.

Dado que detectamos no esquema fetichista um problema que envolve os conceitos ligados à filosofia da ação, poderíamos recorrer à diversas teorias e sistemas para resolvê-lo. Nossa aposta foi na teoria da ação de Aristóteles, porque lá ele sistematiza, filosoficamente, o tema da responsabilidade da ação, de modo tão relevante que está presente até nas concepções ordinárias da moral. Aristóteles apresenta critérios que aparentemente contrastam com o problema da ação no fetichismo, porém, vistas por certa interpretação, as duas teorias encontram pontos que poderiam até oferecer uma solução filosófica para o *quiproquó* apresentado por Marx na teoria do fetichismo.

Desse modo, não se trata de buscar aquilo que aproxima ou afasta Marx e Aristóteles, embora alguns elementos tenham saltado, inevitavelmente, nesta direção. Tampouco procuramos abordar o Marx leitor de Aristóteles, embora seja profícuo para sustentar alguns argumentos da teoria do valor. Trata-se, então, de tomar a teoria de Marx e aplicar-lhe conteúdos da ética aristotélica?

Um dos problemas que introduz essa pesquisa é sobre sua inserção na história do marxismo, ou ainda, definir qual é o estatuto deste estudo sobre Marx. A análise do fetichismo da mercadoria percorreu um caminho histórico¹ a partir do marxismo ocidental, seguido pela Escola da Frankfurt. Contudo, o problema mais específico que nos colocamos é a respeito da ética e, mais precisamente, de uma filosofia da ação supostamente contida no conceito de fetichismo. Já que pisamos no terreno da ética, é preciso observar em qual registro, especificamente, operou o chamado *marxismo ético*. Começamos por mencionar o dilema entre ética e ciência que animou o debate² entre marxistas no início do século passado. A pergunta que nos move nesta direção é se esses autores são possíveis interlocutores para discutir o fetichismo na perspectiva ética.

---

¹ O conceito foi retomado, torcido, ampliado, virado do avesso, por autores importantes como Lukacs, Adorno, Kurtz e Hooneth. Cf. REGATIERI, 2012.

² A pergunta "O marxismo é portador de concepção própria e original sobre a ética e a moral?" que aparece no dossiê *Marxismo, ética e política revolucionária* (Revista Crítica Marxista, n.14, 2002) tem aquela ambiguidade bastante comum que aparece no termo *marxismo*. Refere-se aos escritos de Marx (marxianos), ou aos estudos posteriores (marxistas) que se valeram de Marx e, a partir dele, criaram suas próprias teorias? É mais difícil responder pelo segundo caso, já que o marxismo tem uma história grande e diversificada, desde Engels e Kautsky até Habermas e Hooneth. No outro sentido, a teoria marxiana parece não desenvolver uma concepção ética e moral *própria* e *original*. Certamente emite juízos morais e esboça análises éticas, mas seria um exagero atribuir a Marx uma teoria original sobre ética tal como a história da filosofia atribui a Aristóteles ou Espinosa.

Nas primeiras décadas do século XX se desenvolve na Europa uma discussão sobre o problema da ética na obra de Marx. Partindo da pergunta pelo estatuto de sua obra, houve quem optou pela ética como guia da política marxiana. Impulsionada pela teoria da revolução, a política poderia ser pensada como uma adequação entre meios e fins. O produto é o fim e o trabalho é o meio. Ora, o trabalhador não se apropria do fim para o qual ele gerou os meios, então é preciso adequar essa relação, diziam os revolucionários marxistas. Desse modo, a emancipação proletária é o verdadeiro fim, e a luta dos trabalhadores o meio revolucionário mais adequado.

Houve também aqueles que entenderam Marx a partir de um viés científico, seja por interpretarem sua obra como uma teoria epistemológica, seja porque o objeto analisado por Marx, principalmente a economia política, é tomado, por eles, como uma ciência. Com as diferenças mais sutis até as mais acentuadas, os autores se posicionaram do lado da ética ou da ciência no momento em que a filosofia de Hegel sai da cena europeia e abre espaço para o positivismo, por um lado, e seus críticos – os neokantianos – de outro (Cf. Colletti, 1977). Grosso modo, ou o marxismo se considerava um guia para a revolução, ou um método de análise científico.

No primeiro momento, o debate entre Kautsky e Bernstein abre a disputa pela ciência ou pela ética como ocupantes do lugar central na teoria marxista. Kautsky defende um materialismo científico natural, fortemente inspirado em Darwin. Critica duramente a teoria kantiana³, tanto no seu aspecto científico quanto ético. Reduz a

---

³ Não se trata de avaliar aqui se a interpretação de Kautsky a respeito da obra de Kant é válida ou não pois seria evadir-se da tese central. No entanto, Otto Bauer o faz, no texto editado como posfácio da edição consultada do livro de Kautsky. Segundo Bauer, a crítica de Kautsky está dirigida contra um kantismo vulgar, fundada sobre a noção de *a priori*, tanto na teoria do conhecimento quanto na ética. E defende o uso da ética kantiana para entender o marxismo especificamente pelo seu estatuto universal. Já que há uma ética proletária, diferente da ética burguesa, não se pode estabelecer os critérios da justiça. Assim, a universalidade da lei moral kantiana seria a solução para o marxismo.

teoria do conhecimento de Kant a um subjetivismo, como se todos os fenômenos e as coisas em si fossem criações da cabeça do sujeito do conhecimento. Quanto às duas leis morais, "age de modo que a máxima de tua vontade sempre possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação fundamental" e "age de modo a tratar a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim e jamais como simples meio" são reduzidas por Kautsky a um requentado da moral cristã.

Transferiu-se a lei moral do aquém do mundo sensível para o além do mundo supassensível, Kant não favoreceu seu conhecimento científico, mas ao contrário, obstruiu-lhe todos os caminhos. Antes de tudo há que eliminar esse obstáculo, há que superar Kant caso se queira levar o enigma da lei moral à sua solução (Kautsky, 1975, p. 43).

O rechaço ao kantismo se explica pela proposta de fundamentar a moral na natureza e, com isso, Kautsky entende que a concepção materialista da história opera nesse registro, em oposição à ética que abstrai o indivíduo da sua natureza e o coloca no terreno do supassensível, tal como Kant teria feito.

Na ciência, efetivamente, o ideal moral se converte em fonte de erros quando pretende querer indicar-lhe seus fins. (...) A ética pode ser unicamente e sempre um objeto da ciência; esta deve indagar e tornar compreensíveis os instintos morais como os ideais morais, mas não aceitar deles nenhuma indicação sobre os resultados a que tem que chegar. A ciência está por cima da moral; seus resultados são tão pouco morais ou imorais como moral ou imoral é a necessidade" (Kautsky, 1975, p. 135).

Assim, o sistema kantiano não oferece ferramentas adequadas para produzir uma reflexão epistemológica das categorias marxianas, pelo menos do ponto de vista de Kautsky, da hierarquização dos saberes, onde a ciência ocupa o primeiro lugar. Já Bernstein busca fundamentar o marxismo justamente na ética kantiana e, com isso, defende o socialismo como um ideal moral que salvaria o marxismo do

necessitarismo científico. Para tanto, estabelece um vínculo estranho entre o socialismo e o liberalismo por entender que esta relação levaria os homens à emancipação.

O ponto de contraste com Kautsky centra-se em Kant: enquanto Bernstein defende que os princípios morais reguladores da ação voltada para o fim e o conceito de república universal formam as bases do socialismo, para Kautsky a moral kantiana se distancia demais de uma ética naturalista e do materialismo histórico. Essa discussão, contudo, conduz a problemas do marxismo que não tocam exatamente na nossa investigação, como a ideia de progresso, história, emancipação e revolução.

Desse modo, defendemos que na crítica da economia política de Marx há uma avaliação moral das consequências do modo de produção. Mas não há uma moralidade que prescreve normas de comportamento. Justamente porque a existência social não está determinada, então a ética aristotélica pode funcionar como ferramenta de reflexão, já que Aristóteles não desenvolve uma normatividade prescritiva; ele antes trata de parâmetros éticos para situações circunstanciais.

Pensar um conceito marxiano – fetichismo da mercadoria – à luz da teoria ética aristotélica não significa afirmar o caráter ético da obra de Marx, nem tentar agregar ou complementar a proposta marxiana. Assim, esta investigação assume a proposta de pensar os dois autores mais no que tange à filosofia da ação do que propriamente a problemas éticos.

Nossa hipótese fundamenta-se na ideia de que há elementos na teoria da ação de Aristóteles que servem para repensar o problema do fetichismo e, possivelmente, apontar uma saída em termos filosóficos, conceituais. Entretanto, a teoria da ação de Aristóteles não poderia oferecer uma saída exata como uma receita a seguir passo a

passo. O que o estagirita nos oferece é um modo peculiar de articular ação e representação que nos faz refletir sobre tal relação no fetichismo.

Capítulo 1: O fetichismo da mercadoria

Introdução

A mercadoria é enquadrada por Marx como a unidade que reúne e alinha o sistema do capital. Quando as mercadorias adquirem a capacidade de troca, esta confrontação aparece como o resultado misterioso de uma qualidade interna que elas possuiriam substancialmente, o valor. No entanto, a confrontação entre as mercadorias é o resultado da identidade comum entre elas, por serem produtos diferentes do mesmo ato social. Por outro lado, as proporções de troca aparecem como o resultado de suas quantidades nas quais se manifestam essa misteriosa qualidade substancial que é o valor. No entanto, as proporções de troca são o resultado das desproporções nas quais os diferentes trabalhos privados materializam o trabalho socialmente abstrato. Assim resumimos um dos grandes problemas do primeiro capítulo d'*O Capital*, onde Marx explica, ao mesmo tempo, o que é a mercadoria⁴ e qual é o seu segredo – o fetichismo. Iniciamos, desse modo, nossa investigação pela apresentação do seu objeto e, com isso, começamos pela relação

---

⁴ Trataremos mais do segredo que envolve a mercadoria do que da sua definição mesma. É tão esclarecedora (quanto polêmica) a nota acrescentada por Engels na quarta edição do *Capital* sobre a diferença entre mercadoria e produto. Marx havia marcado que uma coisa pode ser útil para o outro, ter valor de uso, mas não ser mercadoria. Ou seja, o valor de uso não é condição suficiente para que um produto seja considerado mercadoria. É preciso que esse valor de uso seja "social". Engels, então, esclarece que esse aspecto social se refere à capacidade do produto ser transferido a outro pela relação de compra e venda, através do mercado. Desse modo, a produção se dá em função do mercado, visando a troca, e não aleatoriamente ou por acaso, nem esporadicamente. Há, portanto, uma relação de determinação entre a produção de mercadorias e o mercado que ocorre historicamente. Por isso se pode pensar na produção de produtos (que não visam o mercado) que não são mercadorias.

entre ser e aparência que envolve superficialmente o problema. Para tanto, destacaremos aspectos que compõem uma suposta teoria da ação.

O fetichismo da mercadoria é, geralmente, descrito como um fenômeno que promove a inversão das relações entre coisas e pessoas. Remetendo-se à origem da palavra e do conceito aos escritos de Charles de Brosses⁵, nos aproximamos da figura da transferência do atributo divino para a coisa física. Para qual finalidade Marx usa o conceito de encarnação misteriosa e a metáfora da magia, na análise da mercadoria? Que tipo de feitiço é esse que é capaz de inverter as relações entre coisas e pessoas?

O Espelhamento do Valor

O feitiço do espelho é mais uma das metáforas a qual se vale Marx para apresentar parte da teoria do valor. Refere-se ao ser humano que só pode reconhecer-se como humano quando observa num outro semelhante sua condição humana. Ora, o

---

⁵ No livro de Alfonso Iacono (1992) encontra-se a história do nome fetiche e do conceito de fetichismo. Segundo o autor, o termo aparece pela primeira vez com Charles de Brosses, em 1760, no ensaio "Do culto dos deuses fetiches". Tendo sua origem na palavra feitiço, do português, fetiche foi usada, então, pelos homens brancos, europeus, para nomear os objetos de culto e as práticas religiosas dos povos da África ocidental dos séculos XV e XVI. O conceito, segundo Iacono, logo satisfaz a ideologia colonial e passou a ser difundido. Segundo Marcel Mauss, considerava-se fetichista o selvagem que não era capaz de distinguir uma representação da coisa representada e, por isso, usava um objeto como encarnação de um fenômeno sem sabê-lo. Assim, a origem do fetichismo está numa forma primordial de religião, cujas práticas de divinização ocorrem diretamente pelas coisas. A história do conceito mostra, segundo o autor, que, embora tenha surgido para descrever crenças religiosas, o fetiche passa a ser usado para descrever outros fenômenos na psicologia, antropologia, filosofia e psicanálise. Assim, com Marx e Freud, o fetiche se destaca porque seu contexto é modificado. Passa a ser aplicado a fenômenos – mercadoria e perversão – que são próprios de si mesmos (dos europeus "civilizados") e não mais do outro considerado como raça inferior ou primitiva. No caso de Marx, Iacono interpreta a referência ao fetiche como um recurso da crítica, do mesmo modo que fez Voltaire. Trata-se de sair do mundo observado e depois retomá-lo de outro ponto de vista, comparando-o e, com isso, relativizando os valores da sociedade em que se vive. Assim, em 1842, Marx lê Brosses e escreve num dos artigos da Gazeta Renana uma comparação entre os espanhóis que tomam o ouro como um fetiche e em seguida ironiza os burgueses alemães que preferem tomar a lenha como fetiche, no conhecido episódio do "roubo" de lenha. (Cf. Iacono, 1992).

homem não nasce com um espelho para identificar-se a si mesmo por si mesmo, e daí se explica a analogia entre mercadorias e pessoas através da relação de espelhamento. Marx compara o valor das mercadorias com a relação de espelhamento entre Paulo e Pedro⁶: um só reconhece a si mesmo olhando o outro e, por isso, pode revelar ao outro que ele mesmo aparece como gênero humano. Para identificar-se é preciso, portanto, projetar-se no outro que é semelhante, porém não idêntico. Isso significa, de certo modo, negar a si mesmo para afirmar a existência do outro, o seu reflexo e, com isso, assumir sua forma (Cf. Marx, 2006, p. 40, nota 20). Assim, o espelhamento não é apenas projeção do reflexo. Há o efeito de projeção no corpo do outro de uma característica abstrata, sua identidade.

Marx apresenta, desse modo, o esquema do espelhamento da representação do valor. Encontramos aí o embrião do enigma do fetichismo da mercadoria. Abstraídos os trabalhos concretos particulares, a relação de troca entre duas mercadorias – relativa e equivalente – reflete um modo peculiar de representação. Na raiz do espelhamento do valor está a diferença entre o valor de troca e o valor, uma diferença que já comporta parte do mecanismo da ilusão real.

Em primeiro lugar, porque o valor de troca tem um modo de apresentação tal que parece ser variável ao acaso e se coloca, por isso, em contradição aparente com algum valor que seja intrínseco à mercadoria (Cf. Marx, 2006, p.15), o qual seria fixo e necessário. Como o valor de troca aparece? A mesma mercadoria apresenta valores

---

⁶ Talvez, como sugere Grespan em nota à tradução utilizada (Marx, 2006), a referência a Paulo e Pedro seja um pouco mais ampla. Apostamos na seguinte ampliação: os dois apóstolos discutem sobre a evangelização dos gentios no "Incidente de Antioquia", onde discordam sobre se os gentios deveriam ou não adotar as práticas judaicas, como a circuncisão. Paulo, então, teria perguntado a Pedro se ele mesmo, que é judeu, vive como um gentio, por quê exigir dos gentios que vivam como judeus? Ou seja, para identificar-se a si mesmo, neste caso, como judeu após a evangelização, seria necessário, segundo Pedro, praticar os rituais do outro, dos judeus.

de troca diferentes, dependendo da outra mercadoria que será trocada e da proporção da troca. Por isso, o valor de troca nada mais é do que o modo da mercadoria expressar, na troca, sua qualidade e quantidade, tal como se representa nas equações do tipo x de mercadoria A = y de mercadoria B.

Em segundo lugar, o valor de troca expressa aquilo que as mercadorias têm em comum, aquilo que possibilita sua igualação, já que suas quantidades e qualidades são diferentes. Aqui está uma das peças da máquina de ilusão. O que faz com que duas mercadorias concretas possam ser trocadas é a capacidade de serem úteis, o valor de uso. No entanto, elas só podem ser trocadas realmente se seus valores de uso forem abstraídos. Ou seja, os valores de uso dos corpos das mercadorias precisam ser desconsiderados – embora permaneçam como pressupostos – e junto com eles o trabalho determinado, específico e concreto que é necessário para a produção destas mercadorias, já que valor de uso e trabalho concreto não são igualáveis entre duas mercadorias; são justamente os fatores diferentes entre elas, além da proporção de troca.

O mecanismo ilusório, desse modo, está na aparência de valor de troca que a mercadoria tem. Realmente tem essa aparência, é sua forma. Mas, efetivamente, o que as faz capazes de serem trocadas, igualadas, é o valor mercantil que elas são, formado pelo trabalho despido de suas particularidades, chamado por Marx de trabalho humano abstrato. Neste sentido, o valor é social, pois sua substância é o trabalho igual, "a força de trabalho conjunta da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, conta aqui como uma e mesma força de trabalho humano, apesar de ela consistir em inúmeras forças de trabalho individuais" (Marx, 2006, p. 19).

Portanto, identificamos o processo de abstração real como gerador de uma ilusão necessária: é preciso abandonar o valor de uso para realizar a troca e, com isso, desaparece o caráter útil do trabalho; o resultado é que a troca entre dois corpos de mercadorias sensíveis só é possível se houver a ilusão real de que os corpos, as propriedades sensíveis e as determinações particulares do trabalho para produzi-las são abstraídos completamente.

Na troca, o valor da mercadoria em forma relativa é representado pelo valor de uso da mercadoria equivalente, de modo que é obrigada a ocultar seu próprio valor, como se não tivesse valor em si mesma, para se fazer aparecer no valor de uso da equivalente:

Na relação de troca na qual o casaco forma o equivalente do pano, a forma de casaco conta, portanto, como forma de valor. Daí que o valor da mercadoria pano seja expresso no corpo da mercadoria casaco, o valor de uma mercadoria no valor de uso da outra. Como valor de uso o pano é uma coisa sensível diversa do casaco; como valor, ele é um 'igual ao casaco' e se parece com um casaco por isso. Assim ele obtém uma forma de valor diversa da sua forma natural (Marx, 2006, p. 39).

A mercadoria relativa, desse modo, é valor quando trocada pela equivalente, mas não é a função de equivalente que determina o valor, pois o valor é medido pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção.

O que acontece de curioso na forma equivalente é que "o valor de uso se torna forma de aparecimento de seu contrário, do valor" (Marx, 2006, p. 45). Como? Este é o *quiproquó*. A forma natural, seu corpo de mercadoria com valor de uso, não forma valor por auto referir-se. É somente ao projetar-se no corpo da forma equivalente que a forma relativa se torna valor. A relação de contrariedade, neste caso, se dá entre o corpo natural, valor de uso, e a forma social, o valor. Por isso, se evidencia que o valor não é a propriedade natural comum às duas mercadorias, relativa e equivalente,

envolvidas na troca. "Mas como as propriedades de uma coisa não surgem de sua relação com outras coisas, antes apenas atuam em tal relação" (Marx, 2006, p. 47), então a forma equivalente se apresenta como se tivesse, por natureza, a propriedade natural de ser forma equivalente, do mesmo modo que tem a propriedade de peso ou calor.

O valor representado na forma equivalente tem uma medida *puramente social*, denominada por Marx como uma *propriedade sobrenatural*, porque é criada pela relação social na qual os homens alienaram na mercadoria suas relações sociais. A propriedade é sobrenatural porque já não é mais histórica, então se atribui o caráter "natural", *como se* a natureza lhe imputasse valor, daí a expressão sobrenatural. Assim, a mercadoria é *natural sobrenatural* ou *fisicamente metafísica*. Quando a forma de valor de uma mercadoria relativa expressa seu valor na mercadoria equivalente, "essa expressão mesma indica que oculta uma relação social" (Marx, 2006, p. 47). Com a relação de espelhamento do valor, Marx acaba por mostrar que os corpos se dissolvem quando suas qualidades sensíveis são abstraídas para que o objeto seja apenas o suporte do valor de troca, ocorrendo uma espécie de processo de sublimação. Como o corpo da mercadoria torna-se a capacidade de equivaler-se a outro corpo, aquilo que lhe é peculiar se esfumaça e abre espaço para a encarnação do valor.

Portanto, o enigma da forma equivalente reúne três particularidades. Tratamos mais pontualmente da primeira delas, a saber, quando o valor de uso se torna forma de aparecimento do seu contrário, o valor. Trataremos, a seguir, de apresentar o trabalho concreto que se torna forma de aparecimento do seu contrário, o trabalho abstrato e, de alguma maneira, a mesma relação estendida ao trabalho privado que se torna trabalho imediatamente social.

Trabalho Abstrato

A discussão sobre o conceito de trabalho abstrato na obra de Marx tem longa história. O que interessa especificamente a esta investigação é dar um passo para compreender o que é abstração real; operação importante no fetichismo e objeto de controvérsias profícuas. Este aspecto aparece, por exemplo, na polêmica que se estabeleceu entre os autores Cornelius Castoriadis e Ruy Fausto e que também envolvem José Arthur Giannotti e os althusserianos.

Em Marx, encontramos o trabalho abstrato caracterizado por seu aspecto físico-material, porque é "dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico", mas também como atividade puramente social, porque "nesta qualidade de trabalho humano igual ou abstrato forma o valor das mercadorias" (Marx, 2006, p. 30). Ora, há algo de concreto no trabalho abstrato? Como é possível que o gasto de cérebro, nervos e músculos venha a ser uma abstração? A partir destas perguntas destacamos, pelo menos, dois problemas. Aparentemente, haveria uma contradição entre o caráter concreto e abstrato no mesmo processo de trabalho. É preciso verificar se é mesmo uma contradição, ou se há apenas uma diferença, ou oposição, ou relação de contrariedade e, ainda, se é real ou aparente. O outro problema está localizado no nível em que ocorre a abstração do trabalho: no pensamento que concebe o conceito de trabalho abstrato ou na realidade efetiva?

Essas supostas ambiguidades que giram ao redor do conceito de trabalho abstrato transtornam o pensamento de Castoriadis, quem chega a acusar o primeiro

capítulo do *Capital* de metafísico, químico e hegeliano. Resumidamente, sua crítica, carregada de ironia, atribui a oscilação de Marx à uma construção fictícia que se torna hiper-realista:

Essa significação imaginária social, essa condensação mais real do que toda 'realidade', esse fictício efetivo e todas as significações que escolta e às quais remete, constitui antes o 'limite histórico' que permite compreender, em certa medida, como Marx pode pensar a Substância Trabalho ora como puramente fisiológico-natural e ora como plenamente social, ora como transitória e ora como ligada especificamente à fase capitalista, ora como uma manifestação da reificação do homem sob a exploração capitalista e ora como o fundamento que permitirá um 'cálculo racional' na sociedade do futuro (Castoriadis, 1997, p.357).

Duvida, pois, da existência do trabalho abstrato e do valor por não entender se Marx revela uma realidade que constrói essas categorias, ou se é obra do pensamento teórico puro. Ora, dirá Ruy Fausto, as duas coisas. A realidade constrói efetivamente o sistema e o pensamento o reproduz. A contradição é real porque a própria realidade é contraditória, assim como tem também sua medida metafísica; Marx a reproduz, assim também os agentes do sistema a reproduzem em suas representações.

Com efeito, para compreender o que é o valor e distingui-lo de sua Forma, Marx teria chegado à conclusão de que a forma do valor é o modo de expressão do Valor. Porém, o valor da mercadoria não poderia aparecer substancialmente, "*in persona*", já que "nenhuma substância metafísica digna desse nome jamais o fez e não poderia fazê-lo" (Castoriadis, 1997, p. 337). O valor só poderia aparecer na relação de troca e esse modo de aparecimento varia historicamente, da forma simples e acidental até a moeda. Isso significa, segundo Castoriadis, que Marx opera o movimento que vai do fenômeno à essência, pois começa sua análise pela relação de troca e chega ao valor. Assim, por tratar-se de um movimento de passagem do fenômeno à essência, por considerar o valor como uma Substância social que só pode

aparecer na relação e não por si mesma, Marx teria, então, gerado uma investigação completamente metafísica do capital.

Os termos destacados por Castoriadis como peculiares do campo da metafísica também são usados para provar que Marx opera no campo da química, ou melhor, da alquimia. Desse modo, os conceitos de essência, substância, fenômeno, forma de aparecimento na relação, somados aos de gelatina (de trabalho de humano), à substância cristalizada nos produtos, dentre outros, formam a "química da dialética social", que é "evidentemente alquimia: a alquimia que permitirá transformar o social-histórico em fisiológico e reciprocamente" (Castoriadis, 1997, p. 339). É, também, pelo uso destes mesmos conceitos, sobretudo de substância e essência, que se faz, segundo Castoriadis, do primeiro capítulo do *Capital* uma réplica do pensamento hegeliano, já que são termos usados por Hegel (e por muitos outros filósofos, pode-se supor).

Ruy Fausto desenvolve uma resposta profunda a estas críticas de Castoriadis. Pinçamos apenas o que nos parece necessário para formar o conceito de abstração real. Marx atribui o estatuto de substância (social) ao valor porque faz a crítica à visão parcial de Ricardo, quem somente observa o lado quantitativo do valor, o tempo de trabalho. Como os clássicos não percebem que há um conteúdo social na mercadoria, Marx teria nomeado *substância* para chamar a atenção ao aspecto qualitativo do valor. Além disso, segundo Ruy Fausto, a manobra de Marx está na compreensão da substância como portadora dos contrários:

Observemos que a noção de substância remete a duas ou, se se quiser, a três determinações. Em primeiro lugar, Marx quer dizer com isso que o trabalho é coisa social, ele tem a *espessura*, o *peso* da coisa. A ideia de substância remete à *ousia* aristotélica. Mas coisas sociais são também o valor, o capital, etc. Aqui intervém o segundo sentido ou a segunda determinação: a substância é coisa em forma de trabalho, em forma *fluida*, pois se trata de uma substância que ainda não se cristalizou; se no primeiro

caso se pensa em Aristóteles e numa certa tradição filosófica, aqui se é conduzido ao universo das ciências naturais. Por outro lado, *substância* se opõe a *sujeito*, a substância trabalho abstrato ao sujeito capital, a substância que se tornou sujeito (...). Marx reúne num mesmo objeto *como determinações do mesmo nível* os dois sentidos principais da *ousia* aristotélica; daí resulta a possibilidade – não aristotélica – de que a substância comporte contrários (Fausto, 1983, pp. 100-101).

Tomando esta noção de substância, os contrários apresentados no primeiro capítulo do *Capital* estão dentro do conceito de valor e dentro do conceito de trabalho. Na substância valor, seu caráter bipartido de valor de uso como coisa concreta e valor como coisa social. Assim também, no trabalho, como substância concreta, o trabalho útil e o trabalho abstrato, sua dimensão social, sua forma fluida. Ambos compõem as determinações da mercadoria.

Parece que há algo de metafísico na mercadoria, como afirma Castoriadis, e até o próprio Marx. O que nos esclarece Ruy Fausto sobre esse ponto é que não há equívoco em construir uma análise metafísica, porque a própria realidade, neste caso, apresenta elementos metafísicos. "É o real, o capitalismo que é em certo sentido metafísico, e o discurso quase metafísico é por isso o verdadeiro discurso científico, assim como o discurso claro da 'ciência' se torna nesse caso inadequado" (Fausto, 1983, p. 101). Na parte do primeiro capítulo do *Capital* sobre o fetichismo da mercadoria, essa relação entre o discurso de Marx sobre o real e a própria realidade, ambos metafísicos, aparece com mais ênfase, pois o objeto em discussão, o fetichismo, reúne e faz saltar o que há de místico na mercadoria e na teoria do valor. Assim, a análise do fetichismo da mercadoria conta com expressões como coisa supra-sensível sensível, fantasmagórica, as analogias religiosas e a própria metáfora do fetiche. Precisamente, poderíamos dizer, com Marx⁷, que o mundo religioso cristão

---

⁷ "Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação de produção social em geral consiste em comportar-se para com seus produtos como mercadorias, ou seja, como valores, e em referir seus

funciona melhor para explicar a teoria da mercadoria e toda a sociedade de produtores de mercadoria do que a ampla metafísica.

No entanto, para Castoriadis, trata-se de alquimia, responsável por transformar o que é concreto e fisiológico em histórico e social. Essa transformação, segundo o comentador, requer operações de redução que são, do seu ponto de vista pícaro, mais típicas da magia da alquimia do que da ciência da química. Desse modo, tais operações seriam impossíveis pois abordam a substância como se fosse uma "nebulosa de enigmas". O conceito de tempo socialmente necessário para a produção só poderia ser o tempo médio e isto é uma abstração vazia (Cf. Castoriadis, 1997, p. 342), dado que se trata de uma operação aritmética sem funcionalidade prática, contraditória com o avanço da técnica que realmente reduz os tempos médios. Além disso, quando o capitalismo já está estabelecido, as mercadorias são trocadas pelo preço da produção, não pelo tempo de trabalho socialmente necessário, que é a redução do valor. Outra redução que estaria longe de existir na experiência é a do trabalho complexo à simples. Marx teria estabelecido um "postulado metafísico ao mesmo tempo fisiológico" (*idem*, p. 345). O que se reduz efetivamente, segundo o crítico, é o conjunto de todos os trabalhos a dinheiro (*idem*, p. 346). Por fim, a redução do trabalho concreto a abstrato seria uma contradição: ora Marx diz que a abstração é fisiológica, ora diz que é social, "os nervos e músculos são forma de aparecimento do social? Ou então o social é expressão e apresentação dos nervos e dos músculos?" (*idem*, p. 349).

---

trabalhos privados uns aos outros sob essa forma coisificada como trabalho humano igual, o cristianismo é a religião mais adequada, com seu culto do homem abstrato, especialmente, com seu desenvolvimento burguês, no protestantismo, no deísmo etc." (Marx, 2006, p. 79).

Afastemos a investigação dos motivos pelos quais Castoriadis foi impedido⁸ de compreender o raciocínio e os conceitos de Marx. Nossa atenção se concentra no discurso que realmente parece titubeante e que nos aproxima do conceito de abstração real. Para Marx, a redução é das medidas e a abstração ocorre no sentido dos valores de uso para o valor; dos trabalhos concretos para o abstrato; do trabalho complexo para o simples. A transformação não é pura mágica, embora tenha um componente que escapa à percepção cotidiana do fenômeno.

A mudança das medidas, tanto qualitativas como quantitativas, das proporções, é um processo que não está à vista dos agentes e, no entanto, dirá Marx, mesmo que estivesse, não faria a menor diferença - daí a magia - pois não se trata de um processo subjetivo. "As diversas proporções em que os diversos tipos de trabalho são reduzidos a trabalho simples, como a sua unidade de medida, estabelecem-se por um processo social às costas dos produtores, e parecem a eles daí como dados pelo costume" (Marx, 2006, p. 28). Isso significa que os valores de uso, os trabalhos concretos e o trabalho complexo existem *realmente* mas, *efetivamente*, na troca e na produção para a troca, enfim, no sistema capitalista de produção, funcionam somente se forem abstraídos e reduzidos a outras medidas e proporções, que são, respectivamente, o valor, o trabalho abstrato e o trabalho simples. Portanto, valor de uso, trabalho concreto e trabalho complexo existem; entretanto, contam efetivamente como valor, trabalho abstrato e simples.

---

⁸ Segundo Ruy Fausto, tanto Castoriadis como Balibar não podem compreender a dialética de Marx porque são kantianos. "Em Kant é preciso separar as determinações de um conceito e sua existência/posição, sendo a posição exterior às suas determinações. Para Hegel e Marx, pelo contrário, o conjunto das determinações não esgota o conceito. Mesmo plenamente determinado, o conceito não é ele próprio se não for posto" (Fausto, 1983, p. 106). Esta discussão sobre a posição será lançada ainda neste capítulo.

Além da diferença apontada⁹ entre o que existe e o que existe com efeitos na realidade prática, Ruy Fausto marca outra diferença conceitual que poderia estar no fundo do raciocínio de Marx. Qual é a relação entre o trabalho concreto e o abstrato? Em algumas passagens, parece que o trabalho abstrato é somente a generalidade do concreto. Entretanto, uma leitura mais atenta e mais abrangente que o início do *Capital* revela outro movimento. Só pode ser uma relação de contrariedade, analisa Ruy Fausto, se considerarmos o trabalho abstrato como um universal concreto, isto é, "como um objeto que contém ao mesmo tempo a universalidade e a singularidade (...) é como se o universal invadissem o particular, de onde a tensão, que estaria ausente se se tratasse só do gênero ou só do indivíduo" (Fausto, 1983, p. 98). Assim, o trabalho abstrato é o gênero, o universal que existe ao lado das espécies e indivíduos, e participam da sua composição os trabalhos concretos. Não pode, portanto, ser uma relação de simples diferença, já que existe uma tensão, um conflito entre o caráter concreto e abstrato do trabalho. Tampouco é mera oposição, pois o gênero não é o oposto da espécie, do mesmo modo que o mamífero não é o oposto do leão. Trata-se, nos termos de Marx, de um "contrário imediato" (Marx, 2003, p. 19); conceito que compreendemos pela sua relação imediata com a realidade da abstração.

Por isso, Marx enfatiza, na *Contribuição à Crítica da Economia Política*, em que sentido a abstração do trabalho é real:

---

⁹ Mais precisamente, a diferença apontada por Ruy Fausto é entre três níveis: categoria, realidade efetiva (*Wirklichkeit*) e praticamente verdadeiro (*praktisch wahr*). Destacando a *Introdução* de 1857 de Marx, Ruy Fausto marca o trabalho abstrato no nível da categoria como a realidade que só está no nível da essência, ao passo que o trabalho abstrato no nível da realidade efetiva está na realidade que também se manifesta no fenômeno. Portanto, não há oposição entre pensamento e realidade, há níveis de realidade que podem coexistir. (Cf. Fausto, 1983, p. 95).

Essa redução – dos diferentes trabalhos a trabalho simples – aparece como uma abstração que se faz diariamente no processo da produção social. A redução de todas as mercadorias a tempo de trabalho não é uma abstração maior nem menos real que a redução a ar de todos os corpos orgânicos. De fato, o trabalho assim medido pelo tempo não aparece como trabalho de indivíduos diferentes, antes os diferentes indivíduos que trabalham aparecem normalmente como simples órgãos do trabalho (Marx, 2003, p.15).

Segundo José Arthur Giannotti, embora real, essa relação não pode ser de contrariedade, pois duas coisas contrárias se movimentam em sentido oposto sem perder suas próprias identidades. "Dois trens que se chocam não são contraditórios" (Giannotti, 1985, p.3) exemplifica para criticar a lógica de Ruy Fausto e sua retomada da noção de substância aristotélica. Ora, o trabalho concreto, quando se torna abstrato, tem seu núcleo substancial afetado e, por isso, seria mais adequado nomear essa relação de contradição real.

Seja como for, o trabalho abstrato pode ser considerado, a partir desta discussão, como a substância orgânica ou o universal concreto que se realiza todos os dias no modo de produção capitalista. Mas como pode ser universal e concreto ao mesmo tempo? Essa pergunta emerge do texto de Ruy Fausto e encontra a lógica da posição, a qual esboçamos resumidamente do seguinte modo: o que há de geral no trabalho em sentido fisiológico não é o trabalho abstrato, é a realidade natural pressuposta à posição do trabalho abstrato. Ou seja, evidentemente, desgaste fisiológico é atributo do trabalho. No entanto, este aspecto não é levado em conta no modo de produção capitalista, embora esteja lá como uma condição. O que é posto, o que aparece e o que é levado em conta na produção do valor e, portanto, das mercadorias para troca, é o trabalho abstrato.

Não é a realidade biológica da universalidade do trabalho que constitui o trabalho abstrato, mas a posição dessa realidade, e a posição não é mais

biológica. A generalidade em sentido fisiológico (não mais do que a generalidade abstrata e subjetiva) – retomamos o problema num nível mais elevado – não constitui o trabalho abstrato: ela é apenas a realidade natural *pressuposta* à (posição) deste. A realidade social *faz com que valha* o que era apenas uma realidade natural. E que a abstração do trabalho em sentido fisiológico não pode constituir o trabalho abstrato, é visível pelo fato de que lhe falta o momento da *singularidade*. A identidade do trabalho no nível fisiológico é a unidade dos trabalhos (fisiologicamente) idênticos. Cada trabalho considerado no nível fisiológico é idêntico ao outro, mas cada um é um trabalho (e além disso trabalho *de* alguém). Com efeito, seria impossível dizer que só existe, lá, um trabalho, a menos que se os tome no nível da representação. Ora, essa unidade pode (e deve) ser atribuída ao trabalho abstrato. Ele é uma unidade (mesmo se, como diz Marx, esta unidade está 'constituída por inúmeras forças de trabalho individuais'. Aqui a pluralidade é segunda). E é precisamente esta *unidade* que retira aos seus agentes a condição de sujeitos (Fausto, 1983, pp.91-92).

Esta é uma perspectiva para se observar o papel do trabalho abstrato no fenômeno do fetichismo da mercadoria. Exercendo a função social de igualar o que é diferente, impõe, na realidade cotidiana, seu papel ativo e, com isso, abafa seu pressuposto: a condição de diferentes agentes executando trabalhos concretos e particulares. A prova da existência e das determinações do trabalho abstrato, assim como do valor, está na comparação com outros modos de produção: sem capitalismo, há trabalho abstrato, valor, enfim, fetichismo?

Ação e representação

Seguindo o plano de usar metáforas para abordar criticamente os conceitos da economia política, Marx se vale da imagem do fetiche da mercadoria, e de seu correlato fetichismo, para nomear o fenômeno de separação entre a natureza física dos produtos de trabalho e a forma de valor com suas relações sociais que faz com que "apenas a relação social determinada dos próprios homens assumam aqui a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas" (Marx, 2006, p. 69). A partir dessa

definição, parece que há consenso na literatura de que se trata de uma inversão na relação entre coisas e pessoas, ou, pelo menos, de que as relações entre as pessoas aparece como relação entre coisas. O que gera controvérsia é, principalmente, o papel da consciência dos agentes.

De um modo geral, se interpreta que o fetichismo é um problema da consciência que elabora falsas representações sobre a realidade do modo de produção das mercadorias. Também pode-se tomar o fetichismo como a causa do *quiproquó*, como uma consciência fetichista que gera a prática da inversão das relações entre coisas e pessoas. Ambas interpretações se baseiam na separação entre a representação do agente e a ação, de modo que o fetichismo seria um fenômeno que ocorre antes da ação de produzir mercadoria, determinando-a, ou depois, na representação falsa do fenômeno. Nossa aposta, a partir da leitura do primeiro capítulo do *Capital* e complementada por outros textos de Marx, é na tese que sustenta que o fetichismo está no processo mesmo da produção de mercadoria, nem antes, nem depois. Por isso, a relação entre a representação e a ação no fetichismo da mercadoria nos parece peculiar e passa, então, a ocupar o centro da investigação.

Se a mercadoria guarda um enigma é porque ela é portadora das relações sociais de trabalho. Marx analisa, desse modo, como se dá a transposição do atributo da ação humana para a forma da mercadoria.

A igualdade dos trabalhos humanos adquire a forma coisificada da objetividade igual de valor dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força humana de trabalho pela sua duração adquire a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, e, finalmente, as relações dos produtores, que devem efetuar seus trabalhos dentro daquelas determinações sociais, adquirem a forma de uma relação social dos produtos de trabalho (Marx, 2006, pp. 68-69).

Desse modo, Marx resume três aspectos da ação de produzir mercadoria para troca presentes no deslocamento do conteúdo para a forma. Com isso, aparecem as determinações da forma mercadoria com caráter fetichista. Vejamos mais de perto como funciona esse movimento.

A igualdade dos trabalhos humanos, ou seja, a necessidade de equiparar os diferentes trabalhos para que haja troca, que constitui a abstração do trabalho concreto e, por conseguinte, do valor de uso, faz sobrar aquilo que é igual em todos os trabalhos, isto é, o mero dispêndio de força humana de trabalho e, na mercadoria, resta o valor. Tal ação de igualar os trabalhos é, com efeito, a ação de objetivar o que é particular ao trabalho de cada um, é tornar objetivo também o valor pelo mecanismo da igualação. Com isso, aquilo que é da ação das *pessoas* – os seus trabalhos – adquire a forma de *coisas*; a mercadoria é a objetivação do trabalho humano.

Para igualar os diferentes trabalhos toma-se aquilo que lhes é comum: *a medida do dispêndio de força humana de trabalho pela sua duração*. No entanto, o critério da quantidade de horas de trabalho das *pessoas* é usado para formar a grandeza do valor das *coisas*. A medida humana reveste a medida das coisas.

Dadas essas condições de produzir e trocar as coisas, as pessoas que agem nesse sistema também se relacionam entre si pelas mesmas regras. As relações entre produtores, que devem efetuar seus trabalhos dentro das determinações sociais, assumem a forma de relações entre as coisas produzidas, pois no mercado não importa para quem se vende e, na produção, não importa para quem se produz. Dissolvidas as pessoas que produzem, restam as *coisas* produzidas que estabelecem e dominam as relações entre as *pessoas*. Ou melhor, as determinações do trabalho – os atributos humanos – passam a existir nas coisas, na forma de valor.

Até este ponto da argumentação de Marx pode-se afirmar que não aparece o sujeito com suas representações. É no parágrafo seguinte que encontramos a primeira pista sobre a representação:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente em que elas refletem aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos produtos mesmos do trabalho, como propriedades naturais sociais destas coisas e, daí, reflete também as relações sociais dos produtores com o trabalho conjunto como uma relação existente fora deles, entre objetos. Por esse *quiproquó*, os produtos de trabalho se tornam mercadorias, coisas supra-sensíveis sensíveis, ou sociais (Marx, 2006, p. 69, tradução levemente modificada).

Com isso, sustentamos que o fetichismo, ou o mistério da inversão, se dá na realidade da produção de mercadoria e que é parte deste fenômeno refletir ou fazer aparecer para seus agentes que as determinações de suas ações – o trabalho – na verdade são determinações da coisa produzida. Mais ainda: a coisa produzida adquire a aparência de ter sido constituída por si mesma, naturalmente, e não pelo agente produtor. Consequentemente, as relações entre os agentes também aparecem como se fossem relações entre as coisas, as mercadorias. O foco, portanto, está mais na transformação do produto em mercadoria, na ação, do que na consciência.

Embora não seja a causa, a representação tem seu papel no fetichismo da mercadoria. Qual é o problema que a consciência dos agentes enfrenta a ponto de tornar-se mística? Trata-se de erro, engano da razão, ilusão, falsa consciência? Destacamos em Marx duas analogias para se aproximar desse problema. Uma científica, que não funciona perfeitamente, e outra religiosa, que se encaixa adequadamente no esquema do fetichismo. Não é por acaso que o discurso científico é pouco eficiente para explicar um fenômeno tão metafísico ao passo que "a região nebulosa do mundo religioso" sirva perfeitamente como discurso comparativo. Nas

palavras de Marx, o *quiproquó* da transformação do produto do trabalho em coisa supra-sensível sensível é comparado:

Assim também a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como um estímulo subjetivo do próprio nervo ótico, mas como forma objetiva de uma coisa fora do próprio olho. Mas, ao olhar, de fato é lançada a luz de uma coisa, um objeto externo sobre uma outra coisa, o olho. É uma relação física entre coisas físicas (Marx, 2006, p.69).

Ora, a mercadoria, embora construção subjetiva do trabalhador, se apresenta ao sujeito como forma objetiva de coisa externa a ele mas, efetivamente, quando o sujeito vê este objeto, se depara com algo independente dele. A analogia serve apenas até esse ponto superficial. Não funciona completamente pois, "ao contrário, a forma de valor e a relação de valor dos produtos de trabalho em que ela se apresenta não têm absolutamente nada que ver com sua natureza física e com as referências de coisas que surgem dessa última" (*Idem*). Portanto, no caso do fenômeno da visão, a relação é física e se estabelece entre coisas físicas, a correspondência é adequada; ao passo que no fetichismo da mercadoria, a relação entre pessoas assume a forma de relação entre coisas; a correspondência é fantasmagórica.

Do mesmo modo que a religião: "aqui os produtos da cabeça humana parecem dotados de vida própria, relacionando-se uns com os outros e com os homens em figuras autônomas" (Marx, 2006, pp.69-70). Por isso o fetiche serve como metáfora para nomear este fenômeno: o objeto produzido pelo homem, seja o deus cristão, seja qualquer objeto de culto, aparece, aos olhos do sujeito, como se tivesse uma vida independente e objetivada em relação ao seu criador, de modo que as relações entre estes fetiches e entre eles e os homens que os criaram passam a ser também independentes – e dominantes.

Portanto, poderíamos dizer que a representação que o sujeito faz da sua ação opera no registro da ilusão e, no entanto, não é da ordem do erro ou engano. Como não se trata de uma realidade oculta atrás da falsa aparência, então o fenômeno não poderia estar inscrito no domínio da falsa consciência. A própria realidade, a mercadoria concreta, apresenta-se para a consciência já de forma invertida, misteriosa, daí optarmos pelo termo *ilusão real*. Para compreender o papel da consciência, ou melhor, de como uma ilusão pode ser real, lançamos uma distinção que supomos implícita na argumentação de Marx: a diferença entre consciência prática¹⁰ e teórica que corresponderia àquilo que o sujeito sabe e o conhecimento que ele se vale quando age. A consciência fetichista faz a representação de que o trabalho é o valor da mercadoria e, no entanto, esta representação é independente do conhecimento dos agentes sobre as determinações do valor.

A ilusão real se fundamenta na relação entre o trabalho privado e o trabalho social como atividade efetiva e concreta, fundamento, portanto, do fetichismo da mercadoria. De que modo essa forma determinada, o trabalho privado, origina o fetichismo?

Os trabalhos privados *efetuam-se realmente* como membros do trabalho conjunto social só através das referências em que a troca transplanta os produtos de trabalhos e, por seu intermédio, os produtores. Para esses últimos, as referências sociais de seus trabalhos privados aparecem, por isso, *como o que são*, isto é, não como relações sociais imediatas das pessoas em seus próprios trabalhos, mas antes como relações coisificadas das pessoas e relações sociais das coisas (Marx, 2006, p.70, grifos nossos).

---

¹⁰ Tomamos os termos consciência prática e crença como sinônimos e como categorias contrastantes em relação à consciência teórica ou saber. No entanto, não se pretende colocar o contraste como uma oposição forte, como se necessariamente as ações fossem sempre sem pensamento. O fetichismo abre a possibilidade da separação das duas categorias no sentido da intenção: o sujeito pode ter uma intenção porque sabe, mas age como se não soubesse, visto que sua prática reflete a ilusão da mercadoria como objeto autossuficiente e natural – intenção da ação, diferente daquela do agente. Trataremos dessa reflexão mais adiante.

Assim, a representação que os agentes fazem de suas ações – e que Marx chama aqui de *referências sociais de seus trabalhos privados* – não é uma operação apenas interna da consciência dos agentes, é antes representação da própria realidade que é invertida e gera a ilusão da inversão, só que uma ilusão de realidade, de modo que os agentes só se relacionam efetivamente através das mercadorias e essas, por sua vez, dominam as relações sociais como se fossem agentes. Mas continua sendo ilusória porque é só na troca que o produto ganha objetividade efetiva, é só quando se comparam os tempos de trabalho. Isto é, o trabalhador privado tem liberdade de produzir o que quiser pois é independente dos demais produtores. No entanto, é socialmente determinado pois tem que produzir algo útil para o outro e quem atribui valor ao seu produto é o outro produtor privado, ou ainda, é o mercado. Portanto, o produtor privado não pode controlar conscientemente nem planejar seu processo de trabalho já que o reconhecimento real e efetivo de que o produto é valor só se dá com o outro, na troca, quando se comparam os tempos de trabalho. Como se dá a representação do duplo caráter da ação – trabalho privado e social – na cabeça do agente, produtor privado?

O cérebro dos produtores privados espelha esse duplo caráter social de seus trabalhos privados apenas sob as formas em que aparecem no intercâmbio prático, na troca de produtos: o caráter socialmente útil de seus trabalhos privados, portanto, sob a forma em que o produto de trabalho deve ser útil e, na verdade, para outros; o caráter social da igualdade de trabalho de tipo variado sob a forma do caráter de valor comum dessas coisas materialmente diversas, os produtos de trabalho (Marx, 2006, p. 71).

A representação é filtrada pela troca e reflete a inversão mesma da realidade, qual seja, a abstração dos diferentes trabalhos como simplesmente iguais e, por

consequente, dos diferentes produtos como valores comuns. O trabalho é representado pela coisa útil para o outro – a mercadoria – e esta, por sua vez, é representada pelo trabalho social. Marx assinala que a representação do agente se debruça reflexivamente sobre o intercâmbio prático, isto é, a consciência age no interior do processo de troca de modo a captar apenas esta parte¹¹ do processo de formação do valor.

No momento da troca, a relação entre o atributo humano e a coisa é contrária, ou seja, trocam os diferentes produtos e, para tanto, precisam igualar seus diferentes trabalhos. "Eles não o sabem, mas o fazem"¹² (Marx, 2006, p. 72). A ilusão parece, assim, incidir sobre o saber, sobre a consciência dos agentes, que seria diferente de sua prática. Isso até pode acontecer, mas não é a raiz do fetiche. Ora, se o problema fosse apenas da ordem da consciência, da falsa consciência ou de suas limitações, bastariam esclarecimento e alargamento da visão para solucioná-lo. Entretanto, a ilusão fetichista, como vimos, não é mero equívoco, mas antes um fenômeno real. Essa fórmula¹³, portanto, só pode indicar que há uma consciência teórica do agente - o

---

¹¹ A visão parcial do reflexo invertido da realidade poderia sugerir que basta a descoberta da totalidade do processo de formação do valor para que a consciência se torne esclarecida e talvez “desfetichizada”. Mas daí neste caso seria necessário considerar que o saber teórico da consciência é igual à crença da consciência prática. Este processo que exige a percepção da totalidade, ou ainda, que encontra sua solução na apreensão do todo ou no reconhecimento social será desenvolvido por Lukács sob o nome do *reificação*.

¹² Mais uma referência religiosa utilizada por Marx para tratar do fetichismo: "perdoai-lhes, pai, eles não sabem o que fazem", é a frase que Jesus dirige a Deus quando estava crucificado, pedindo o perdão dos seus detratores.

¹³ Slavoj Žižek chamou a atenção para a possibilidade de erro de interpretação desta fórmula de Marx, acrescentando que "o que 'não sabem', o que desconhecem, é o fato de que, em sua própria realidade social, em sua atividade social – no ato de troca da mercadoria –, estão sendo guiados pela ilusão fetichista" (Žižek, 1996, p. 315). O perigoso jogo de "agir *como se fosse* mas sabendo que não é" poderia ser associado à separação entre aquilo que chamamos de consciência prática (crença) formadora da disposição para a ação e consciência teórica (saber). Até aqui a interpretação de Žižek não se distancia da nossa. O que se pode colocar em questão é o conceito de razão cínica utilizado por Žižek, emprestado de Peter Sloterdijk, como instrumento de atualização do fetichismo da mercadoria.

saber - que não tem o poder de modificar sua prática, pois não é capaz de afetar sua consciência prática ou crença.

Se a representação não é exata é porque o valor não é transparente. Mas é inevitável que a ação continue a mesma porque o fetichismo está impregnado na mercadoria e, mesmo que a representação se modifique, mesmo que os agentes descubram que "os produtos de trabalho, na medida em que são valores, são simples expressões coisificadas do trabalho humano despendido em sua produção" (Marx, 2006, p. 72), ainda assim o produto social continua com a aparência de objetividade, como se não fosse produto da ação desses mesmos agentes que fizeram a descoberta. A consciência teórica é insuficiente porque a ilusão que engendra a representação é real, com efeitos na prática. Porque a ação que forma o fetichismo não é determinada pelas consciências dos homens privados e independentes, é determinada antes pelo sistema das mercadorias.

Mesmo desvendando o *hieróglifo social*, o enigma do fetichismo, os homens continuam trocando seus produtos de modo que lhes parece tão natural e necessário que as coisas parecem ter seu próprio movimento, e daí se esfumaça a relação entre o agente e a ação. A representação para o trabalhador é de que as coisas passam a ser os agentes com autonomia e controle, como criaturas nascidas por geração espontânea, pois não é mais possível que o sujeito se reconheça¹⁴ no objeto.

---

¹⁴ O tema do reconhecimento tal como aparece em Axel Honneth pode oferecer uma saída para o problema e, de outro modo, a consciência de classe analisada por Lukács. Mas entendemos que são saídas para o problema da *reificação*, não para o problema do fetichismo. Lemos em Honneth: "Em minha opinião, uma tendência à auto-reificação surge quando começamos outra vez a esquecer esta auto-provação preliminar ao conceber nossas sensações psíquicas só como objetos para ser observados ou produzidos" (Honneth, 2007, p.143). Preferimos contornar essas soluções por entender que há algo mais sutil no texto de Marx que faz da relação entre ação e representação algo que não se traduz no problema da falsa consciência, até mesmo porque a ação ultrapassa a consciência.

Efetivamente as relações sociais que formam as grandezas de valor passam a dominar os homens porque são mediadas pelas mercadorias. Estas coisas criadas pelos homens têm aparência natural; fator que contribui para que sejam representadas como coisas externas e independentes dos agentes. As grandezas de valor das coisas são, desse modo, as medidas sociais dos trabalhos que fixam o valor dos produtos tanto na aparência como finalmente na realidade efetiva. A diferença entre a representação da realidade e a coisificação do trabalho humano é que, aparentemente, essa inversão é casual, mas, efetivamente, é própria do modo de produção capitalista.

Por isso, a determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho é um dos segredos ocultos sob os movimentos aparentes dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta ultrapassa a aparência da determinação meramente casual das grandezas de valor dos produtos de trabalho, mas de modo algum sua forma coisificada (Marx, 2006, p. 74).

A impotência do esclarecimento mostra-se perversa quando a descoberta não pode transformar a *práxis*. Neste sentido, a descoberta também é ineficaz quando as relações já estão naturalizadas e, com isso, não é possível perceber seu caráter histórico. O fetichismo é, nesta medida, de ordem prática¹⁵.

Esta ordem prática se dá tanto na ação do sujeito, individualmente, como na prática social. Isto porque há uma relação de dependência e ao mesmo tempo de

---

¹⁵ As relações de trabalho no século XIX, de modo geral, não são mais da ordem da *poiêsis*, da atividade que o artesão mentaliza (*noíesis*) o objeto externo que será produzido e em seguida passa a imprimir a motricidade na matéria para conferir uma forma. Se fosse *poiêsis*, estava garantida a subjetividade da ação e a vontade estaria subordinada ao sujeito. Ao contrário, o trabalho descrito por Marx é parte de um grande processo inserido necessariamente num sistema. É *práxis* pertencente a uma totalidade que impõe sua vontade sobre os agentes. Giannotti vai mais longe quando destaca a diferença entre *práxis* e *poiêsis* no artigo "O Ardil do Trabalho" para sustentar a mudança do estatuto ontológico da técnica. "Deslocando o trabalho para o universo do processo, retirando-o da esfera da emersão e surgimento da coisa para situá-lo na circularidade da interiorização e da exteriorização, Marx faz dele *práxis* ao invés de *poiêsis*" (Giannotti, 1983, p.99). Mas o ponto que nos interessa neste momento é apenas marcar o estatuto da ação. Mais adiante trataremos da relação entre *práxis* e *poiêsis*.

independência entre os produtores, pois afinal o trabalho é individual e social. Em que sentido haveria, concomitantemente, dependência e independência? A independência aparece junto com a forma privada de apropriar-se dos meios de produção. Quando os indivíduos se apropriam de modo privado, significa que há certa autonomia dos produtores e das relações entre eles. "As coisas são extrínsecas ao homem e, assim, por ele alienáveis. Para a alienação ser recíproca, é mister que os homens se confrontem, reconhecendo, tacitamente, a respectiva posição de proprietários particulares dessas coisas alienáveis e, em consequência, a de pessoas independentes entre si" (Marx, 1999, p. 112). Assim, a existência da apropriação privada ou de produtores privados é requisito para esta forma de sociabilidade. Está centrada na produção, ou mais especificamente, nas condições de produção onde o indivíduo é livre para produzir o quiser. Além disso, o indivíduo não tem relação direta, planejada e consciente com os outros indivíduos e seus trabalhos privados. Por isso, nesta forma de produção capitalista, a consciência individual se debruça somente sobre o caráter individual do seu trabalho – o trabalho concreto – ofuscando-lhe o caráter social – o trabalho abstrato, de modo que se abre espaço para o fetichismo.

Por outro lado, a dependência aparece, não como requisito, mas como uma consequência. Se dá no sentido de nexos sociais, onde cada produtor privado independente necessita dos outros produtores privados para a troca, ou alienação, como na citação anterior. A contradição, assim, entre dependência e independência se coloca nos seguintes termos:

O ponto verdadeiro está, sobretudo, em que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e pode-se alcançá-lo somente no âmbito das condições que fixa a sociedade, e com os meios que ela oferece; está ligado, por conseguinte, à reprodução destas condições e destes meios. Trata-se do interesse dos particulares; mas, seu conteúdo,

assim como a forma, e os meios de sua realização, estão dados pelas condições sociais independentes de todos (Marx, 2007, p. 84).

Com isso, a contradição se coloca na medida em que a independência do indivíduo privado, na produção, é determinada pela dependência social, no caso, desta forma específica de sociabilidade em que imperam as regras da troca. No final das contas, a independência da produção significa que o processo de produção se torna independente ou alheio aos próprios produtores privados:

Os componentes dispersos do organismo social de produção, configurados na divisão social do trabalho, têm suas funções e proporcionalidade determinadas de maneira espontânea e aleatória. Por isso, descobrem nossos donos de mercadorias que a mesma divisão do trabalho, ao fazer deles produtores privados, torna independente deles o processo social de produção, e, ainda, que a independência recíproca das pessoas se integra num sistema de dependência material de todas as partes (Marx, 1999, p.135).

O enrosco, portanto, parte da produção de mercadorias e se realiza na consciência dos produtores privados. Ao representar em suas cabeças a autonomia e independência na sua produção, ou seja, ao perceberem somente o caráter concreto do seu trabalho, terminam determinados por seu produto, a mercadoria, que os faz dependentes uns dos outros e impõe, pela forma social que parece natural, as relações sociais entre eles. Este enrosco é justamente o fetichismo da mercadoria, próprio, portanto, desta forma de sociabilidade criticada por Marx.

Ao tomar outras formas de produção historicamente já desenvolvidas bem como outras hipotéticas, Marx demonstra que o fetichismo não é nem natural nem necessário, embora seja intrínseco a essa forma histórica específica da produção capitalista.

A prova: outros modos de produção

Para tanto, Marx analisa quatro formas de produção em que, supostamente, não há fetichismo: a produção isolada independente (robinsonadas), a produção dependente da Idade Média européia, a indústria patriarcal rural de família camponesa e a produção comunitária de homens livres. São formas muito diferentes de produção mas que têm em comum o fato de que os produtores são conscientes do processo e das relações de produção. Não há, portanto, inversão entre o papel das coisas e das pessoas.

No caso de Robinson Crusoé, ele representa em sua cabeça de forma simples e transparente as coisas por ele produzidas, ele forma a crença de que é o mesmo homem que faz os diferentes trabalhos, tem registro das operações necessárias para as diferentes produções, assim como do tempo em média necessário para cada produção, enfim, há planejamento. No caso do modo de produção medieval, ao contrário do indivíduo independente e isolado, há tanta dependência das relações de produção e das outras esferas da vida dos homens que os produtos e os trabalhos não se revestem de um misticismo que oculte sua realidade. As coisas e as pessoas atuam de forma imediata e clara, os papéis sociais estão determinados e são fixos. Não há forma de ocultar: "O dízimo prestado ao padre é mais claro que a bênção do padre" (Marx, 2006, p.77). Assim, a dependência social neste caso, e a independência individual no primeiro caso, não se colocam ao mesmo tempo, como já vimos que se dá nas determinações do sistema capitalista de produção.

No caso da forma de produção da família rural, também não há coisificação do trabalho. Não há mercado, pois tudo é imediatamente socializado como produto. Além disso, não há necessidade da mediação das coisas nas relações entre as pessoas, porque os diferentes trabalhos são distribuídos naturalmente pela própria estrutura da família e regulados realmente pela natureza e não pelo valor. "Mas o dispêndio das forças de trabalho individuais, medidas pelo tempo de trabalho, aparece aqui desde o começo como determinação social dos próprios trabalhos, pois as forças de trabalho individuais atuam desde o começo como órgãos da força de trabalho comum da família" (Marx, 2006, p. 78) e não como atributo absoluto do valor.

Por fim, está o caso da associação comunitária de homens livres cujos meios de produção são comunitários e cada trabalho individual é imediatamente social. Nesta situação hipotética tudo que é produzido é social e será em parte compartilhado entre todos e em parte usado para repor e manter o sistema de produção. Com isso, está garantida a reprodução da vida (com o consumo individual de parte da produção social) e dos meios de vida (com a reposição de parte da produção social nos meios de produção, que são comunitários). Que critério será usado para distribuir o conjunto da produção social entre os indivíduos? Depende, diz Marx, de como se organizam especificamente para a produção e do nível de desenvolvimento social que atingirem.

No entanto, Marx faz uma suposição para esse critério de divisão: o tempo de trabalho. Precisamente um dos aspectos encontrados no modo de produção capitalista. O que acontece aqui na comunidade com o critério da medida do tempo de trabalho?

O tempo de trabalho desempenharia, assim, um duplo papel. Sua divisão social planejada regula a proporção entre as diversas funções de trabalho e as diversas necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve ao mesmo tempo de medida da cota individual dos produtores no trabalho

conjunto e, daí, também na parte individualmente gasta do produto total (Marx, 2006, pp. 78-9).

Ou seja, mesmo tomando o tempo de trabalho como medida, não é necessário que se forje o trabalho abstrato. Basta que o tempo de trabalho não seja objetivado no valor, como é feito no modo de produção capitalista. Na comunidade de homens livres, o tempo de trabalho dos homens é critério de distribuição do que é produzido proporcionalmente ao próprio trabalho. Já no sistema mercantil, o tempo de trabalho dos homens é atributo das coisas, é a medida de comparação necessária para atribuir valor às coisas. Se, no modo de produção capitalista, o tempo de trabalho é atributo das coisas, na comunidade de homens livres, o tempo de trabalho é atributo do próprio trabalho. No capitalismo, a medida do tempo de trabalho aparece como se fosse um atributo absoluto e se sobrepõe ao natural, à coisa mesma, que continua lá, só que com a aparência ilusória. Pode-se resolver a divisão social do trabalho de forma transparente e imediata, com planejamento social, caso os meios de produção sejam coletivos e a medida do homem não se transforme em medida da coisa.

Parece que Marx tomou quatro modos de produção diferentes, mas o que eles têm em comum é que cada um carregaria um aspecto do capitalismo. Quando Marx revela a origem do caráter misterioso da mercadoria, começa negando que seja pelo conteúdo das determinações do valor, ou seja, o enigma não provém da abstração do trabalho, nem do tempo de trabalho ou de uma forma geral do trabalho. Agora ele mostra não só a determinação histórica como mostra que é possível manter alguns aspectos do sistema, como o conteúdo da determinação do valor, e não existir fetichismo. No caso de Robinson, as determinações do valor estão presentes¹⁶, mas de

---

¹⁶ A frase registrada ao final da descrição da Ilha de Robinson, "aí estão contidas todas as determinações essenciais do valor" foi motivo de muitos equívocos de interpretação (Cf. Castoriadis,

forma transparente; na Idade Média está a relação de dependência entre os produtores, só que não é pela troca, então não há mercado; na família camponesa está a divisão do trabalho só que é natural e não social; na comunidade dos homens livres, a medida até pode ser o tempo de trabalho, mas ele é planejado, transparente e coletivo.

Com isso, Marx indica que o fetichismo é fruto de uma forma de produção histórica e aponta uma saída para o ocultamento das relações: "A figura do processo de vida social, isto é, do processo de produção material, despirá o seu véu de névoa mística apenas quando se colocar como produto de homens livremente sociabilizados e sob seu controle consciente e planejado" (Marx, 2006, p. 80). Trata-se de construir relações sociais sem a mediação das coisas efetivamente e com isso a transparência do processo refletirá na consciência, na representação de agentes que controlam seu processo de produção. É importante ressaltar que o fetichismo não será desfeito por obra da consciência e do planejamento. Ao contrário: só será possível atingir o controle consciente e planejado quando os homens puderem construir outras formas de produção material. "(...) é preciso uma base material para a sociedade ou uma série

---

1997). Segundo Ruy Fausto, Marx trabalha com estas quatro formas de produção para mostrar a "diferença sobre o fundo de uma identidade", no caso, os quatro modos de produção não têm trabalho abstrato nem valor, pois a forma social é a forma imediata do produto. Mas como explicar que no sistema de produção de Robinson estão todas as determinações do valor, sem haver valor? Ora, o valor não está posto, só suas determinações, pois é preciso, dentre outras coisas, a troca sistemática e a produção para troca para que haja valor, a posição do valor. As determinações do valor, segundo Ruy Fausto, estão presentes pois há o critério do tempo de trabalho e da distribuição (não socialmente, claro, pois trata-se do indivíduo isolado, mas da distribuição do seu próprio tempo de trabalho); porém falta a posição objetiva do valor. Assim, as determinações do valor existem como representação, na cabeça de Robinson e na consciência dos planejadores da sociedade de homens livres, ou até como resultado dessa representação, mas não como existência social efetiva. "Mesmo plenamente determinado, o conceito não é ele próprio se não for posto" (Cf. Fausto, 1983, pp. 103-107). Já Giannotti indica que além da *presentificação* do valor, é necessária a *reposição* pelas trocas dos valores de uso, determinando a contradição plena desde o início, como marca do sistema capitalista de produção. Marca, assim, a importância da temporalidade: "O que me interessa salientar, contudo, é que não existe uma substância valor, algo fixo e residual, que pudesse receber determinações contraditórias; o valor se constitui como substância fantástica na travessia de suas aparências, no curso de seus valores de troca, pondo-se numa presença que retira, do tempo sucessivo, os produtos do trabalho concreto. Isto graças a um esquema de comportamento, a um jogo de linguagem, onde cada representação antecipa apenas seu outro" (Giannotti, 1985, p.4). O ponto de diferença entre as duas interpretações, segundo este último, está no deslocamento do lugar da reflexão: enquanto Ruy Fausto operaria com um juízo da reflexão, Giannotti trata dos objetos reflexionantes.

de condições de existência material, que são, elas mesmas, o produto espontâneo de uma história de desenvolvimento longo e penoso" (Marx, 2006, p. 80). Independente da experiência¹⁷ que o século XX nos mostra, o que se quer ressaltar aqui, filosoficamente, é que a consciência teórica, para Marx, é ineficaz para esse processo, pois está sempre emaranhada na representação de que o valor não é criação do agente, é atributo absoluto da coisa. E, como vimos, mesmo que a consciência possa fazer essa descoberta, a ação continua necessariamente a mesma, pois o tempo de trabalho continuará sendo a medida da formação do valor.

Outras formas do fetichismo do valor

Apesar de Marx desenvolver explicitamente e nomear apenas poucas formas de fetichismo – mercadoria, dinheiro e capital produtor de juros – entendemos que, na medida em que se dá a autonomização do valor e das formas, o fetiche também se desdobra nestas outras determinações. Poderíamos afirmar que há um "fetichismo do valor", pois as diferentes formas do valor são figuras fetichizadas, mesmo que cada uma delas tenha suas peculiaridades. Desse modo, apenas vamos mencionar algumas formas do fetiche do valor, como dinheiro, capital, taxa de lucro e capital produtor de juros, a fim de certificar a amplitude do conceito e seus contornos, ao mesmo tempo em que isso pode contribuir para esclarecer qual é o papel do fetichismo n' *O Capital* em relação ao projeto de crítica da economia política de Marx.

---

¹⁷ Poderia ser muito interessante confrontar essa pequena passagem com a história posterior, do século XX, através de algum projeto conjunto na área de História.

Com isso, também se pretende aproximar do objeto de estudos de Marx, isto é, da economia política de modo mais amplo, onde se encontram as categorias reais em contradição entre si e seu modo de manifestação fetichista. Ao apreender estas contradições, entende-se como a realidade material forja as representações dos agentes, e, no limite, o fetichismo.

Como a autonomização da mercadoria conduz ao fetiche do dinheiro? Vemos no início d'*O Capital* a evolução das formas de valor, desde a forma simples ou fortuita, passando pela forma total, pela forma geral e, finalmente, se alcança a forma dinheiro do valor. Esta é a gênese do dinheiro. Conforme aumenta a autonomização do valor, vemos crescer a ilusão produzida nas consciências dos agentes, tanto do processo de produção quanto de circulação. As aparências que brotam da forma dinheiro enquanto objeto de troca, e parte do processo de circulação, completam o fenômeno do fetiche do dinheiro.

Na expressão mais simples do valor, x da mercadoria A = y da mercadoria B, a coisa (B) que representa a magnitude de valor da outra (A) parece possuir forma de equivalente, independentemente dessa relação, como propriedade social de sua natureza. Investigamos como se consolidou essa falsa aparência. Ela se impôs quando a forma de equivalente geral se fundiu com a forma corpórea de determinada espécie de mercadoria ou se cristalizou na forma dinheiro. Segundo essa aparência ilusória, uma mercadoria não se torna dinheiro somente porque todas as outras nela representam seu valor, mas, ao contrário, todas as demais nela expressam seus valores, porque ela é dinheiro. Ao se atingir o resultado final, a fase intermediária desaparece sem deixar vestígios. As mercadorias, então, sem nada fazerem, encontram a figura do seu valor, pronta e acabada, no corpo de uma mercadoria existente fora delas e ao lado delas. Ouro e prata já saem das entranhas da terra como encarnação direta de todo trabalho humano. Daí a magia do dinheiro. Os homens procedem de maneira atomística no processo de produção social e suas relações de produção assumem uma configuração material que não depende de seu controle nem de sua ação consciente individual. Esses fenômenos se manifestam na transformação geral dos produtos do trabalho em mercadorias, transformação que gera a mercadoria equivalente universal, o dinheiro. O enigma do fetiche dinheiro é, assim, nada mais do que o enigma do fetiche mercadoria em forma patente e deslumbrante (Marx, 1999, p. 117).

O espelhamento do valor na mercadoria equivalente gera a ilusão de que o valor é uma propriedade natural. Esse mecanismo forma o fetichismo da mercadoria e também o do dinheiro quando as mercadorias se representam no equivalente universal. Desse modo, o dinheiro é fruto de um ato social (e não natural), pois sua existência e consolidação são forjadas quando todas as mercadorias se espelham nele (e não antes disso). Além do deslocamento da relação social para a aparência natural, esta forma de fetiche consiste no dinheiro apagar as mediações entre o princípio de que todas as mercadorias representam seu valor numa única mercadoria, e o resultado que é a forma de aparecimento do dinheiro, a saber, que todas as mercadorias refletem seu valor em apenas uma mercadoria justamente porque ela é dinheiro. Consequentemente, o dinheiro é autonomizado em relação ao processo de produção material e passa a transferir, efetivamente, ao seu possuidor, o controle do trabalho dos outros.

Para tanto, a consciência do agente, do ponto de vista do possuidor de mercadoria, toma o processo de troca como se fosse individual, mesmo sabendo que é processo social. "Cada proprietário de uma mercadoria só a cede por outra cujo valor de uso satisfaz necessidade sua. Assim, a troca é, para ele, processo puramente individual" (Marx, 1999, p.110). A consciência do agente considera o processo de troca antes do consumo, ou seja, sua mercadoria é valor. No entanto, se sua mercadoria não for valor de uso para o outro, não há troca e ele não poderá adquirir uma mercadoria com valor de uso para si mesmo. Então, a mercadoria precisa ser valor de uso antes de ser um valor. Daí a compreensão de que o processo de troca é um processo social, ao mesmo tempo em que, na consciência do agente, consta como processo individual.

O desenvolvimento histórico da troca desdobra a oposição, latente na natureza das mercadorias, entre valor de uso e valor. A necessidade, para o intercâmbio, de exteriorizar essa oposição exige forma independente para o valor da mercadoria e persiste até que, finalmente, é satisfeita com a duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro (Marx, 1999, pp.112-112).

Marx, desse modo, evidencia o modo em que se forja o dinheiro mostrando que, por um lado, não é natural, por outro, é necessário quando as trocas se implantam no modo de produção histórico, como o sistema do capital, e que sua origem está na forma mais simples, a mercadoria. Oriundo da confusão¹⁸ entre valor de uso e valor, entre conteúdo e forma, o fetiche do dinheiro gera dois grandes erros ou ilusões falsas. Marx os coloca da seguinte maneira:

O processo de troca dá à mercadoria que transforma em dinheiro, não o valor dela, mas sua forma específica de valor. A confusão entre esses dois elementos, valor e sua forma, induziu ao erro de se considerar imaginário o valor do ouro e da prata. Além disso, por ser possível substituir o ouro em certas funções por meros símbolos dele mesmo, supôs-se, erroneamente, que era mero símbolo. Mas nessa ideia falsa se contém o pressentimento de que a forma dinheiro de uma coisa é exterior à própria coisa, sendo pura forma de se manifestarem relações humanas atrás dela ocultas. Neste sentido, cada mercadoria seria um símbolo, pois, como valor, é apenas invólucro material do trabalho humano nela despendido (Marx, 1999, p.115).

A ilusão de que o dinheiro tem uma forma que é independente de seu conteúdo finca pé na realidade na medida em que confere ao dinheiro o poder de controlar as relações entre os homens. O dinheiro, enquanto uma mercadoria singular,

---

¹⁸ Mais do que confusão entre valor de uso e valor, o fetiche do dinheiro se instala também na oposição do duplo caráter do trabalho, e se coloca como contradição imanente: "A contradição imanente à mercadoria, que se patenteia na oposição entre valor de uso e valor, no trabalho privado, que tem, ao mesmo tempo, de funcionar como trabalho social imediato, no trabalho concreto particular, que, ao mesmo tempo, só vale como trabalho abstrato geral, e que transparece na oposição entre a personificação das coisas e a representação das pessoas por coisas – essa contradição imanente atinge formas completas de manifestar-se nas fases opostas da metamorfose das mercadorias" (Marx, 1999, p. 140).

tem a capacidade de encarnar o conteúdo social e, com isso, medir o valor de todas as outras mercadorias. No entanto, essa capacidade não aparece como o resultado de um processo histórico do desenvolvimento da sociedade, mas aparece na consciência como se fosse uma propriedade intrínseca e natural do valor de uso da moeda, do metal.

Tal poder atribuído ao dinheiro aparece com mais ênfase nos *Grundrisse*. Marx se refere às riquezas naturais as quais antes de se transformarem em mercadorias guardavam uma relação essencial com o indivíduo.

O *dinheiro*, ao contrário, como o *indivíduo* da riqueza universal, como proveniente da circulação e representante sozinho do universal, como *resultado puramente social*, não supõe absolutamente nenhum vínculo individual com seu possuidor. Sua posse não é o desenvolvimento de qualquer um dos lados essenciais de sua individualidade, senão que é sobretudo posse do que está privado de individualidade já que esta relação social existe ao mesmo tempo como um objeto sensível, externo, do que se pode possuir mecanicamente ou que pode igualmente perder-se. Seu vínculo com o indivíduo se apresenta portanto como puramente acidental; ao passo que este vínculo com uma coisa que não está conectada de modo algum com sua individualidade lhe confere ao mesmo tempo, pelo caráter dessa coisa, o domínio absoluto sobre a sociedade, sobre todo o mundo dos prazeres, dos trabalhos, etc. É como se, por exemplo, o descobrimento de uma pedra procurasse em mim, independentemente de minha individualidade, a posse de todas as ciências (Marx, 2007, p. 156).

Marx marca, assim, que os homens criaram as leis do dinheiro as quais, por sua vez, controlam as ações dos próprios homens. Através de relações sociais determinadas, atribuiu-se ao dinheiro, dentre todas as mercadorias, a individualidade de ser o equivalente geral, ou de representar a riqueza universal. Entretanto, esta poderosa individualidade que é o dinheiro, não estabelece com seu possuidor nenhuma relação individual, justamente porque possuir o dinheiro significa não ter (ainda) imediatamente a mercadoria com seu valor de uso, o objeto sensível e individual (antes da compra). Além disso, a relação entre o dinheiro – universal – e

seu possuidor – indivíduo – aparece como se fosse accidental, embora não tenha sido por acaso que o dinheiro tenha chegado nas mãos do seu possuidor. *Mutatis mutandis*, a relação entre o dinheiro e a mercadoria é de capacidade absoluta, de poder de compra do objeto sensível, mas também do trabalho do outro, e da possibilidade de exercer seu poder de posse de qualquer coisa, de todas as coisas, de nenhuma coisa individualmente. Trata-se de um poder social que governa o trabalho, as relações entre os homens e suas consciências. Esse poder tem mais um viés que pode ser visto no processo de circulação das mercadorias, já na forma simples M-D-M. O dinheiro parece ser o motor das trocas.

O resultado da circulação das mercadorias, a reposição de uma mercadoria por outra, toma a aparência de ter sido consequência não da mudança da forma das mercadorias, mas da função, desempenhada pelo dinheiro, de meio de circulação, que se põe a circular as mercadorias, inertes por natureza, transferindo-as das mãos em que são não valores de uso para as mãos em que são valores de uso, dando-lhes sempre uma direção oposta a seu próprio curso. (...) Embora o movimento do dinheiro não seja mais do que uma expressão da circulação das mercadorias, esta aparenta, ao contrário, ser apenas o resultado do movimento do dinheiro (Marx, 1999, pp.142-143).

Se, na circulação simples das mercadorias (M-D-M), reside o fetiche do dinheiro, na circulação do dinheiro que se transforma em capital (D-M-D'), reside o fetiche do capital. Consiste, de um modo geral, na aparência de autovalorização do valor, como se o dinheiro por si só tivesse a capacidade de conservar-se e aumentar simplesmente pela circulação. Marx mostra que essa ilusão é gerada porque está oculto o fato de que a força de trabalho é a geradora do valor e da mais-valia.

A força de trabalho, efetivamente, ao ser consumida, é a única das mercadorias capaz de criar valor, mais-valia e ainda manter-se. Forma parte do capital, o capital variável que faz com que o valor se transforme em capital. No

entanto, a circulação do dinheiro que se valoriza carrega consigo a aparência de que o capital se valoriza por si mesmo. Consequentemente, o capital passa a dominar o trabalhador que se encontra compelido à vender sua força de trabalho, a produzir produto excedente e, assim, valor e mais-valia; portanto, capital.

O fetiche do capital, desse modo, revela o traço dominador de um sujeito autônomo que, ao mesmo tempo em que impõe suas vontades sobre os homens, distribui e organiza o trabalho. Grespan salienta um aspecto da metáfora do fetiche mais próximo da origem do termo; supostamente trata das relações com o papel que ocupava o fetiche para as tribos africanas dos séculos XV e XVII, segundo denominava a ideologia colonial do século XVIII.

Tal fetiche [do capital] se caracteriza não mais simplesmente pela aparência de vida que confere a coisas inanimadas, mas pela força que exerce sobre as vidas humanas reais ao converter-se em seu objetivo supremo, força criada pela transfiguração das próprias relações sociais, que configura um ídolo *vampiresco* para o qual todos os sacrifícios serão sempre insuficientes (Grespan, 1999, p.125).

Enquanto o fetiche da mercadoria é marcado pela coisa suprasensível sensível, isto é, quando as coisas passam a ter relações sociais como se fossem criaturas animadas, o fetiche do capital, com seu poder expansivo, revela o aspecto impositivo: o capital é o "objetivo supremo" inventado pelos homens reais cuja busca requer o sacrifício e a manutenção desses mesmos homens. A metáfora do vampiro usada por Marx refere-se ao capital como o morto que se alimenta do vivo, isto é, do trabalho vivo.

Por fim, mencionamos a forma D-D', do capital produtor de juros, que aparece no terceiro livro d'*O Capital*. O juro é aquela parte do lucro que se paga ao

proprietário do capital adiantado. De modo muito resumido, trata-se do dinheiro que foi emprestado (D) como capital potencial para que seja produzido um lucro por outro e depois devolvido ao primeiro a parte emprestada, além – e principalmente – de uma parte desse lucro, chamada juro (D'). O retorno do dinheiro é uma operação jurídica que se faz entre prestamista e mutuário. O que o mutuário faz com o dinheiro emprestado inicialmente para produzir lucro e juro não aparece, porque não importa do ponto de vista do prestamista. No empréstimo inicial está pressuposto que o dinheiro será empregado como capital e isso é suficiente.

Um dos aspectos peculiares do capital portador de juros é seu caráter de aparência externa, o que contribui para o desaparecimento das mediações. Assim, o adiantamento do capital aparece como uma simples transferência do prestamista ao mutuário, o refluxo do capital já realizado aparece como transferência do mutuário ao prestamista. O que é imanente ao capital produtor de juros, aparece como arbitrário em relação à operação, ou nas palavras de Marx, aparece como "figura totalmente externa, separada do movimento real de que é forma", pois "o refluxo do capital, com respeito a essa transação, já não aparece como resultado determinado pelo processo de produção, mas como se o capital emprestado nunca tivesse perdido a forma de dinheiro" (Marx, 1983, p.262). A forma de dinheiro começa o processo (D) e finaliza (D'), no entanto, para a produção do lucro e do juros foi necessário que um capitalista industrial (ou funcionante ou comercial) tomasse o dinheiro adiantado para produzir mais valia.

Com o *fetice autômato perfeito* desaparece qualquer mediação entre o dinheiro e o dinheiro valorizado.

No capital portador de juros, a relação capital atinge sua forma mais alienada e mais fetichista. Temos aí $D - D'$, dinheiro que gera mais dinheiro, valor que valoriza a si mesmo, sem o processo que medeia os dois extremos. (...) Na forma do capital portador de juros, isso [mais-valia] aparece diretamente, sem a mediação pelo processo de produção e pelo processo de circulação. O capital aparece como fonte misteriosa, autocriadora do juro, de seu próprio incremento. A *coisa* (dinheiro, mercadoria, valor) já é capital como mera coisa, e o capital aparece como simples coisa; o resultado do processo global de reprodução aparece como propriedade inerente a uma coisa; depende do possuidor do dinheiro, isto é, da mercadoria em sua forma sempre intercambiável, se ele quer despendê-lo como dinheiro ou emprestá-lo como capital. Na forma do capital portador de juros, portanto, esse fetiche automático está elaborado em sua pureza, o valor que se valoriza a si mesmo, dinheiro que gera dinheiro, e ele não traz nenhuma marca do seu nascimento. A relação social está consumada como relação de uma coisa, do dinheiro, consigo mesmo. Em vez da transformação real do dinheiro em capital, aqui se mostra apenas sua forma sem conteúdo (Marx, 1983, pp.293-294).

Assim, no capital produtor (ou portador) de juros, o misticismo se caracteriza pela ausência de elementos que possam detectar a origem do processo e suas formas intermediárias, de modo que parece que o dinheiro se valoriza por magia. Consequentemente, o fetiche do capital produtor de juros é marcado pela relação social reduzida ao estatuto de coisa. Uma vez formada a ilusão de que o dinheiro automaticamente gera mais dinheiro, os elementos humanos neste processo ficam completamente diluídos na coisa que se forma. Esse mecanismo funda-se na ilusão real quando o resultado do processo global, o capital produtor de juros, aparece como atributo particular de uma coisa, como juros do capital de um processo específico.

Aqui a figura fetichista do capital e a concepção do fetiche capital está acabada. Em $D - D'$ temos a figura irracional do capital, a inversão e reificação das relações de produção em sua potência mais elevada: a figura portadora de juros, a figura simples do capital, na qual este é pressuposto de seu próprio processo de reprodução; a capacidade do dinheiro, respectivamente da mercadoria, de valorizar seu próprio valor, independentemente da reprodução – a mistificação do capital em sua forma mais crua (Marx, 1983, p. 294).

A figura do fetichismo do capital produtor de juros se completa com seu aspecto natural, como se o dinheiro se valorizasse sozinho, ou ainda, usando a imagem de Marx, como o vinho na adega melhora seu valor de uso naturalmente, após certo tempo.

De modo semelhante funciona o fetichismo da taxa média de lucro por ser a forma que oculta a taxa de mais-valia. "Relativamente, a mais-valia e taxa de mais-valia são o invisível, o essencial a investigar, enquanto a taxa de lucro e, por conseguinte, a mais-valia sob a forma de lucro transbordam na superfície dos fenômenos" (Marx, 2008, p.61). O conteúdo místico revela apenas a forma de aparecimento real da taxa média de lucro, que, por sua vez, esconde a mais-valia que está por baixo dela.

Portanto, o excedente, para falar com Hegel, se reflete em si mesmo a partir da taxa de lucro ou, posto de outro modo, o excedente, caracterizado mais de perto pela taxa de lucro, se apresenta como um excedente que o capital produz acima de seu próprio valor anualmente ou em determinado período de circulação. Embora a taxa de lucro seja numericamente diferente da taxa de mais-valia, enquanto mais-valia e lucro sejam de fato o mesmo, sendo também numericamente iguais, o lucro é, no entanto, uma forma transmutada da mais-valia, uma forma em que sua origem e o segredo de sua existência são velados e apagados. De fato, o lucro é a forma fenomênica da mais-valia, tendo esta de ser primeiro revelada mediante análise daquele. Na mais-valia a relação entre capital e trabalho está posta a nu; na relação entre capital e lucro, isto é, entre capital e mais-valia, como ela aparece, por um lado, como excedente realizado no processo de circulação, acima do preço de custo da mercadoria, por outro, como excedente determinado mais de perto por sua relação com o capital global, *o capital aparece como relação consigo mesmo*, uma relação em que ele, como soma original de valor, se distingue de um valor novo, por ele mesmo posto. Que ele produz esse valor novo durante seu movimento através do processo de produção e do processo de circulação, isso está na consciência. Mas como isso ocorre, está mistificado e parece provir de qualidades ocultas, inerentes a ele (Marx, 1983, pp. 37-38).

O que se está dissimulando?

Na análise da formação da taxa de lucro média, a mistificação do sistema capitalista ganha contornos ainda mais sutis. Com a igualdade da massa total de mais-valia entre o conjunto de capitais do mesmo ramo, que forma o lucro médio, a valorização de cada capital singular não aparece mais como relação entre a qualidade e quantidade de trabalho que ele organiza. Assim, a aparência mistificada consiste em que a soma de dinheiro adiantado no processo de reprodução pareça valorizar-se por si mesmo, independente do ramo de produção e do tipo de trabalho. Portanto, com a taxa média de lucro, o capital adquire uma forma a qual ele aparece com capacidade de se conservar e de criar valor apenas por sua qualidade.

Assim, vemos que não é só o trabalho que cria valor, mas também o capital. "E esse mundo enfeitado e invertido desenvolve-se ainda mais no sistema capitalista de produção e com o capital, que constitui a categoria dominante do sistema, a relação dominante de produção" (Marx, 2008, pp.1090-1091). As diferentes formas de fetichismo concorrem para o fortalecimento do capital como o grande sujeito do sistema, conferindo-lhe o poder de ocultar-se, de revelar-se invertido, de aparecer como natural, de apagar as mediações e ocultar seu caráter social.

Capítulo 2: Teoria da ação

Introdução

Embora Marx não tenha construído propriamente uma teoria da ação quando desenvolve sua crítica ao sistema capitalista de produção, podemos identificar alguns elementos suficientes para problematizar a relação entre a ação e a representação dos agentes envolvidos no fetichismo da mercadoria. Supomos também que alguns destes componentes podem ser considerados comuns à teoria da ação de Aristóteles. Guardadas as peculiaridades de cada autor, propomos uma reflexão sobre o fetichismo à luz da teoria aristotélica da ação.

Os quatro elementos destacados, a saber, a responsabilidade da ação, o papel da representação da ação, as relações entre os intelectos prático e teórico e a distinção entre *práxis* e *poiêsis* formam o núcleo desta investigação que deverá também colocar em questão o estatuto do sujeito da ação.

Como se articulam, filosoficamente, na ação humana, representação e prática? No teorema do fetichismo forjamos o conceito de ilusão necessária: a prática do agente se dá de tal modo que, necessariamente, estampa na consciência uma realidade invertida. E mais do que isso, a ação, fruto da ilusão necessária, tem uma intencionalidade distinta daquela do agente, de modo que separa o produto da ação do sujeito que o gera.

Vimos que as representações fetichistas têm como consequência que as coisas passam a ter o controle e domínio sobre seus agentes produtores. Estes, por sua vez, apenas percebem um mundo invertido, tanto na aparência como na realidade efetiva. Desse modo, Marx aponta para uma sociabilidade na qual os produtores são dominados pelas próprias coisas produzidas, pelos produtos autonomizados sob diferentes formas, como mercadoria, dinheiro e capital. Trata-se de um sistema de produção no qual os homens são governados pelas coisas que resultam de suas próprias atividades. Enfim, um mundo no qual os homens são sacrificados – aproveitando as imagens religiosas – pela sobrevivência das coisas fetichizadas que os condenam à miséria por colocar em prática sua própria regra.

Nossa hipótese é que tratamos de um fenômeno em que a intencionalidade do agente e da ação estão atreladas de um modo peculiar: a primeira cumpre sua meta, ao passo que a segunda produz efeitos que escapam, na realidade, ao controle do agente. Mais do que isso, o agente intenciona algo que, ao ser colocado em prática, gera necessariamente uma dobra sobre si, de modo que a ação efetiva-se contrariamente à intenção do agente. Trata-se de uma espécie de retroflexão na qual o retorno, necessariamente, contraria o movimento: é preciso que o agente aja segundo sua intenção para que o contrário se realize. Apontamos para a ideia de que há um sistema cujas práticas estão determinadas de certo modo, isto é, uma totalidade estruturada historicamente pelo modo de produção de forma tal que o sujeito objetiva-se necessariamente no próprio sistema produtivo. Com a teoria aristotélica, pretendemos

refletir¹⁹ sobre o estatuto deste tipo de prática e, portanto, nos perguntamos pelo seu respaldo ontológico.

Desse modo, a teoria da ação de Aristóteles é tomada, nessa medida, como um objeto de comparação visto que articula, na *Ética Nicomaquéia*, ação e representação. Nossa aposta consiste em tomar este objeto e, através de afinidades e diferenças, captar os elementos para pensar a relação entre ação e representação no fetichismo da mercadoria. Para tanto, é preciso um arcabouço conceitual comum a ambas teorias.

Responsabilidade da ação: o sujeito e sua vontade

A teoria da ação examinada aqui encontra-se no contexto do estudo da virtude moral, sobretudo no livro terceiro da *Ética Nicomaquéia*. Uma vez que Aristóteles define a felicidade como uma atividade orientada pela virtude perfeita, é preciso compreender que tipo de ação está em jogo, ou melhor, quais são as condições do agir virtuoso. Nota-se, também, que o vocabulário da teoria da ação participa do campo jurídico onde é essencial o estabelecimento dos critérios que definem se o agente é considerado responsável ou não pelos seus atos.

---

¹⁹ Assim, Carlo Natali, ao comentar a teoria da ação de Aristóteles, observa que as teorias da ação em geral costumam partir de exemplos muito simples por entender que dando conta do mais elementar, poder-se-ia futuramente aplicar a teoria a casos mais complexos. Porém, Natali acusa os teóricos de nunca afinal cumprir tal tarefa, qual seja, a de abordar os casos complexos de ação. Neste sentido, cita alguns exemplos de casos complexos que envolvem uma teoria de ação sugerindo que poderiam ser examinados. Dentre eles está a ação do trabalho em Marx: "Os filósofos do século XX (...) propuseram modelos que são mais próximos a nós: por exemplo, o marxismo, em qualquer uma de suas versões mais filosóficas, tomou o trabalho como um paradigma e como um caso emblemático, a partir do qual pode-se explicar a ação humana" (NATALI, 2002, p.17).

Para Aristóteles, na *Ética Nicomaquéia*, é preciso identificar o sujeito como aquele que age "voluntariamente"²⁰ ou de bom grado. Trata-se daquele que se responsabiliza por sua ação moral. Isso implicaria que agir voluntariamente é condição suficiente para a responsabilidade da ação? Primeiro, tratemos dos critérios e da discussão em torno do ato voluntário, presente na *Ética Nicomaquéia*. Quem age voluntariamente não pode ser quem não tem consciência do que faz, e nem quem age forçadamente. Trata-se daquele que age de bom grado, de forma consentida. Isso significa, segundo Aristóteles, que o agente precisa conhecer as circunstâncias específicas que envolvem a ação, e, também, é preciso que o princípio da ação seja interno ao agente. Caso contrário, quando a ação é forçada (princípio da ação é externo) ou há desconhecimento das circunstâncias em questão (ignorância), o ato é tomado por involuntário e, portanto, o agente não é responsabilizado por sua ação, ou ao menos não se pode julgar se sua ação é virtuosa ou viciosa (Cf. EN, III 1-3).

Mas, segundo Aristóteles, a responsabilidade também se refere àquela ação que comporta os contrários, ou seja, sobre aquilo que posso dizer sim, posso também dizer não. Tal escolha é da ordem da razão, do movimento de uma racionalidade prática que pode pesar os fatos, os contrários, e, assim, constituir a escolha deliberada²¹ (EN III, 4).

Os atos voluntários, então, são aqueles praticados quando o agente conhece as circunstâncias particulares da ação e o princípio desta ação está dentro do agente (EN,

---

²⁰ Há uma importante discussão sobre a tradução dos termos *akousia* e *hekousia*, a qual implica na defesa ou não de uma teoria da vontade, do desejo e da liberdade na EN. Optamos pelos termos *voluntário* e *involuntário* porque acompanham a ideia da intencionalidade apontada pela nossa interpretação, embora os termos de *bom grado* e *com consentimento* não são incompatíveis com nossa interpretação.

²¹ Seguimos a sugestão de tradução do termo *prohairesis* para escolha deliberada feita por Zingano (2008, p. 160).

1111a22-24). Desse modo, parece que o agente pode escolher qual ação praticar, ainda que apenas no momento da ação, pois as circunstâncias não estão pré-determinadas. O conceito de escolha deliberada, tomado como o movimento de pesar razões, de calcular as possibilidades e decidir parece, no entanto, não estar no centro da ação voluntária. Na *Ética Nicomaquéia*²², a deliberação forma uma parte que pode, em alguns casos, não estar presente, e o ato segue voluntário. Há casos de ação voluntária que não envolvem absolutamente a escolha deliberada. São os casos de apetite e impulso (EN, 1111a25) comuns às crianças e outros animais. Embora possam agir voluntariamente, seus atos não são praticados por escolha deliberada. Portanto, conclui Aristóteles, toda deliberação é voluntária, mas nem todo ato voluntário é fruto de deliberação (EN, 1111b 7-10). A despeito disso pode-se afirmar, ainda segundo Aristóteles, que a escolha deliberada está no centro daquela ação que é *plenamente* humana, à exceção das crianças e dos animais. Ora, uma vez que o agente tem a possibilidade de deliberar, já é da sua responsabilidade fazê-lo, mesmo que não o faça.

Mas isso não significa que a escolha deliberada não seja importante para o caráter moral do agente. Ao contrário, é mais importante do que a ação, "parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem" (EN, 1111b6-7). A discussão, então, acerca da *prohairesis* nos leva a considerar que, no âmbito prático no qual inscrevemos a gramática da ética, a escolha deliberada se dá como (pelo menos uma) causa da ação quando geramos o movimento no campo da

---

²² Diferente da *Ética Eudemia* (EE), mas neste caso seria preciso (e precipitado) tomar posição quanto à polêmica da relação entre as duas éticas. Embora os comentadores mais atuais insistam na importância de comparar as duas *Éticas* (EN e EE) e exijam que se tome partido sobre a polêmica dos livros comuns, e sobre a autoria da EE, dentre outros problemas pertinentes, julgamos que, como não faremos uma exegese da obra ética de Aristóteles, contornaremos estas questões.

contingência. Daí o julgamento moral incidir sobre a escolha, sobre o âmbito da responsabilidade. A ação será a consequência temporal da deliberação.

É certo que só deliberamos sobre os meios (EN, 1111b26) e só sobre o que está no campo das possibilidades, sobre o que está em nosso poder (EN, 1111b31). Tal limitação nos faz dimensionar a ética pela medida humana, dado que o objeto sobre o qual se delibera circunscreve-se exclusivamente no que está em nosso alcance. Refere-se ao que é escolhido em preferência a outras possibilidades (EN, 1112a16), pois não se delibera sobre aquilo que ocorre necessariamente sempre do mesmo modo. Enfim, a deliberação, obra do pensamento e da reflexão, refere-se à ação: antecede-a no tempo, sendo que o último passo da análise deliberativa será o primeiro da ação (EN, 1112b24). E essa ação constitui o meio, já que o fim é fruto do desejo, do querer. Por conseguinte, julga-se moralmente a deliberação (até mais do que a ação, pois é anterior na ordem do tempo), sendo o bem deliberar a atividade do prudente, o que determina seu caráter.

O prudente é aquele capaz de deliberar retamente sobre o que é bom e conveniente para si (EN, 1140a24) e para os outros e, para tanto, tem como objeto aquilo que é contingente e indefinido, daí que a prudência não pode pertencer ao campo da ciência, onde impera a necessidade daquele tipo de conhecimento que não pode ser de outro modo. Tampouco pode ser arte, já que esta é produção (*poiêsis*) e a prudência visa à ação (*práxis*). Embora vise à ação, a retidão refere-se à escolha. A *reta regra*, mais do que a simples razão, serve de norma²³ prática ao prudente. O que

---

²³ Mais longe vai Pierre Aubenque: o prudente não é "apenas o intérprete da reta regra, mas é a própria reta regra, o portador vivo da norma" (Aubenque, 2008, p. 71). Faz eco na teoria aristotélica no sentido de que as escolhas do prudente não são da ordem da ciência nem mesmo do universal *a priori*, restando nele o suporte dos parâmetros para a boa ação. Mas, ao mesmo tempo, se tomamos o prudente como o portador vivo da norma, encontramos nele a ponta do novelo gerado a partir do problema da contingência e da necessidade.

isso significa? Quando se escolhe praticar uma ação e não seu contrário, se faz por um processo racional, ou razoável, isto é, o sistema de calcular, pesar, medir as razões e a escolha das boas razões para agir. Assim, a norma prática não faz tal escolha por critérios como os de frequência ("pois é sempre assim") ou de natureza ("pois é naturalmente assim"), mas pela razão que governa o processo e determina a norma a seguir. "A escolha deliberada é louvada pelo fato de estar subordinada ao que se deve mais do que pelo fato de ser reta" (EN, III 4 1112a6). Desse modo, embora não haja uma regra pré-determinada a seguir, poderíamos dizer que, para Aristóteles, há uma regra moral e prática que o agente elabora por escolha deliberada e que o faz agir frequentemente da mesma maneira, como um hábito. Ora, já que a ação moral é indeterminada, a razão resolve o que se deve fazer e este plano do dever pode ser considerado, de certo modo, uma necessidade²⁴ prática.

Mas, afinal, o agente é responsável e, amplamente, livre para fazer suas escolhas, ou é responsável e determinado pela sua própria regra moral? A escolha deliberada nos conduziu, de certo modo, à interpretação necessitarista da ética aristotélica, pois quando o agente formula a norma prática, já sabe o que é melhor a ser feito e, portanto, vai agir necessariamente sempre do mesmo modo, como se sua razão o impelisse a fazer sempre a mesma escolha.

---

²⁴ É importante esclarecer que, no fundo da argumentação, está a tese libertária da teoria da ação cujo conceito de escolha deliberada, baseado em certa concepção de agente racional, é diferente da concepção moderna. Com efeito, a razão que move a escolha deliberada poderia parecer puramente instrumental, uma vez que incide apenas sobre os meios e não sobre o fim. No entanto, há duas nuances a mencionar. O fim pode ser provisório, funcionando como um fim para uma ação mas como um meio para outra ação, como uma espécie de intermediário, o que relativiza um pouco a diferença entre meios e fins. Além disso, a deliberação não é apenas um processo lógico; se dá por razões, é verdade, mas é julgada moralmente, isto é, o prudente faz uma boa escolha deliberada. Com isso, entendemos que não se pode afirmar, embora às vezes pareça, que o conceito de razão moderno é o mesmo do aristotélico.

Disposição (*hexis*) é o elemento que parece fixar a necessidade da ação, ao passo que a escolha deliberada autentica mais o campo da contingência da ação, mesmo levando-se em conta a objeção mencionada sobre o dever da norma prática. (No final das contas, por mais que a razão seja um elemento necessitarista, parece que Aristóteles concordaria que é virtuoso quem age racionalmente e não quem age pelo apetite, como o *acrático*). Como se forma uma disposição? A disposição, diz Aristóteles, segue as *diferenças das atividades* (EN, 1103b21-25). Isto é, pela repetição das ações num mesmo sentido – através da prática e da experiência – forma-se certa disposição. As diferenças referem-se à qualidade das ações: praticando atos justos, forma-se a disposição para a justiça. A ação, portanto, é anterior e mais importante que a disposição. Sendo mais forte, a ação determina e se sobrepõe à disposição, no sentido de que uma disposição, por mais firme que seja, pode ser alterada, mesmo que seja muito custoso fazê-lo. Os exemplos contemplados em EN II, 2 abalam a aparência determinista que poderia formar a disposição:

Deve-se tomar como indício das disposições o prazer ou dor que sobrevém às nossas obras: é temperante quem se abstém dos prazeres corporais e se alegra disso mesmo, ao passo que quem se apoquenta com isso é intemperante (...) toda disposição da alma tem sua natureza com relação àquelas coisas pelas quais a alma naturalmente torna-se melhor ou pior (EN, 1104b4-b20).

Consideramos que o sentido de natureza da alma se aplica aqui aos casos em que a alma é apta a receber naturalmente²⁵, e não no sentido de que seja necessariamente de certo modo, ou com uma disposição inata. Por isso, temos que as

---

²⁵ Zingano retoma a distinção de Aspásio sobre os sentidos de "por natureza": o que sempre ocorre para algo, o que não existe desde o início mas com o tempo ocorre nas mais das vezes, aquilo que somos receptivos e aquilo de que somos receptivos e, além disso, temos uma propensão (Cf. Zingano, 2008, pp.94-5).

ações, no campo da contingência, formam disposições que seriam totalmente diferentes caso as ações também o fossem. A disposição, portanto, só depende da ação, ou melhor, da repetição da ação. O caso agora é pensar em que medida a disposição, por si só, pode fixar a natureza do homem.

Em EN, II 4 encontramos o exame do gênero da virtude, identificado como uma disposição pelo método de exclusão das duas outras possibilidades: emoção e capacidade. Os três estados formam, por dedução, os que podem ser gerados na alma, dado que Aristóteles emprega o mecanismo de concluir por um pela eliminação dos outros. Neste capítulo, assim, encontramos que a disposição é um estado²⁶ da alma em que nos portamos de certo modo em relação às emoções (EN, 1105b27 e 1106a6). Mas a virtude não é uma disposição qualquer; é a disposição de escolher por deliberação, limitada pela razão, e permeada pela mediedade (EN, 1107a1). Tal definição aponta para um aparente duplo caráter da disposição: se é livre na medida em que pode escolher por deliberação agir de certo modo ou do modo contrário, é também presa ao hábito, uma propensão a agir de determinada maneira, *como se fosse* uma segunda natureza (EN, V 11 1152a32). Porém, não é *propriamente* uma segunda natureza, é da ordem de uma inclinação forte. No limite, a disposição formada dependerá do modo como o agente determina a razão para que a prática seja virtuosa. Por isso, poderíamos ainda lembrar que se a disposição prática fosse uma necessidade forte, incontornável, provavelmente este agente não seria responsável por seus atos. Mas, como é o caso, está na origem da disposição a escolha deliberada pelo hábito, de

---

²⁶ Zingano vê neste capítulo a possibilidade de distinção de grau entre estado e disposição, sendo esta última um estado tornado fixo, ao passo que o estado seria uma disposição mais maleável. Tal referência contribui ainda mais para entender a disposição como uma prática pouco determinada. Cf. Zingano, 2008, p. 122.

modo que começar ou não o hábito de, por exemplo, fumar, é de inteira responsabilidade do agente plenamente racional.

Ora, a ação que é fruto apenas do apetite parece levar a uma necessidade: não há escolha. Porém, a escolha deliberada, guiada pela razão prática, combinada harmonicamente com o desejo que põe fins, nos conduz às diferentes possibilidades de ações (EN, VI 1139a32-35). Desse modo, o desejo ligado à escolha deliberada tem a capacidade de engendrar as ações responsáveis, ao passo que o apetite sozinho leva à necessidade. Quando o desejo está junto com a razão, leva o agente à contingência, pois lhe permite escolha. Além disso, a escolha deliberada pressupõe que o agente faça uma ação voluntária, consentida, o que confere mais liberdade do que necessidade.

Tal liberdade, entretanto, tem seus limites. Há ações as quais, independente das circunstâncias particulares, devem ser orientadas pela lei e, nos casos extremos, o agente não pode, absolutamente, praticá-las. São ações condenáveis por si mesmas, como o assassinato. Mas, na maioria dos outros casos, as circunstâncias da ação desempenham o importante papel de responsabilizar o agente que tem em seu poder agir de um modo ou de outro. Como as circunstâncias não estão definidas de antemão, não há regra universal que possa determinar as ações.

Visto que o fim é, então, objeto do querer e que as coisas que conduzem ao fim são objeto de deliberação e de escolha deliberada, as ações que concernem a elas são por escolha deliberada e voluntárias. As atividades das virtudes envolvem estas coisas. Assim, por certo virtude está em nosso poder, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o *não* está em nosso poder, também está o *sim*, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso (EN III 7 1113b4-11).

Por que, afinal, o agente pode ser o princípio da ação? Porque é o agente que põe os fins e a partir daí é ele quem escolhe os meios que vai praticar. Porque é um agente que comporta a contingência, que se debruça sempre sobre o que é indeterminado no campo prático, sobretudo as circunstâncias particulares e indefinidas da ação.

Para pensarmos sobre a responsabilidade do agente do fetichismo da mercadoria, convém considerar antes quem é o sujeito envolvido. Podemos afirmar que se trata de um indivíduo (assim como na ética aristotélica)? Ou trata-se de uma classe social?

No início d'*O Capital*, os agentes são simplesmente produtores, ou ainda produtores privados. Logo no segundo capítulo se acrescenta um atributo importante:

Não é com seus pés que as mercadorias vão ao mercado, nem se trocam por decisão própria. Temos, portanto, de procurar seus *responsáveis*, seus donos. As mercadorias são coisas; portanto, inermes diante do homem. Se não é dócil, pode o homem empregar força, em outras palavras, apoderar-se dela. Para relacionar essas coisas, umas com as outras, como mercadorias, têm seus responsáveis de comportar-se, reciprocamente, como pessoas cuja *vontade* reside nessas coisas, de modo que um só se aposse da mercadoria do outro, alienando a sua, mediante o consentimento do outro, através, portanto, de um *ato voluntário* comum. É mister, por isso, que reconheçam, um no outro, a qualidade de proprietário privado. Essa relação de direito, que tem o contrato por forma, legalmente desenvolvida ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica (Marx, 1999, p.109, grifos nossos).

Os agentes são, portanto, proprietários privados, portadores do princípio da vontade e autenticados como tais pelas relações jurídicas. As pessoas se relacionam como possuidoras das mercadorias, são personificações delas, e, por isso, têm a responsabilidade de levá-las ao mercado. A única diferença entre a mercadoria e seu

dono é que a coisa vê na outra coisa o seu próprio valor através do mecanismo de espelhamento. Já o dono percebe sensorialmente a coisa, mas entende que a sua mercadoria não tem valor de uso direto para si, só para o outro.

Jogam papéis econômicos diferentes na medida em que são proprietários de mercadorias diferentes e se posicionam na circulação em lugares opostos. Do ponto de vista da circulação (simples ainda: M-D-M), os sujeitos são vendedores e compradores, mas vendedores são também compradores e vice-versa, já que a troca aqui é o movimento de compra-venda: "Nosso embaraço se origina talvez de termos tratado as pessoas não como indivíduos, mas como categorias personificadas" (Marx, 1999, p.193). A individualidade, assim, se dá na personificação das categorias econômicas; fenômeno nuclear do fetichismo.

Até aqui, enquanto proprietários privados, os sujeitos são revestidos de responsabilidade por suas ações já que tudo ocorre por um ato de vontade comum entre eles. No entanto, conforme avança a exposição de Marx, na medida em que vemos de que maneira o valor se valoriza, os agentes do processo de produção são divididos em proprietários das condições de produção e produtores imediatos. Trata-se do modo específico da sociedade burguesa de divisão social do trabalho, determinado pelo modo como se distribuem os instrumentos da produção. Os trabalhadores passam a ser os órgãos do sistema e constituem uma relação de dependência e ao mesmo tempo de independência, conforme vimos no primeiro capítulo. O conjunto é chamado de nexos social, que esconde as diferenças entre os indivíduos.

Quando Marx mostra de que forma o dinheiro se transforma em capital, aparece o sujeito deste movimento, o capitalista:

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 objetiva. 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 (Marx, 1999, p. 183).

De modo antagônico, aparece o outro sujeito que sustenta o capitalista. Trata-se do trabalhador, tomado como indivíduo, vendedor de sua força de trabalho: "A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho consome-a, fazendo o vendedor dela trabalhar. Este, ao trabalhar, torna-se realmente no que antes era apenas potencialmente: força de trabalho em ação, trabalhador" (Marx, 1999, p.211). Assim, temos o sujeito capitalista caracterizado como consciente de suas ações – da transformação do dinheiro em capital – da finalidade objetiva e dos motivos que a impulsionam. Age por vontade própria e é, portanto, sujeito responsável. Até aqui a sociedade aparece como um sistema igualitário, dividido entre indivíduos vendedores e compradores da força de trabalho.

Se a figura do sujeito vai se modificando à medida em que o valor se autovaloriza é porque a individualidade se dissolve nas etapas do processo do capital.

Em vez de partir do sujeito-substrato, cujo existir seria dado pela deiscência de sua propriedade, Marx chega ao indivíduo como resumo e reunião de determinações inerentes ao movimento do ciclo. No processo de trabalho a individualização passa por três etapas: objeto, instrumento e produto, o trabalho constituindo a negatividade formadora. Daí as individualidades serem geradas pelas respectivas posições no processo (Giannotti, 1983, p.99).

A negatividade formadora do trabalho se aplica ao objeto porque é consumido no processo, ao instrumento pois é sua função consumir-se, e ao produto que cumpre

sua função de valor de uso ao ser consumido. O foco dado por Giannotti está no ardil do instrumento: sua finalidade é negar-se, é cumprir o próprio desgaste, ser consumido. Assim também o trabalhador enquanto instrumento cumpre sua negatividade formadora na medida em que nele se individualiza, ao desgastar-se para produzir. "A cristalização da coisa em objeto humanizado torna-se mais patente no instrumento" (Giannotti, 1983, p.87) porque é o portador da atividade efetiva do processo de trabalho.

A investigação segue com a figura do capital como sujeito, dado que o capitalista é apenas sua personificação.

Vimos que a acumulação crescente de capital redonda em concentração crescente. Assim, aumenta a força do capital, a autonomia em relação aos produtores reais, personificada no capitalista, das condições sociais de produção. O capital, cada vez mais, se patenteia força social: tem o capitalista por agente e não se relaciona mais com o que pode criar o trabalho de cada indivíduo; mas patenteia-se força social alienada, autônoma, que enfrenta a sociedade como coisa e como poder do capitalista por meio dessa coisa (Marx, 2008, p. 344).

Quando os agentes do sistema econômico passam a considerar o capital como o sujeito, como uma fonte autônoma de criação do valor, toda possibilidade de responsabilidade pelas ações é lançada ao mercado, dotado de vontade própria. Como uma das faces do fetichismo, a personificação ocorre tanto nas categorias quanto nas relações econômicas. A outra face se dá na representação das pessoas por coisas; tema sobre o qual trataremos no próximo capítulo.

Finalmente, quando se passa a considerar o sistema capitalista como processo contínuo de produção e reprodução em toda sua extensão social, e não mais como processo isolado, as figuras dos sujeitos ganham também uma dimensão social.

A ilusão gerada pela forma dinheiro desaparece logo que se consideram a classe capitalista e a classe trabalhadora, e não o capitalista e o trabalhador isoladamente. A classe capitalista dá constantemente à classe trabalhadora, sob a forma de dinheiro, letras que a habilitam a receber parte do produto que produziu e do qual aquela se apoderou. Mas o trabalhador devolve continuamente essas letras à classe capitalista, parece receber a parte do produto dele mesmo, que lhe é atribuída. A forma mercadoria do produto e a forma dinheiro da mercadoria dissimulam a operação (Marx, 1999, pp.662-663).

Mas mesmo tomando o sujeito como classe²⁷, ocorre o processo de *negatividade formadora* que mencionamos sobre o indivíduo. Como classe, o trabalhador, ao produzir, é constrangido a sempre vender sua força de trabalho para sobreviver, negando-se na *servidão econômica*, pela *venda periódica de si mesmo*, e isto autentica a classe capitalista a sempre precisar comprar força de trabalho para produzir mais-valia e, assim, enriquecer.

Afinal, como podemos tratar do tema da responsabilidade pelas ações? Em Aristóteles concluímos que o terreno das ações é indeterminado, ao passo que em Marx encontramos, em todos os lugares, determinações.

O sujeito real do sistema, o trabalhador, objetiva-se no produto e disto ele não pode se apropriar. Parece desenvolver uma disposição de conduta automatizada e naturalizada pelas práticas fetichistas. O que está no alcance desse sujeito, ou seja, qual é o campo dos possíveis? E se os sujeitos passassem a representar a realidade

---

²⁷ Quando abordamos o conceito de classe como sujeito, surge ainda o tema da abstração. A classe seria uma abstração se não a consideramos composta por indivíduos. "A população é uma abstração se deixo de lado, por exemplo, as classes que a compõe. Estas classes são, por sua vez, uma palavra vazia se desconheço os elementos sobre os quais repousam, por exemplo, o trabalho assalariado, o capital, etc" (Marx, 2007, p.21). No entanto, se não tomamos o conceito de classe como sujeito, caímos na ilusão mencionada por Marx.

enquanto síntese de múltiplas determinações? Antes de passar para o estudo das representações, nos resta ainda levar em consideração o estatuto da ação.

Práxis e Poiêsis

Poucas passagens na *Ética Nicomaquéia* nos ajudam a esclarecer o estatuto da *práxis* e da *poiêsis*. Tal distinção é mais afirmada e exemplificada, do que justificada. No entanto, tomamos uma possível interpretação a partir do texto que nos servirá de impulso para problematizar aspectos semelhantes e diferentes sobre a ação do trabalho em Marx.

Sabe-se que o contraste entre os dois conceitos aparece em várias obras do *Corpus*. É, porém, na *Ética Nicomaquéia* onde centramos nossa investigação. Inferese, desse modo, que os critérios que levantamos para operar com este par conceitual podem estar restritos ao seu emprego no campo prático da ética aristotélica. Além de prático, o discurso da *práxis* deve ser vago e geral pois, assim, entende Aristóteles, também é seu objeto:

Como a presente disciplina não visa ao conhecimento, como as outras visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornarmos bons, dado que, de outro modo, em nada seria útil), é necessário investigar o que concerne às ações [*praxeis*], como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade, como dissemos. (...) Todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne à saúde (EN II 2 1104a1).

O caráter prático e fiel à matéria do discurso aristotélico acerca da *práxis* nos conduz a algumas passagens um pouco imprecisas, as quais inferimos aspectos conceituais, e a alguns casos em que Aristóteles teria aplicado o conceito como exemplo. Isso nos informa sobre a importância que o filósofo atribui à *práxis*: trata-se de buscar uma correspondência entre o discurso e seu conteúdo. Vale o mesmo para a *poiêsis*? Suspeitamos que sim. Com efeito, o objeto da *poiêsis* sendo fixo e nada impreciso, seu discurso também tenderá a aproximar-se destas características. Apontamos, então, para uma diferença entre os dois conceitos que aparece no início do livro VI da *Ética Nicomaquéia*.

O pensamento, por si mesmo, não imprime movimento, mas somente o pensamento dirigido a um fim e de ordem prática [*praktiqué*]; este, de fato, comanda também o pensamento produtivo [*poietike*], pois é sempre em função de certo objetivo que um agente produz alguma coisa, a produção não é um fim em sentido absoluto, mas é alguma coisa relativa e é produção de uma coisa determinada. Ao contrário, o conteúdo da ação [é fim absoluto], pois é o sucesso na ação que constitui o fim e o desejo tende a isso (EN VI 1139a35-b4).

Dos três tipos de pensamento mencionados aqui por Aristóteles, parece haver uma hierarquia de comando do movimento que o agente empreende. O pensamento puro não tem desejo, portanto não estabelece um fim a perseguir, é sem movimento. Na outra extremidade está o pensamento prático que se combina com o desejo e dirige-se a um fim; sua função é escolher a ação (*práxis*), que conduzirá o sujeito ao objetivo desejado. E o pensamento produtivo é subordinado ao prático, pois sua finalidade é condicional. A escolha deliberada, desse modo, governa o pensamento produtivo já que a técnica deve ser determinada; sem possibilidade de escolha, então, a *poiêsis* é o movimento de produzir em vista de algo, por exemplo, construir uma

casa para moradia. Portanto, o pensamento e o movimento são condicionados e qualificados pela finalidade²⁸.

Encontramos, por um lado, o esquema da *ação com fim em si mesma* e, por outro, a *ação que se faz com vistas a um resultado*, com intenções que vão além da estrita ação. Se a *práxis* é a ação que comporta o fim absoluto e a *poiêsis* é a produção mirando a algo ou, ainda, que constitui um processo envolvendo uma sucessão de etapas para um fim, mas cujas partes são também provisórias finalidades, há algum espaço para a intencionalidade na *práxis*? É preciso esclarecer um pouco o papel dos fins.

Qual é a diferença dos tipos de finalidade e como ela caracteriza o movimento do agente? No início da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles apresenta uma diferença entre o fim da técnica e o fim da escolha deliberada.

Toda técnica e todo método – mas é o mesmo na ação e na escolha deliberada – parecem visar a algum bem. (...) Apesar disso, uma certa diferença aparece entre os fins. Uns são os atos, outros obras que se distinguem deles. Ora, quando certos fins são distintos das ações, as obras são então um bem naturalmente superior aos atos (EN, 1094a3-6).

Embora ambas visem o bem, a diferença consiste em que a ação carrega em si um bem, é sua finalidade o bem deliberar, ao passo que a produção tem a obra como finalidade, que é um bem superior e externo ao agente.

Tomamos a definição de produção, a saber, "praticar uma técnica é igual a considerar como se pode produzir algo que tanto é suscetível de ser como de não ser,

---

²⁸ A passagem termina com a conclusão de que a escolha deliberada é inteligência desiderativa ou desejo intelectual. A mistura de intelecto e desejo sugere que a diferença entre meios e fins não é tão radical, até mesmo porque a passagem termina assim: "esse é o princípio constitutivo do homem" (EN, 1139b5). Entraremos nesse tema mais adiante.

e cujo princípio está em quem produz e não no produto" (EN, 1140a14). O objeto da produção está no domínio do contingente e o princípio está no agente. Ora, na *práxis* estas duas condições também ocorrem, contudo, Aristóteles afirma que são tão distintas que uma nem pode ser parte da outra (EN, 1140a5). O campo sobre o qual opera a vontade do agente – ponto em comum – faz da produção e da ação potências indefinidas de vir a ser isto ou aquilo, dependendo do sujeito.

Assim, voltamos para a diferença da finalidade caracterizada pela interioridade ou exterioridade do objeto. "A produção tem seu fim fora de si mesma, mas a ação não o pode, pois é a ação bem sucedida que constitui o fim" (EN, 1140b6). Mas será que não encontramos em Aristóteles nenhuma forma de *práxis* que tenha um fim fora de si mesma, ou ainda uma *poiêsis* portadora do fim? Certa literatura²⁹ especializada detectou tais exemplos e, além disso, encontrou também nuances do idioma grego antigo, ou equívocos de transcrição e tradução, de modo que sugerimos que o critério do *ergon* em relação ao agente pode até existir realmente para Aristóteles e, sem embargo, não ser um critério definitivo, excludente e tão radical como possa parecer.

Sabe-se que a distinção entre *práxis* e *poiêsis* é muito mais complicada do que o critério mencionado aqui. Há também o critério do *orthos logos*³⁰ que poderia ser

---

²⁹ Nos valem aqui basicamente de três estudiosos, os quais, eventualmente, nos conduziram a outras leituras: Besnier, Natali e Zingano. Os exemplos aparecem geralmente em outras obras de Aristóteles, não na *Ética Nicomaquéia*. Para citar um caso, Besnier avalia o exemplo dos escravos na *Política* (1254 a1-7) os quais são instrumentos relativos à produção unicamente, enquanto a posse é da *práxis*. Logo, o escravo é posse, é instrumento para *práxis* como meio, mas ambas, *práxis* e *poiêsis*, podem usar instrumentos.

³⁰ Para apenas ilustrar o tema da reta razão, colocamos, a partir do citado artigo de Besnier, o seguinte problema: se a ação é virtuosa, é porque a *práxis* que foi escolhida é a melhor, ou seja, aquela que leva o agente à reta razão. Assim, não haveria razão para escolher outra *práxis*. No caso da *poiêsis* também, pois ela é guiada e executada de acordo com a reta razão, com a boa aplicação da técnica. Esta é a interpretação necessitarista da teoria aristotélica, a qual tentamos evitar, preferindo um tom mais

levado em consideração, já que é um elemento que aparece nos dois casos. Outro modo de abordar esta distinção conceitual é estabelecer a relação com outro par conceitual, geralmente tratado por Aristóteles fora da ética: as correspondências com a *kinesis* e a *energeia*.

Tal correspondência encontra autorização no terreno da ética quando Aristóteles define a felicidade como uma atividade, *energeia*, e não propriamente como *práxis*, embora considere que a *energeia* humana é feita de *práxis* (EN, I 1098 a12-17). Do mesmo modo, a *kinesis* corresponde a *poiêsis*, justamente pela relação que tem com o fim, como no caso da relação entre *práxis* e *energeia*. Nas atividades, as ações são fins a todo momento, e, neste sentido, a atividade é contínua, ao passo que na produção, o movimento é encerrado pelo fim. No entanto, observa Natali, há conflitos entre dois textos de Aristóteles. Enquanto na *Metafísica*, IX 6, aparece a ideia de que nenhuma *práxis* é *kinesis*, na *Ética Eudemia* (EE 1220b26-28 e 1222b28) se afirma que toda *práxis* é *kinesis*. A solução encontrada por Natali está numa passagem da *Metafísica*: "todas as ações implicam o movimento" (*Met.* III, 2 996a27), o que nos conduz à ideia de que a ação é elemento essencial mas não esgota o movimento (Natali, 1996, p.118). Outra contribuição de Carlo Natali para esta discussão é sua interpretação, a partir do texto da *Metafísica*, IX 6, onde conclui que a *práxis*, enquanto forma, é *energeia*, mas enquanto matéria é composta de *kinesis* (Natali, 1996, p. 119). Assim, a *práxis*, quando é considerada na totalidade da ação, tem o seu fim em si mesma, mas, do ponto de vista das suas partes, há um fim particular em cada parte. Tomando um exemplo de Aristóteles, Natali problematiza sua própria interpretação:

---

libertário. Neste caso, a interpretação nos conduziria, pelo critério da reta razão, mais à identidade entre *práxis* e *poiêsis* do que ao contraste.

Combater o inimigo é um ato de coragem, mas os movimentos singulares do combate procuram realizar com eficácia um resultado, a vitória. Isto cria um problema: se os componentes particulares da ação tendem a um resultado (a vitória, por exemplo) diferente da pura atuação da virtude, pode a ação inteira ter por fim apenas a atuação da virtude e não também um resultado prático (a vitória)? É verdadeiro que Aristóteles considera necessário que as ações virtuosas sejam também eficazes? (Natali, 1996, pp. 119-120).

Natali sugere aqui o problema das intenções, que foi muito bem discutido por Ackrill, e que se abre a partir da separação entre o fim da totalidade da *práxis* no campo da ética, isto é, como uma virtude que visa, por exemplo, a prática da coragem e, por outro lado, a atividade que leva a este fim, mas que, por sua vez, tem outra finalidade, de acordo com o exemplo dado, a vitória. Ou ainda, perguntamos, distanciando-nos um pouco mais de Aristóteles: pode haver um conflito entre a finalidade das partes da ação e sua finalidade como um todo, entre sua forma e sua matéria, entre a intenção do agente e de suas ações?

Antes de entrar propriamente no problema das intenções suscitado a partir das distinções entre *práxis*, *poiêsis*, *kinesis* e *energeia*, convém dar mais uma volta no rolo. Besnier, quem tenta afastar criticamente os critérios mais comuns para operar com essa distinção, reconhece que embora possa haver uma variante quando se tomam os quatro conceitos, a correspondência que geralmente se faz não está autorizada por Aristóteles. Desse modo, diz ele, tomar a diferença entre *energeia* e *kinesis* como sendo do movimento que se faz, respectivamente, pela repetição com continuidade e pela repetição que supõe descontinuidade, não faz com que, para Aristóteles, já seja suficiente aplicar a mesma distinção à *práxis* e *poiêsis*, porque

ele se serve dela [da distinção entre *energeia* e *kinesis*] unicamente para, no interior de uma sucessão de movimentos, encadeados na unidade de um processo unificado pela busca de um mesmo objetivo, distinguir entre os movimentos que merecem verdadeiramente ser identificados à busca do objetivo (e, aos seus olhos, o último dos movimentos é aquele no qual o objetivo é alcançado) e aqueles que não o merecem, porque não são, de certo modo, mais que movimentos preparatórios a este movimento terminal (quando eu vou da minha casa à Universidade, é o último momento, aquele em que eu passo pela porta de entrada, que representa no sentido exato a *práxis* pela qual "eu chego à Universidade"; os movimentos anteriores – aqueles pelos quais eu saio de casa e tomo o metrô – não são, estritamente falando, esta *práxis* mesma, mas lhe são relativos) (Besnier, 1996, pp. 145-146).

O fim, desse modo, determina que os últimos movimentos são mais importantes que os anteriores pois definem a *práxis* e, no entanto, Aristóteles não atribui aos movimentos preparatórios o nome de *poiêsis*, já que não comportam o fim, como o fazem os movimentos da *práxis* final, a *práxis teléia*, ou seja, só porque são *energeia* incompleta.

Já no artigo de Zingano, a sugestão é mais positiva: tanto *práxis* como *poiêsis* podem ter sua origem na deliberação, mas é na *práxis* que a deliberação tem como objeto aquelas coisas que ocorrem no mais das vezes, mas é obscuro como resultarão (EN, III 1112b8). O objeto é, desse modo, indeterminado e indefinido. Extrapolando essa interpretação, poderíamos afirmar que a determinação da *práxis* é a indeterminação de seu resultado, isto é, de seu próprio processo? Com isso, refinamos o conceito de contingência e abrimos para a "indeterminação ontológica da ação" (Zingano, 2007).

A posição dos fins, embora seja relevante para formar a conduta virtuosa, não é necessária para a responsabilização do agente. Aristóteles coloca em primeiro plano a ação voluntária feita de acordo com a escolha deliberada para bem perseguir o fim desejado. Por isso, a razão não põe fins, no sentido de uma razão teórica. Não se trata de uma atividade no sentido da *poiêsis*, pois na ética opera a razão que calcula, que

pesa os contrários, a razão prática no domínio do *phronimos*. A necessidade que pode talvez ser encontrada aqui não será do campo prático. A razão, quando é prática, quando opera no terreno da ética, é imprecisa pois se debruça sobre o pilar das emoções, e tem como objeto aquilo que é indefinido como resultará.

Há, desse modo, uma combinação de *ontologia da indeterminação da ação*, alavancada pela contingência do *phronimos* e de seu objeto, com o particularismo³¹ das circunstâncias imprevisíveis porque indefinidas, que balizam a reta regra. A indeterminação do objeto pelas circunstâncias faz com que a regra moral seja também indeterminada. Neste contexto, forma-se um agente dono de sua vontade e intencionado, numa palavra, responsável e autônomo, capaz de conduzir o processo, a *práxis*. Mas não em teoria. Estamos no terreno da realidade prática, com seus relevos imprevisíveis.

Tomando como parâmetro esta filosofia da ação, em quais termos poderíamos colocar a ação fetichista? Qual é o papel da finalidade, da prática, das intenções?

Apenas nos restringiremos a duas observações para abordar a relação entre *práxis* e *poiêsis* no fetichismo da mercadoria. A primeira refere-se à que Marx e, sobretudo, o marxismo, conferiram um espaço grande para uma teoria da *práxis* a qual, entretanto, é pensada junto com o propósito da revolução. Tal teoria está mais presente em outros textos de Marx e menos no *Capital*, onde focalizamos o teorema do fetichismo. Assim, nos distanciamos, neste momento, da concepção de *práxis* revolucionária, embora guardamos a intuição de que, com algumas mediações

---

³¹ O aspecto particularista da ética aristotélica tem muito mais nuances. A universalidade das leis, por exemplo, tal como aparece no livro V, oferece outros timbres.

atravessadas pelo conceito de ideologia, poderíamos partir da *práxis* do fetichismo para chegar³² na *práxis* da revolução.

A outra observação se dá no intuito de fazer a mediação entre o pensamento antigo e o contemporâneo no que tange ao nosso problema. A distinção levantada por Hannah Arendt entre os conceitos de trabalho, fabricação e ação pode cumprir o papel de mediador. Para cada uma das três atividades, corresponde uma concepção de homem, ou de agente, junto com outros critérios de distinção: o resultado ou produto final obtido por cada atividade, o tempo gasto para realizar a tarefa e o espaço que o homem ocupa na natureza para praticar a atividade (Cf. Teles, 2005). Aplicando estes critérios, de um modo geral, aos conceitos, temos que o trabalho é a atividade de subsistência do *animal laborans* a qual cumpre um ciclo sem fim, a fabricação é a atividade pela qual o *homo faber* faz artefatos duráveis por meio da técnica, e a ação é a atividade política do *zoon politikon*. Ao enquadrar as atividades na história, mesmo sem a pretensão de estancá-las definitivamente em suas épocas, Hannah Arendt conclui que o homem do sistema de produção capitalista é o *animal laborans*, já que sua relação com a natureza, a partir do século XIX, é a que gera mais produtividade, e, ao mesmo tempo, por ser o homem mais distante da ação política, é o que tem menos liberdade.

Assim, esquematicamente falando, a Antiguidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era despendida em uma *polis* e em que a suprema capacidade humana era a fala – *dzoon politikón* e *dzoon lógon ékhon*, na famosa definição dupla de Aristóteles; a filosofia medieval e romana definia o homem como *animal rationale*; nos estágios iniciais da Idade Moderna, o homem era primariamente concebido como

---

³² Este caminho seria o inverso do percorrido por Marx, já que localizamos a *práxis* revolucionária em textos anteriores aos da *práxis* fetichista, tais como *As Teses sobre Feuerbach* e *Manifesto Comunista*, por exemplo. O que justificaria a inversão do caminho é um raciocínio simples do tipo problema-solução.

homo faber até que, no século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans*, cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz (Arendt, 2007, p.95).

A partir desta sistematização, poderíamos inferir, do modo mais simples, que o *homo faber* é o agente da *poiêsis*, ao passo que o *animal laborans* e o *zoon politikon* se valeriam da *práxis* como atividade característica? Quais são as consequências do estabelecimento dessas relações para a ação fetichista?

Talvez o problema resida justamente na constatação de que o trabalho deixou de ser a *poiêsis* do artesão para tornar-se, através do processo histórico, a *práxis* da classe operária. A produção tomada como realização de um objeto exterior, um produto que antes estava idealmente na representação do sujeito e cuja atividade consiste em *conformar a coisa* se defronta com um processo repetido de subjetividade e objetividade confundidas no objeto produzido. Giannotti, ao retomar a distinção de Marx entre trabalho humano e animal, ressalta que a grande diferença está em que o homem representa o fim que quer realizar, opera com a *ante-posição do objeto situado idealmente*. Nesta definição, abstraída das formas históricas, o trabalho humano pode ser considerado como produção³³. Mas, para tanto, há uma *subordinação da vontade* em relação ao produto.

O produto surge como explicitação de um fim, de uma condição que se dá idealmente e se efetiva de modo a adequar o resultado ao início pressuposto, num movimento em que o trabalhador e sua vontade, de um lado, as coisas, de outro, perdem autonomia para transformarem-se em momentos de um processo mais amplo (Giannotti, 1983, p.86).

---

³³ Talvez até na origem da manufatura, no pré-capitalismo: "estamos no domínio da cooperação simples, que encontra, pronto e acabado, seu material constituído por homens e coisas" (Marx, 1999, p. 391). Depois disso, com o capitalismo, não é mais possível tomar o trabalhador como um indivíduo que produz, visto que é parte do trabalho coletivo. Marx esclarece bem esse ponto no capítulo XIV do Livro I do *Capital*.

A perda da autonomia, isto é, do controle do sujeito sobre sua ação, uma vez que sua vontade está submetida ao resultado, se dá quando a separação entre o sujeito produtor e o próprio produto fazem parte de um processo tão amplo e complexo que lhe escapa o controle. Para fins didáticos, poderíamos pensar que, para Aristóteles, o agente moral não tem o controle das circunstâncias, mas é responsável por suas ações (*praxeis*) na medida em que é plenamente racional, consciente do processo e atua segundo um princípio interno; ou mesmo o agente da técnica, o arquiteto tem em mente o que vai produzir (*poiêsis*), deve controlar as técnicas, o material, e saber como dar-lhe as formas adequadas para chegar ao produto mentalizado. Ao passo que, segundo Marx, o agente da produção capitalista, o trabalhador produtivo, não produz para si mesmo, mas para o capital e, portanto, sua finalidade não é apenas uma mercadoria, mas é também mais-valia. O ponto é que a sujeição do trabalho ao capital gera o fenômeno do fetichismo, que faz com que a representação do trabalho seja *poiêsis* e o trabalhador atue como se fosse *práxis*.

Marx, ao analisar a transformação do valor em salário, oferece um exemplo que se aproxima da nossa reflexão. Supõe o caso de uma jornada de 12 horas de trabalho diárias na qual o valor da força de trabalho é de 3 xelins, e isso corresponde a 6 horas de trabalho para a reprodução da força de trabalho. Desse modo, o trabalho gera o valor de 6 xelins, mas ele recebe o valor de 3 xelins, que é o salário pago ao trabalhador pelas 6 horas de trabalho necessário e que, no entanto, aparece efetivamente como o salário da jornada inteira de 12 horas.

A forma salário apaga, portanto, todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e trabalho excedente, em trabalho pago e trabalho não-pago. Todo o trabalho aparece como trabalho pago. Na corvéia, distinguem-se, no tempo e no espaço, sensível e palpavelmente, o

trabalho do servo para si mesmo e seu trabalho compulsório para o senhor da terra. Na escravatura, a parte da jornada de trabalho em que o escravo apenas compensa o valor de seus próprios meios de subsistência, trabalhando na realidade para si mesmo, aparece como trabalho destinado a seu dono. Todo o seu trabalho tem a aparência de trabalho não-pago. No trabalho assalariado, ao contrário, o mesmo trabalho excedente ou não-remunerado parece pago. No primeiro caso, a relação de propriedade oculta o trabalho do escravo para si mesmo; no segundo, a relação monetária dissimula o trabalho gratuito do assalariado (Marx, 1999, pp.619-620).

No caso da corvéia, não há ilusão, o trabalho com suas determinações está completamente revelado para todos. No caso da escravatura, o trabalho parece valer menos do que vale, ao passo que no capitalismo, o pagamento pelo trabalho parece pelo menos justo. O trabalhador, respaldado pelo âmbito jurídico, faz a representação de que seu salário corresponde ao valor da sua força de trabalho e, por conseguinte, gera a ilusão real da sua liberdade como produtor, como responsável pela ação de produzir a mercadoria.

A questão que nos move agora é pensar qual o estatuto da ação subordinada a um fim determinado, visto que nem *práxis* nem *poiêsis* alcançam para dar conta do domínio do necessário. Segundo Giannotti, a comparação entre Aristóteles e Marx sobre o conceito de trabalho passa pelos termos estabelecidos na teoria das quatro causas. Assim, na antiguidade, a arte é mais importante que o artesão, embora se possa dizer que, para Aristóteles, "a forma é inerte se não encontrar o exercício dum agente" (Giannotti, 1983, p. 82). Ora, há uma constatação correspondente em Marx, guardadas as devidas diferenças. Giannotti esclarece a diferença: para Aristóteles, há uma arte no fundo da fabricação que desenha a forma do objeto, como a arquitetura, por exemplo, que dá "valor vital e estruturante" à casa, porém o estagirita tem consciência de que essa forma é inerte sem o arquiteto, sua causa motriz. Ao passo que, para Marx, o trabalho não é apenas dar forma ou conformar a coisa, mas é aquilo que "garante a renovação e continuidade" (Giannotti, 1983, pp.81-82). A causa motriz

é o trabalho do agente³⁴, é o motor da fabricação e do processo, e, no entanto, é o objeto produzido, ou melhor, as determinações da causa final que aparecem socialmente. "O gosto do pão não revela quem plantou o trigo, e o processo examinado nada nos diz sobre as condições em que ele se realiza, se sob o látego do feitor de escravos ou sob o olhar ansioso do capitalista" (Marx, 1999, p.218).

Essencialmente, a vontade do agente está subordinada ao fim e, efetivamente, como mostrará Marx mais adiante na sua exposição, os meios de produção são transformados em função da subordinação do trabalho ao capital. O ponto de vista, portanto, parece incidir sobre a especificidade da produção.

De Aristóteles a Heidegger temos sempre o processo de trabalho, a produção no sentido mais simples, resumindo-se num conjunto de atos isolados de fabricação, em que o problema da manutenção da existência do artefato nem mesmo é colocado. Não é estranhável pois que a especificidade da produção humana esteja ligada à *poiêsis* e ao *logos*, que a reflexão nasça da exterioridade de um sujeito (Giannotti, 1983, p. 84).

Porém, para Marx, no sistema capitalista de produção, o trabalho é pensado em termos de processo, e não de produção simples. É preciso separar parte do valor do produto para repor os meios de produção, é preciso manter a força de trabalho viva, enfim, há algo da produção que é consumido no seu processo e precisa ser repostado. Se a reflexão do trabalho enquanto *poiêsis* consiste na representação que o sujeito faz do fim que deseja realizar, pois sujeito e coisa têm seus lugares definidos, a reflexão do trabalho em Marx atinge o problema do amálgama da personificação das coisas e da coisificação das pessoas. Se, para Aristóteles, a produção passa por

---

³⁴ Mais especificamente, poderíamos ainda afirmar que, para Marx, o agente deixa de ser um sujeito e passa a ser força de trabalho, uma mercadoria comprada pelo capitalista e que é o fator que agrega valor ao produto, é o capital variável.

efetivar a representação no objeto exterior, para Marx "o trabalho é transformação do ato individual em processo" (Giannotti, 1983, p. 82). Poderíamos, então, nesse sentido, falar em *práxis*?

Levando em consideração as características da *práxis* aristotélica como a ação cujo fim é obscuro, indefinido e indeterminado – aspectos que não se aplicam à *poiêsis* – parece que não podemos nos aproximar do conceito de trabalho de Marx, onde encontramos determinações em todas as categorias. Que tipo de determinações? Giannotti, retomando um tema aristotélico, sistematiza as determinações do trabalho a partir de dois planos que se cruzam no texto de Marx: as *determinações do devir* e as *determinações da essência do fenômeno*. As determinações históricas são as condições encontradas na produção, como o modo de apropriar-se dos objetos e instrumentos, que determina a distribuição e as relações de produção. Estas determinações são da ordem do devir histórico, mas também engendram a essência do fenômeno, pois trata-se do desenvolvimento das forças produtivas que formam *o solo a partir do qual as condições germinam*. Enquanto que as determinações que a produção repõe em seu sistema circular formam as determinações da essência do fenômeno, mas que também são históricas, pois caracterizam o modo capitalista de produção.

Este plano de determinações, por sua vez, se insere no modo como Marx entende o real³⁵, como o concreto das múltiplas determinações. Porém, *determinação*

---

³⁵ Citamos mais uma vez a interpretação de Giannotti: "Mas o que importa é ressaltar a *força determinante* das categorias cuja função é assentar as bases do edifício construído pelas travações conceituais, que produzirá o concreto como síntese de múltiplas determinações abstratas" (Giannotti, 1985, p. 193).

é *negação*³⁶. Só pode ser o que é porque nega ou elimina de si aquilo que é próprio do outro. Assim, determinação aqui não é exatamente o oposto da indefinição dos fins para Aristóteles. Refere-se, antes, ao modo de apresentação ou à posição das categorias no processo, por exemplo:

Cada consumo cumpre funções diferentes; enquanto na produção, no consumo do consumo, os produtores se objetivam, no consumo propriamente dito as coisas produzidas se personificam. Posta e mantida a oposição entre produção e consumo, nasce entre ambos um movimento mediador: a produção serve de medianeira ao consumo, criando-lhe os materiais, o consumo serve de medianeiro à produção, propiciando-lhe os próprios consumidores (Giannotti, 1983, p. 100).

De qualquer modo, não poderíamos afirmar que todas as categorias referentes ao trabalho, para Marx, estão completamente determinadas no sentido de serem necessariamente assim definidas, e não de outra maneira. Há espaço para o devir, para a história, para indeterminações que são possíveis porque há choques entre as determinações.

Portanto, considerando a determinação como negação, pode-se concluir que a ação do trabalho em Marx consiste numa *práxis*, pois seu próprio fazer é finalidade imanente, mas determinada pela *poiêsis* que realiza os produtos externos que o agente não se apropria. Desta dupla atividade brotam as representações ilusórias que engendram o fetichismo.

---

³⁶ Marx usa esta expressão algumas vezes, com referência à Spinoza: "O ato mesmo de produção é também em todos seus momentos um ato de consumo. Mas os economistas não aceitam isso. Chamam de *consumo produtivo* a produção que se identifica diretamente com o consumo e consumo o que coincide imediatamente com a produção. Esta identidade da produção e do consumo remete à proposição de Spinoza: *determinatio est negatio*" (Marx, 2007, p.10).

Capítulo 3: Dupla intencionalidade

Representação

Trataremos, de certo modo, do conceito de representação na teoria aristotélica da ação, mais especificamente dentro da *Ética Nicomaquéia*. O problema está localizado no contexto da tese da escolha deliberada e da posição dos fins: apenas o desejo pode colocar o fim e cabe à razão, através do processo da escolha deliberada, fazer a adequação dos meios para atingir o fim desejado. Quais são as consequências de considerar um sistema ético cuja razão é tão restritiva? Negar à razão um papel ativo na escolha da finalidade nos leva, no limite, a colocar em questão a existência e a natureza da vontade e da intencionalidade no esquema aristotélico. Consequentemente, o estatuto da representação parece ser central para articular essas categorias.

À primeira vista, parece que a separação³⁷ radical – de um lado o estabelecimento do fim pelo desejo e, de outro, a escolha dos meios pela razão – afasta do campo ético a noção da vontade, pois a ação está subordinada ao desejo, o

---

³⁷ Mais do que a separação radical, a questão se concentra nas consequências de tal separação. A tese aristotélica da exclusão da razão na posição do fim gerou uma longa e profícua discussão na história da filosofia, impossível de remontá-la aqui. Nos apegamos à grande parte da interpretação de Marco Zingano sobre o tema. Seguindo a orientação no início de seu artigo "Deliberação e vontade em Aristóteles" buscamos mais a correção da tese da natureza do desejo que põe o fim do que a insistência, comum entre os comentadores, em ampliar o papel da razão na deliberação dos meios. Segundo Zingano, quem busca dar mais valor à razão do que o espaço que ela tem na escolha dos meios paga o preço de não encontrar base textual para sustentá-lo. Assim, investimos na interpretação do desejo representacional e, para tanto, haveria a necessidade de buscar a base textual necessária.

qual, por sua vez, se for da ordem do apetite ou do impulso, repele também a noção de intencionalidade da ação moral.

Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. Com efeito, nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, investigam como e através de quê o obterão (EN,1112b11-15).

Com os exemplos oferecidos por Aristóteles, fica mais claro o que se entende por desejo do fim: o médico deseja curar, o orador deseja convencer, o político deseja fazer uma boa constituição e, com isso, poderíamos armar uma lista das determinações dos fins, pois é de se supor que um bom médico não poderia desejar outra coisa senão a cura do seu paciente, e assim por diante com os outros casos. Do mesmo modo, está claro que o bom médico deverá encontrar os melhores meios para chegar na cura.

O que justifica a exclusão da escolha deliberada na composição dos fins está também em outra passagem, na qual Aristóteles analisa o objeto próprio e, assim, pondera que a escolha deliberada

não é querer, embora lhe seja evidentemente afim, pois não há escolha deliberada de objetos impossíveis e, se alguém declarasse escolher deliberadamente coisas impossíveis, pareceria ser insano, ao passo que há querer de objetos impossíveis (por exemplo: a imortalidade). E o querer diz respeito também àquelas ações que de modo algum são realizadas por si mesmo (por exemplo: querer que um ator ou atleta vença a competição); ninguém escolhe por deliberação, porém, tais coisas, mas aquelas que crê engendrar por si próprio. Ademais o querer diz respeito sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim (por exemplo: queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes) (EN, III 1111b20-30).

No campo das ações contingentes, Aristóteles supõe que os meios podem ser vários e a ação depende de circunstâncias do momento – variáveis que não estão pré-determinadas – e, por isso, entra em jogo o papel da escolha deliberada e as *praxeis*, as quais é *obscuro como resultarão*.

Entretanto, nossa pergunta é pela representação que o agente faz para, então, guiar sua ação. Posto o objeto exterior, o fim a ser perseguido, como o agente pode considerá-lo, ou melhor, apreendê-lo? Tendo em vista a ação moral, para postular o fim, não é preciso tomá-lo como bom ou mal? Quais os critérios usados pelo agente para estabelecer um fim moral? "É justo e temperante não quem os realiza, mas quem os realiza também tal como os justos e temperantes os realizam" (EN, 1105b5). Parece que há a necessidade de um juízo³⁸ moral e, com isso, o objeto externo passa a ser considerado no interior do agente. O critério de praticar do modo como o justo pratica a ação e não de outro modo, como o injusto, por exemplo, parece requerer, desse modo, a apreensão do objeto a certo título.

Quando Aristóteles examina a objeção sobre não estar no poder do agente o modo como as coisas lhe aparecem, responde que a disposição, fruto das ações repetidas no mesmo sentido, faz com que se tome um fim e não outro, em harmonia, no caso do virtuoso, com a qualidade virtuosa já praticada: "e pelo fato de sermos de certa qualidade, pomos o fim que lhe corresponde" (EN, 1114b24). Assim, o juízo que o agente faz para classificar um fim, por exemplo, como bom, é da ordem de uma representação do desejo associada com a disposição. Jamais, como várias vezes Aristóteles enfatiza, trata-se diretamente de um juízo da escolha deliberada; com

---

³⁸ Nos apoiamos mais uma vez na reflexão de Zingano sobre o desejo representacional: "A faculdade de discriminação de algo a certo título já é, no caso do homem, uma faculdade dos contrários, pois apreender algo como bom é *eo ipso* apreender seu contrário como mau. Isto parece envolver a razão em toda operação de representação oriunda da sensibilidade" (Zingano, 2007, p. 206).

efeito, algum elemento racional parece ser necessário para formar o desejo representacional no campo prático. Adotamos a estratégia, recorrente em Aristóteles, do contraste entre o homem plenamente racional e os animais irracionais.

Como um animal irracional apreende um objeto exterior e, a partir dele, age na sua direção? Seria do mesmo modo que o homem apreende um objeto exterior? O exemplo aristotélico (EN, 1118a20), trabalhado por Zingano (2008, p. 181, nota 20), aparece no contexto da distinção dos prazeres da alma e do corpo. Desse modo, o leão percebe a proximidade do gado e isto se dá unicamente pela sensação; ele usa a visão, mas seu prazer é devorá-lo. Porém, de modo algum, o leão constrói uma proposição na sua representação *de que* o gado está próximo, como é o caso do homem, que poderia, além de captar o objeto exterior pela sensação, representar através de uma proposição, aberta aos contrários. Portanto, a diferença da apreensão do objeto exterior entre os animais irracionais e o homem é que este último, além da sensação, pode representar o objeto exterior através de uma estrutura proposicional que implica um elemento racional. Por isso, Zingano conclui que para o homem "deve existir um objeto *externo*, mas ele só conta na medida em que e no modo pelo qual é tomado ou visto *pelo agente*" (Zingano, 2007, p.181, grifos nossos). É como se o objeto externo se projetasse num objeto interno, na parte da alma que não é racional – o desejo (*boulesis*) – mas que pode participar da razão, e, desse modo, o agente estrutura seu desejo através de proposições.

Seria um argumento suficiente para pautar uma doutrina da vontade e da intencionalidade? O agente toma um objeto externo enquanto representação sua, como um bem ou um mal e, ao fim do processo de deliberação, deverá atribuir-lhe assentimento ou recusa. A decisão agora pode ser considerada voluntária, pois o agente é consciente das circunstâncias e o objeto de seu desejo é interno. Trata-se do

critério do "princípio interno ao agente" para a voluntariedade da ação, já que está em seu poder aceitar ou recusar, dizer sim ou não, fazer ou não a ação. Esta é a medida da responsabilidade do agente sobre sua ação e, por isso, apontamos para certa doutrina da vontade. "Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação" (EN, 1113a10-13). Inferimos, desse modo, que a teoria aristotélica da ação comporta uma teoria da vontade neste sentido: o agente toma para si um objeto exterior como objeto de um desejo seu que, no caso da ética é um bem, e, a partir disso, começa o processo de escolha deliberada cuja investigação se iniciar com os melhores meios para chegar ao bem. Neste momento, o agente forma o princípio da ação, pois "o termo último na análise é o primeiro na execução" (EN, 1112b24). E, como se trata do campo prático, o assentimento que o agente dará à sua deliberação é o reconhecimento último antes da ação. Caso o agente recuse sua deliberação, não se segue a ação, pois não foi dado este último passo na análise³⁹ prática.

Entretanto, se há mesmo em Aristóteles uma noção de voluntariedade, certamente é diferente da concepção moderna de vontade. Como identificamos uma teoria da vontade devedora do conceito de razão e de escolha dos meios para Aristóteles, é preciso levar em consideração que a vontade que se depreende da articulação destes conceitos é também circunscrita ao modo aristotélico de pensar a ética. Com efeito, a razão não é puramente instrumental e a relação entre meios e fins é mais relativa do que parece. Na teoria da ação, a razão desempenha papéis

---

³⁹ Há ainda o caso, que será tratado mais adiante, do agente *acrático* que dá o assentimento mas sua ação seguinte é contrária ao assentimento.

diferentes, dependendo do momento e a que se aplica. Assim, há a razão que compõe com o desejo para postular a representação do fim, em outro sentido há a razão que avalia as circunstâncias da ação, ou ainda aquela necessária para o processo da escolha deliberada. De todo modo, a razão não aparece em oposição à vontade. É justamente por esses usos da razão que se pode dizer que o agente age voluntariamente, junto com a importância da sua responsabilidade e do seu poder de escolha, os quais derivam dos empregos da razão.

Quanto à relatividade dos fins, é preciso mencionar que, segundo Aristóteles, um fim pode vir a ser um provisório fim para servir, em outro momento, de meio para uma nova deliberação. Além do papel intermediário dos fins, pode-se concluir que a deliberação não é puramente instrumental, na medida em que estamos no plano da ética aristotélica e, portanto, é preciso que o agente faça uma *boa* deliberação, ou seja, moral e logicamente boa.

Assim, concluímos que a vontade é, de certo modo, elemento da teoria da ação de Aristóteles, embora não esteja nomeada⁴⁰ propriamente e nem preencha com os requisitos que a modernidade lhe conferiu. Trata-se de um conceito formado pela relação que opera com a razão – não de oposição – mas fruto da distinção entre o uso prático e o teórico da razão. Com isso, tocamos no tema da intencionalidade do agente e da ação, problema que tampouco aparece assim nomeado por Aristóteles e, no entanto, sugerimos que pode ser projetado pela sua teoria da ação.

Talvez o tema da intencionalidade seja projetado para fora da teoria da ação, uma vez que defendemos um papel importante da vontade. Um exemplo pode ajudar a esclarecer essa intuição. Quando Aristóteles analisa quais dentre as circunstâncias

---

⁴⁰ Vontade e voluntário derivam de *voluntas*, do latim, sem correspondência direta no grego.

da ação são mais importantes para que o agente voluntário as conheça, ele marca o conhecimento do fim. Desse modo, se o agente não conhece o fim da sua ação, este ato é involuntário, embora a ação seja penosa e deva provocar arrependimento (EN, 1111a19-20). O exemplo a assinalar é do agente que, dando uma poção com a intenção de curar um doente, termina matando-o. Poderíamos, com isso, inferir que a intenção do agente não é critério para sua voluntariedade, embora apareça a ideia de arrependimento que, de algum modo, recupera a existência da intenção. Voltaremos a esse ponto ao abordar o tema da *acrasia*.

Em Marx identificamos o conceito de representação em duas frentes: por um lado, a crítica da representação dos economistas clássicos e dos vulgares sobre a sociedade burguesa, isto é, como Marx constrói sua representação teórica através da crítica destas representações, e, por outro, a representação que o agente do fetichismo faz das suas ações e das categorias econômicas. Nossa investigação, com efeito, se limita a pensar a representação do agente fetichista porquanto busca uma teoria da ação.

No primeiro capítulo chegamos a algumas conclusões sobre a representação fetichista. Sustentamos que não é anterior à ação, a ponto de determinar o fetichismo, e tampouco é posterior, resultado do processo. A representação fetichista se forma na própria ação, na produção de mercadoria. Desse modo, o que ocorre é um fenômeno de separação entre a consciência teórica do agente – aquilo que ele sabe –, e a consciência prática – o conhecimento que o agente leva em consideração quando age. Por fim, a ilusão real e necessária se instala nessa brecha, porque a própria realidade, a mercadoria, se apresenta invertida para essa consciência que está necessariamente em contradição consigo mesma.

Uma vez que já apontamos para o funcionamento da representação fetichista, então poderíamos perguntar – ainda que nos limitemos a só formular o problema – pelas consequências da representação invertida na realidade, também invertida. As representações fetichistas participam, de alguma maneira, da ideologia?

Althusser, como pensador do conceito de ideologia a partir de Marx, não considera o fetichismo propriamente como parte da ideologia, porém, na sua reflexão sobre a representação ideológica da ideologia, acaba por tocar no ponto que observamos na representação fetichista. Defende a tese de que os aparelhos ideológicos e suas práticas sempre se remetem a uma ideologia, e que isso se dá materialmente. A fim de provar sua tese, toma como exemplo o indivíduo que, por adotar determinadas práticas, acaba levando também um conjunto de crenças que lhe parecem naturais. Por exemplo, o indivíduo que adota as práticas religiosas, como o hábito de ir à missa, é movido pelo aparelho ideológico da religião e, com isso, "naturalmente" acredita que escolheu livremente esse conjunto de crenças e práticas, assim como aquele que acredita na justiça, seguirá as práticas pertencentes às regras do direito e adotará "livremente" como suas crenças.

Comprovamos em todo o esquema que a representação ideológica da ideologia está obrigada a reconhecer que todo "sujeito" dotado de uma "consciência" e que crê nas "ideias" que sua "consciência" lhe inspira e aceita livremente, deve *agir* segundo suas "ideias", deve, portanto, traduzir nos atos de sua prática material suas próprias ideias de sujeito livre. Se não o faz, isso "não está bem". Na realidade, se não faz o que deveria fazer em função do que crê, faz então outra coisa, a qual – sempre em função do mesmo esquema idealista – dá a entender que tem outras ideias que as que proclama e que age segundo essas outras ideias, como homem "inconsequente" ("ninguém é malvado voluntariamente"), cínico, ou perverso. (Althusser, 2005, p.49)

Seguindo o raciocínio da representação ideológica da ideologia, o que é importante é apagar a contradição entre o que o sujeito pensa, suas "próprias" ideias, e

suas ações na prática material. Seriam necessárias muitas mediações para passar do fetichismo à ideologia. O ponto, entretanto, que nos faz mencionar a ideologia aqui é uma possível consequência da prática do agente cuja consciência teórica tem uma intenção, mas sua ação é guiada pela consciência prática que acaba gerando outra intenção, diferente da primeira. Ora, o sujeito não sabe, mas o faz e age como se soubesse. A determinação dessa condição, no entanto, não está do lado da representação mística. A partir do exemplo citado por Althusser, o que se pergunta é se há um eco dessa relação na tentativa ideológica de negar este conflito teórico-prático. De qualquer modo, Althusser defende que há uma base material para a ideologia pois, independente do aparelho ideológico que se considere, o que está em jogo, no limite, é a reprodução das relações de produção (Cf. Althusser, 2005, p. 63). Talvez esse seja o único ponto de aproximação com uma doutrina da autonomia da superestrutura em relação à base.

Como se engendram representação e realidade concreta é um dos pontos essenciais da investigação sobre o fetichismo. O que aparece de forma mais clara e desenvolvida na teoria de Marx é o modo invertido em que a realidade se apresenta para a consciência dos agentes. Mas a denúncia da representação mistificada não é o limite do problema. É preciso considerar que as representações pressupõem um processo material. A aparência, afinal, preside uma relação real. Se tomamos a categoria trabalho independente da forma social que a determina, embora seja uma abstração, pode ser útil para compreender de que modo representação e realidade se engendram. É o próprio Marx quem oferece essa reflexão⁴¹.

---

⁴¹ Justifica-se a importância dessa abstração no fato de que o trabalho enquanto produtor de valor de uso não altera sua natureza de acordo com a forma social em que se insere. Ref. *O Capital*, Livro I, p.211.

Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato fortuito. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é mister a vontade adequada que se manifesta através da atenção durante todo o curso do trabalho. E isto é tanto mais necessário quanto menos se sinta o trabalhador atraído pelo conteúdo e pelo método de execução de sua tarefa, que lhe oferece, por isso, menos possibilidades de fruir da aplicação das suas próprias forças físicas e espirituais (Marx, 1999, pp. 211-212).

A representação, no caso do processo de trabalho tomado abstratamente, é anterior à atividade. É fator determinante pois orienta a atividade para um fim. A vontade do agente subordina-se à representação. A transformação se dá na coisa, não no agente, e o papel da representação é idealizar a coisa que será fabricada, modificada ou conformada. No entanto, já aparecem as determinações materiais, pois o agente executará a ação de um modo ou de outro – o método – em função do conteúdo, isto é, do instrumento e do objeto.

Quando se passa a considerar um modo de produção específico, histórico, particular, as relações entre a representação e a ação do trabalho se tornam complexas. No caso do sistema capitalista de produção, há um jogo entre as posições que cada elemento ocupa no processo de produção, distribuição e circulação, de modo que o conflito entre as representações dos agentes – das diferentes classes sociais – e suas ações revela diferentes figuras do fetichismo. Marx trata, no livro III do *Capital*, das três classes – capitalistas, proprietários de terras e trabalhadores – e analisa o que eles *são* em contraste com o que eles *pensam que são*, ou seja, sua realidade material e a

representação real que fazem de si mesmos, assim como a indicação das implicações disso no modo de produção:

Na realidade é o que são neste sentido: o capital é para o capitalista perene máquina de sugar trabalho excedente; a terra é para o proprietário eterno ímã que atrai parte da mais-valia sugada pelo capital, e finalmente o trabalho é condição e meio que se renovam sempre para adquirir, sob o título de salário, parte do valor criado pelo trabalhador e portanto fração do produto social determinada por essa parte do valor e que abrange os meios de subsistência necessários. É o que ainda são nesse sentido: o capital retém na forma de lucro parte do valor e portanto do produto do trabalho anual; a propriedade fundiária retém na forma da renda outra parte, e o trabalho assalariado, na forma de salário, terceira parte; em virtude dessa transformação, elas se tornam as rendas do capitalista, do proprietário fundiário e do trabalhador, mas sem criar a substância mesma que se converte nessas categorias diferentes. A repartição supõe a existência prévia dessa substância, a saber, o valor total do produto anual, e esse valor é apenas trabalho social que se materializou. *A coisa, porém, não se apresenta dessa forma, e sim de forma invertida, aos agentes da produção, aos que exercem as diferentes funções do processo de produção* (Marx, 2008, p.1085-1086, grifos nossos).

Conforme a posição que cada agente ocupa no sistema, assim como cada categoria econômica, a representação se modifica. O que há em comum é o modo invertido de aparecimento da realidade material para a consciência dos agentes, no caso, por exemplo, o valor, que é criado pelo trabalho, mas como é encarnado na mercadoria, o capital o incorpora. A partir daí, o capital, como sujeito, parece criar o valor ao lado do trabalho, isto é, independente dele, assim como a terra parece gerar valor do mesmo modo que o trabalho agrário e, finalmente, a renda fundiária; com isso, o agente representa o valor como algo estranho ao seu trabalho, aquilo que é o fim aparece para a representação como sendo o princípio (o salário, a terra e a renda).

Em Aristóteles defendemos que o desejo é representacional: coloca-se o fim porque se encontra uma representação daquilo que se deseja. A racionalidade executa os meios. A vontade está subordinada à representação que será impressa no objeto exterior, na ação, a qual, no caso de Marx, é o próprio trabalho. Daí a pergunta de

Giannotti pela condição ideal: "se o produto surge da subordinação de um sistema mecânico a um fim determinado, que natureza ontológica possui, desde logo marcada pela exteriorização de uma interioridade e vice-versa?" (Giannotti, 1983, p.85). O jogo do interior e exterior funciona entre a condição ideal subjetiva, a representação do agente, e o objeto material externo produzido. Esse jogo confunde a natureza ontológica do produto, formando *a cristalização da coisa em objeto humanizado*. No caso do modo capitalista de produção, como vimos, a interioridade, o trabalho concreto e particular, impõe-se ao agente como exterioridade independente e autônoma quando cria o valor cuja apropriação se dá pelo outro. É este mecanismo de transposição dos atributos que reflete na representação.

Na reflexão sobre os conceitos de *práxis* e *poiêsis* a partir de Aristóteles, aparece o papel da razão como formadora de representações diferentes, dependendo da atividade do sujeito e da sua relação com a finalidade. Desse modo, na *poiêsis*, há a representação da ação que se irá executar – um plano –, sendo o sujeito a causa dessa operação, mas o princípio da ação está na ação mesma: o objeto é fabricado, transformado, ou melhor, é conformado – ocorre a transformação ontológica da coisa. No sistema aristotélico, focalizamos o problema da *práxis* na ação moral: o princípio da ação está no agente, de modo que, a partir de sua representação do objeto exterior, ocorre o processo de escolha deliberada, e sua conduta ética. Contudo, a transformação se dá no sujeito, na formação da sua disposição a qual será julgada como virtuosa ou não: está pressuposta a indeterminação ontológica da ação.

Intelecto prático e Intelecto teórico

Tomemos o caso do agente que sabe o que é errado, o que não deve ser feito, mas mesmo assim o faz. Se o saber é contrário à ação, o que a determina? Qual é o estatuto desse saber e, ao mesmo tempo, o que determina a ação contrária ao saber? Em que tipo de situação ocorre a separação do que se sabe da disposição para agir? Enfim, em quais termos Aristóteles discute o conflito entre o intelecto teórico e o prático? Nos livros VI e VII da *Ética Nicomaquéia* encontramos a distinção entre os dois tipos de intelecto, sendo que o prático é aquele que leva à ação, é o intelecto executivo, e o teórico aquele que leva ao conhecimento por demonstração, que pode ser chamado em alguns casos de conhecimento científico. Na figura do prudente (*phronimos*) identifica-se o estado em que os dois conhecimentos – prático e teórico – entram em operação juntos, formando o estado virtuoso. Contudo, ao verificarmos de que modo se dá essa união, entendemos também como funciona sua separação.

Aristóteles se pergunta sobre o que governa a ação e a verdade. A ação, tomada em sentido pleno, isto é, quando envolve deliberação e conhecimento, é governada pelo intelecto e pelo desejo. Ambos tem o mesmo objeto quando se trata do agente virtuoso: o desejo é orientado na direção do pensamento que afirma o que é bom e se detém quando seu pensamento diz que não é. Portanto, a representação é fundamental, assimilada ao intelecto, embora haja uma diferença importante entre inteligência (*nous*) e pensamento (*dianoia*) ou razão (*logos*): a inteligência opera com a simples sabedoria do bom em geral na direção do desejo do virtuoso, já o pensamento e a razão que delibera operam pelo cálculo que encontra o tipo de ação que permite alcançar o bem e executar sua tarefa.

Assim, o ponto de partida da ação é a decisão. Contudo, a decisão é inteligência desiderativa ou desejo intelectual. "A decisão não sobrevive sem inteligência e pensamento, nem sem um estado moral, pois o sucesso ou seu contrário na ação não vão sem o pensamento e um caráter" (EN, 1139a35). Isso significa que o sucesso na ação depende de duas condições: da virtude moral que assegura a retidão do fim desejado, e da virtude intelectual que assegura a descoberta do melhor meio para alcançar o fim. Entretanto, assegurar a retidão do fim e do melhor meio para alcançá-lo não significa encontrar-se com a verdade.

Quais são as disposições segundo as quais cada parte racional da alma pode enunciar a verdade? A partir dessa pergunta, Aristóteles empreende o exame seguintes partes⁴²: prudência (*phronesis*) e técnica (*techne*), por um lado, pois são as que consideram princípios contingentes, e por outro, ciência (*episteme*), sabedoria (*sophia*) e inteligência (*nous*) são as que consideram princípios necessários. Focalizamos o estado da prudência, que é acompanhado da razão que comporta ação quando está em jogo coisas boas ou más para o homem. É a capacidade de bem deliberar sobre o que é bom e útil no que concerne ao geral, por exemplo, sobre o que permite viver bem em geral, e não particularmente, por exemplo, quais coisas contribuem para a saúde (EN, 1140a26-30).

Mas a prudência é também um estado no qual o agente é capaz de conhecer as coisas particulares na medida em que é executivo. No interior do que é conhecido intelectualmente, o universal é o gênero de coisas que servem de princípio para a deliberação, e como fim da ação, enquanto que o particular está na forma⁴³ da ação,

---

⁴² Julgamento e compreensão também aparecem, crença e opinião não, pois admitem erro.

⁴³ Esta distinção é feita por Aristóteles, mas é Bodéus quem interpreta a diferença entre ação e forma da ação. Cf. tradução da *Ética Nicomaquéia*, nota 2, p.315.

que é decidida no fim da deliberação e que serve como meio para alcançar o fim desejado; é, portanto, o ponto de partida da ação em si. O exemplo dado por Aristóteles, exposto na forma do silogismo, nos permite compreender o papel do conhecimento para ação. A proposição *sabe-se que as carnes leves são boas para a saúde* é tomada como o conhecimento universal. Mas, se alguém ignora quais são as carnes leves, não pode produzir saúde. Saber que *são facilmente digeridas* é o conhecimento científico (pois é explicativo) que serve como meio termo do silogismo. Mas não é suficiente conhecer cientificamente para formar o estado virtuoso. O conhecimento particular, no caso, saber qual carne é boa para a saúde, não é científico pois não sabe a razão pela qual é boa para a saúde. Neste caso, a ação de comer as carnes leves pode ser apenas fruto da experiência e, no entanto, pode ser suficiente para praticar a virtude, pois produzirá saúde.

Assim, o conhecimento universal ou científico é fundamental pois é o princípio da deliberação, mas não é suficiente para a ação. É preciso também o conhecimento particular último que é executável e, portanto, para o estado da prudência, é preciso levar em conta os dois tipos de conhecimentos. Pode-se inferir que os dois conhecimentos ocorram separadamente, ora um ora outro, e, com isso, não se chegue ao estado da prudência.

Embora a prudência envolva conhecimento e inteligência, não pode ser confundida com eles. Ao fazer essa distinção, Aristóteles nos dá uma pista sobre a oposição dos intelectos.

É evidente que a *phronesis* não é uma ciência. Ela busca efetivamente o particular último, como já foi dito, pois o prático é desta natureza. Se opõe, desse modo, ao intelecto, pois o intelecto é de definições, as quais não se tornam razões (princípios), e a *phronesis*, por outro lado, busca o particular último, do que não há ciência, somente percepção sensível: não me refiro à

percepção das propriedades sensíveis, mas daquela pela qual vemos que a última figura em matemática é um triângulo (EN, 1142a25-30).

Encontramos aqui a separação, por um lado, do intelecto apto às definições e, por outro, da prudência capaz de buscar aquilo que é mais particular, como uma percepção. Não no sentido da percepção das propriedades individuais das coisas, como uma cor, mas da percepção que se vale de vários sentidos ao mesmo tempo, como o caso do triângulo. De qualquer modo, o termo último da deliberação será inteligível, porém, vinculado à percepção sensível do objeto visado.

Mas as realidades particulares e últimas compreendem o que se pode executar. O *phronimos* deve efetivamente aprender a conhecer isso. Do mesmo modo, a compreensão e o bom senso tem como matérias os atos a executar, isto é, as realidades últimas. E o intelecto sabe as realidades últimas nas duas direções. As definições primeiras e as realidades últimas, com efeito, são o objeto do intelecto e não do raciocínio. Ou seja, já que no domínio das demonstrações, o intelecto sabe os termos imutáveis e primeiros, no domínio das operações executivas, o intelecto sabe o termo último que pode mudar e ele comporta a segunda premissa. É o ponto de partida do fim visado, pois é a partir dos particulares que se alcança o universal (EN, 1143a35-b5).

O intelecto que opera no domínio das demonstrações, intelecto *teórico*, sabe qual é a finalidade da ação que quer empreender, enquanto que o intelecto que se debruça sobre as operações executivas, *prático*, sabe qual a conclusão da deliberação e tem os conhecimentos particulares que impulsionam a agir. O que acontece quando há um conflito entre eles, isto é, quando se sabe em teoria o que se quer fazer, mas o intelecto prático não se move nessa direção?

No estudo da *acrasia*, Aristóteles faz uma distinção entre dois usos do saber em relação à prática do agente. Um caso se dá quando o agente possui o saber mas não o utiliza, pois não está atento à isso, enquanto que o outro agente possui o saber e o utiliza, pois está atento a ele. No primeiro caso pode-se incluir aquele que sabe o

que não deve ser feito mas mesmo assim o faz; é o caso em que o saber não é prático ou então está apenas *em potência*. No segundo caso, o agente também sabe o que não deve ser feito e mesmo atento a isso executa a ação contrária; caso em que o saber é *em ato* mas gera uma ação contrária, e, aos olhos de Aristóteles, isso é estupefante (EN, 1156b30-35). O agente então sabe mas não sabe? Pode-se inferir que o problema reside no tempo: o agente sabe que é errado fazer tal coisa mas, no momento da ação, o seu conhecimento a respeito da circunstância não está presente na sua mente; seu saber está em potência no momento em que precisa estar em ato. Esta solução oferece um problema. No momento da ação o agente não sabe, no sentido de que não usa o conhecimento prático conforme ao teórico. Logo, seu ato seria por ignorância. No entanto, Aristóteles já havia definido que o ato voluntário tem como característica importante que o agente saiba o que está fazendo no momento do seu ato, caso contrário age por ignorância. Ora, quem age por ignorância não é responsável por seus atos e o *acrático*, segundo Aristóteles, deve ser responsabilizado e ainda condenado. Descartado, assim, ainda que provisoriamente, o problema da ignorância, passamos ao problema do saber.

Sabe mas age como se não soubesse

Aristóteles coloca o problema da *acrasia* e logo avisa a quem se destina. Trata-se de um problema que fora tratado por Sócrates e, na *Ética Nicomaquéia*, é retomado⁴⁴ de modo polêmico. O estagirita pergunta pela possibilidade da existência

---

⁴⁴ Há muita controvérsia sobre o modo como Aristóteles retoma o problema da *acrasia* em Sócrates. A posição socrática é bastante clara: a *acrasia* é um fenômeno impossível, pois a razão tem a primazia na

da *acrasia*, já que parece⁴⁵ haver uma contradição entre a negação socrática do fenômeno e sua constatação no senso comum. Ora, uma vez que o agente sabe o que é melhor a ser feito, sabe o que é correto, então o que o faria agir de modo contrário ao saber? Por outro lado, nos deparamos todos os dias com esse tipo de ação: sabemos que é melhor não fumar e mesmo assim fumamos; sabemos que é melhor moderar nos doces mas mesmo assim exageramos. De que espécie de saber estamos nos referindo? Richard Robinson, em um célebre artigo sobre a *acrasia* aristotélica, lança outra classe de exemplos. Segundo ele, quando se adota um princípio moral, o agente decide como agir, qual será sua conduta, e não há elementos sobre como o mundo é. O princípio moral refere-se, portanto, a uma tomada de decisão prática e não sobre o conhecimento da verdade do mundo. Daí os exemplos de Robinson: "A *acrasia* não é como atravessar uma parede por uma porta que sabemos que não existe. É mais como visitar Colônia depois de haver decidido não visitar a Alemanha" (Robinson, 2010, p.80). Será que Aristóteles também considera que os princípios morais se formam sem nenhuma influência das constatações de fato? Os silogismos respondem essa pergunta.

Como nossa discussão não é exatamente com Sócrates, a pergunta é um pouco diferente: qual é o estatuto desse saber e, ao mesmo tempo, o que determina a ação

---

alma do agente, de modo que no momento em que se sabe o que é errado, este agente sempre agirá na direção correta. Caso sua ação seja equivocada, certamente foi por desconhecimento do bem. A polêmica é implantada na suposta crítica de Aristóteles ao ponto socrático, se ele afinal entende que a *acrasia* existe ou não; em que medida, por quais motivos, etc. A discussão merece uma tese própria. Tomamos deliberadamente uma posição, a saber, aquela que mais analisa o fenômeno da *acrasia* do que contribui para o cabo de guerra entre partidários de um Aristóteles socrático ou crítico.

⁴⁵ Robinson tenta sustentar que Aristóteles concilia a tese socrática do conhecimento que lidera e governa a alma, com a opinião do senso comum sobre a frequência da *acrasia*, onde, então, a paixão passaria, apenas momentaneamente, a dominar a alma do agente acrático. Baseia-se, de um modo muito resumido, na própria proposta aristotélica de expor as opiniões, levantar as dificuldades e resolvê-las sem rejeitar qualquer opinião. Esse projeto é levado a cabo e, segundo Robinson, através da doutrina da potencialidade e dos silogismos, Aristóteles mostra a consistência entre todas as opiniões. Cf. Robinson, 2010.

contrária ao saber? O que autoriza a separação entre o que se sabe e a disposição para agir? Enfim, trata-se de averiguar em que termos Aristóteles discute o conflito presente na *acrasia*.

Um exemplo semelhante ao silogismo tratado no caso da *phronesis* é exposto no exame da *acrasia*. Convém remontá-lo pois fica evidente que o intelecto prático (junto com o desejo, como veremos depois), dissociado e oposto ao intelecto teórico, levam ao caso da *acrasia*. Aristóteles coloca algumas premissas possíveis, a saber: *os alimentos secos são benéficos a todos os homens*; premissa universal, na qual os dois termos são universais. *Eu sou um homem* é a premissa em que ao agente particular é atribuído o universal. *Este gênero de coisas é um alimento seco* é a premissa na qual o objeto é um universal. "Existe ainda uma diferença no âmbito do universal, pois ele corresponde, de um lado, ao sujeito e, de outro, ao objeto" (EN, 1147a4). Esta diferença, refletida nas duas premissas anteriores, mostra que a última conduz à premissa particular: *Isto aqui é um alimento deste gênero de coisas* que, combinada com a premissa universal, *os alimentos secos são benéficos a todos os homens*, leva à ação. No entanto, diz Aristóteles, para que este agente venha efetivamente a consumir o alimento, é preciso que haja o conhecimento (premissa universal mais a particular) e que ambas as premissas estejam presentes no espírito ao mesmo tempo, formando o silogismo prático.

Porém, o caso em que Aristóteles salienta é do agente que conhece todas as premissas, universais e particulares, mas mesmo assim não pratica a ação, no caso, não come este alimento seco mesmo sabendo que é benéfico; trata-se da ação contrária ao saber. A pergunta, então, a ser feita aqui é: o silogismo está errado e o agente acompanha o erro, ou o agente comete um ato proibido pelo silogismo? Uma vez que se considera o silogismo *prático*, a ação é necessária, é sua conclusão.

Dentro da fórmula *saber mas não praticar o que sabe* há tons diferentes, há casos semelhantes à *acrasia*, como os casos de delírio, adormecimento e embriaguez, em que o agente de alguma forma *sabe sem saber*. Presos às afecções, têm seus corpos perturbados de tal maneira que agem em oposição ao que *dizem que sabem*. Esta sutileza aristotélica do saber de modo atenuado pode ser interpretada como um falso saber neste sentido, e que se aplicaria também aos *acráticos*: "Consequentemente, é preciso crer que as vítimas da *acrasia* recitam também as fórmulas, ao modo dos atores do teatro" (EN, 1147a23). Neste caso, trata-se de um saber formal que nem ao menos pode ser operado pelo intelecto teórico, embora esteja presente no espírito. Ou seja, a mera verbalização do que é correto fazer não é, em si, a causa da *acrasia*, pois esta reside no conflito do intelecto teórico realmente com o desejo ligado ao intelecto prático. A dificuldade em acessar o intelecto teórico se dá por perturbações físicas, como a embriaguez ou delírio, e que pode levar o sujeito a repetir fórmulas como um ato contínuo sem reflexão. Tal estado é passageiro e pode gerar arrependimento, já o *acrático* será sempre reprovado moralmente (embora possa ser curado).

Para compreender qual é a natureza da *acrasia*, isto é, qual é seu fundamento natural e não moral, pois relacionado aos apetites, Aristóteles oferece outro silogismo, no entanto, este é produtivo, não prático. *Deve-se provar tudo que é doce* é a premissa universal que exprime uma opinião. *Isto é doce* é a premissa particular. Se o sujeito é capaz e não está impedido de agir, conclui-se o silogismo com a ação de comer este doce. Porém, Aristóteles analisa o caso da *acrasia*:

Consequentemente, suporemos que a opinião universal que tem o sujeito lhe proíbe de provar, mas que ele tinha, ao contrário, a opinião de que tudo que é doce é agradável: se ele vê que isso é um doce e que essa última

opinião se apresenta efetivamente ao seu espírito, enquanto justamente ele tem apetite, ao mesmo tempo em que há a proposição que lhe diz para guardar-se, mas é o apetite que o conduz, pois é ele que tem a capacidade de pôr em movimento cada parte de nós mesmos. Consequentemente, o que acontece é que somos vítimas da *acrasia*, pelo efeito de um argumento do tipo da opinião. Este, contudo, não é em si mesmo contrário à reta razão; ela apenas se opõe acidentalmente, pois é o apetite que lhe é contrário, mas não a opinião (EN, 1147a32-b4).

Aqui temos a figura da *acrasia*, tomada no seu sentido natural, como o conflito entre a opinião e o apetite. O sujeito reconhece o particular conforme o universal e teria, então, todos os elementos para agir conforme a reta razão. No entanto, o sujeito não preenche as condições para a ação, a saber, a capacidade para agir e não impedimento para a ação. Aqui reside o problema. O sujeito, por si mesmo, impede a ação. Há algo dentro dele que o faz negar, apenas acidentalmente⁴⁶, a premissa universal: ele não tem apetite por doces. O que podemos inferir é que a presença da premissa particular, ou seja, ao deparar-se com um doce, esta percepção faz referência à premissa universal, afinal, deve-se provar os doces. Mas seu apetite vai, por acaso, contra o universal, ao mesmo tempo em que, dentro de sua alma, convive a opinião contrária ao apetite. Vence o apetite, diz Aristóteles, é o motor deste tipo de ação.

Contudo, analisa Aristóteles em seguida, a contrariedade não se dá com o conhecimento universal científico, pois é o conhecimento do particular que leva à ação. O sujeito que é dominado pelo seu apetite, desse modo, contraria o

---

⁴⁶ Quando Aristóteles coloca que a oposição se dá entre o apetite e a opinião e que a oposição ao conhecimento universal é apenas acidental, com isso nos parece que busca salvar tanto Sócrates quanto o senso comum. Este era, afinal, o seu projeto dialético, enunciado em EN 1145b2-ss. É como se Aristóteles estivesse tentando segurar vários pacotes de uma vez, equilibrando-os, sem sucesso. Um pacote, inevitavelmente, cai no chão. Quando se abaixa para recolher, cai outro e assim sucessivamente. Não pode ser que, *acidentalmente*, consiga salvar todos os pacotes de uma vez. O que ocorre por acidente é a apresentação dos contrários ao espírito ao mesmo tempo: deve-se provar mas, por acaso, não tenho vontade neste momento.

conhecimento sensível, podendo até repetir o conhecimento universal, mas sem apropriar-se realmente dele, como no caso dos embriagados e do ator no teatro.

Quando Aristóteles compara a *acrasia* com a cidade que tem boas leis mas não as executa, podemos tomar um distanciamento do texto e propor a *acrasia* como uma figura social. Neste caso, saber ou não o que é melhor a ser feito, além da ação individual, não altera em nada o resultado que é, afinal, a prática social contrária ao que convém para a sociedade.

Últimos comentários

Eles não sabem mas o fazem

Concluindo os problemas apresentados na última parte, temos que há uma faculdade que forma a representação de um objeto na cabeça do agente e que, a partir disso, ele engendra tanto o desejo do fim que quer perseguir ou evitar, quanto participa do intelecto prático que o fará, efetivamente, agir numa direção ou em outra. A sensibilidade apreende os particulares, os objetos concretos para a ação, mas é preciso ainda fazer sua representação moral e a deliberação. De acordo com o texto, é o intelecto teórico que faz essa operação: como devedor do particular pode alcançar o universal.

Quando Aristóteles levanta os critérios para a ação voluntária, discute a importância do agente saber as circunstâncias que envolvem a ação. Em que medida saber as especificidades do contexto contribui para que a ação seja de um modo e não de outro? A apreensão destes contingentes que rodeiam a ação estão apenas circunscritas ao domínio prático. Mas podem entrar em conflito com o domínio teórico, como vimos no caso da *acrasia*, já que a cisão dos intelectos, segundo nossa interpretação, abre espaço para este fenômeno.

Em que termos se poderia falar em intencionalidade da ação? O *acrático* age intencionalmente na medida em que sabe que sua ação é contrária ao que afirma seu intelecto teórico. Apenas levando em conta o texto da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles distingue razão prática e teórica, dentre outras coisas, pela intenção como a

propriedade que afeta inevitavelmente o domínio prático e *pode* (somente) afetar o domínio teórico.

Mas pode-se afirmar que a ação tem uma intencionalidade separada daquela do sujeito? De certo modo sim. Quando o agente forma a representação, a partir do desejo, no seu intelecto teórico, do fim que quer perseguir, ou, ao contrário, do que lhe parece errado e quer evitar, constitui-se aqui uma intencionalidade do sujeito. Sua ação é *práxis*, portanto o princípio do ato está no agente e ele será modificado moralmente de acordo com suas ações. No entanto, ao agir, seu intelecto prático, movido pelo apetite, revela outra intencionalidade, contrária àquela prevista pelo sujeito. Nota-se aqui um sistema de inconsistência semelhante ao do fetichismo, fundado na inversão das intenções do sujeito e da ação.

O caso de Édipo poderia apresentar algum aspecto que, se pensado à luz da teoria da ação aristotélica, nos faz pensar na ação do fetichismo da mercadoria. Quando Édipo vem a saber qual será o seu destino, reconhece-o como trágico e tenta, por isso, negá-lo, buscando outro caminho. No entanto, é justamente por buscar uma ação a qual, segundo sua representação, lhe favorece, ele termina por realizar o fim trágico que tentava evitar. Colocando em outros termos, Édipo faz a representação de um fim que nega o seu desejo e, por isso, busca uma ação contrária ou pelo menos alternativa, para evitar que ele mesmo realize a ação indesejável. Ao agir pelo caminho que ele representa como sendo o contrário do caminho destinado, ele realiza exatamente a ação que não deseja, seu destino trágico. Ele não sabe, mas o faz. Investe contra si mesmo quando tenta salvar-se.

É esse tipo de torção da intencionalidade que faz com que o caso de Édipo nos sirva para comparar com o fetichismo da mercadoria. Édipo tinha uma intenção (fugir

do destino de matar seu pai e casar-se com sua mãe) mas sua ação (matar seu pai e casar-se com sua mãe) revelou outra intenção, uma intencionalidade própria, porque diferente daquela inicial do agente. Mais do que diferente, a ação é contrária à intenção. Portanto, é justamente porque Édipo age de acordo com sua intenção, que o contrário se realiza.

Porém, não podemos afirmar que a ação de Édipo seja da ordem da *acrasia*. Seu ato sequer seria considerado voluntário, visto que ele não conhece as circunstâncias, quer dizer, trata-se de um agente que sabe que está matando alguém, este ato é voluntário e condenável. O que ele não sabe é que mata seu pai, enquanto o mata. Édipo é ignorante quanto ao parricídio e, portanto, Aristóteles não poderia nomeá-lo *acrático*, pois quanto a isso seu ato é involuntário. Talvez até o contrário: quando o agente sabe o que é errado, quando lhe informam sobre seu destino trágico, procura justamente não fazê-lo e age de acordo com a representação de que está evitando o erro. Já o *acrático* sabe completamente o que é errado, mesmo que seu saber seja apenas teórico, mesmo que seja só em potência, e mesmo assim, o faz, sabendo.

A análise que Aristóteles desenvolve é sob uma ótica, a da *acrasia* e, dado isso, buscamos analisar, sob a mesma raiz, outro problema, sob outra ótica, que é o fetichismo.

Em Marx, a separação do saber em relação à disposição para a ação abre espaço para o fetichismo, também porque há a separação entre a intencionalidade do sujeito e da própria ação que é fruto de uma ilusão real. Consequentemente, a separação possibilita com que a ação seja contrária à intenção do sujeito, como vimos no caso dos produtores privados que comparam seus produtos como valores para

trocá-los mas, com isso, acabam comparando seus trabalhos particulares como trabalho humano abstrato. Ou ainda, o pressuposto da igualdade e liberdade dos trabalhadores do sistema capitalista de produção possibilita as relações de contratos e condições de trabalho que geram desigualdade, e a liberdade do trabalhador se restringe a vender sua força de trabalho⁴⁷.

No caso aristotélico da *acrasia* não se considera que o problema seja da ordem da ilusão ou de uma mistificação da realidade que afetaria a representação do agente. O *acrático* é aquele que tem um conhecimento sobre algo mas acontece (não necessariamente) dele não usar esse conhecimento na prática, quando deveria usá-lo. Desse modo, no caso da *acrasia* não há o fenômeno da ilusão, há mesmo uma contradição entre o que o agente explicita na prática e o que ele acredita ou sabe sobre isso realmente. Há um descolamento entre a crença e a ação.

Entretanto, as duas fórmulas destacadas parecem opostas. Para o *acrático*, adotamos a expressão do sujeito que *sabe mas não faz*, ao passo que, para os agentes fetichistas, o próprio Marx considera que *não sabem mas o fazem*. Mesmo opostas quanto à afirmação e negação do saber e do fazer, a relação entre ação e representação parecem fundadas na mesma disfunção lógica. No fetichismo, o agente pode até saber (fazer a descoberta científica) e mesmo assim continua agindo na direção contrária, porque a sua consciência prática está em contradição com a própria prática. Na

---

⁴⁷ Giannotti coloca esse problema em termos semelhantes: "Que lógica move certas ações humanas que resultam no contrário do que elas pressupõem quando são deslanchadas?" Mas ele aponta que a solução é da ordem da relação entre regra e caso: "O tradicional problema da alienação se resolve numa relação muito peculiar de um sistema de regra que, pressupondo um contrato livre entre os agentes funcionando inteiramente numa situação de mercado, termina resultando no contrário da intencionalidade do sistema. Essa relação extraordinária da regra com seus casos merece um exame detalhado" (Giannotti, 2011, p.374).

acrasia, o agente sabe o que é correto mas, no momento em que age, sua consciência prática responde ao apetite: a contradição se dá entre o saber e a prática.

Os dois fenômenos são, portanto, diferentes, embora tenham a mesma raiz. A crença não é definida pela verbalização, pela explicitação do saber teórico, mas é também definida pela verbalização do juízo, pois se dá em conjunção com aquilo que ela gera praticamente, com a ação e com o modo pelo qual a ação se coaduna com o saber. O problema é que não basta verbalizar, enunciar ou saber. É preciso que a ação corresponda, seja homóloga àquilo que está aferido. Ora, o agente tem que reconhecer que o último passo da investigação é uma conclusão, pois caso contrário está fazendo uma coisa que não está derivada daquilo que ela exprime.

Por fim, retomamos a pergunta que brota desta investigação: qual é a relação entre ação e representação no fetichismo da mercadoria? Vimos que este problema passa pela separação entre saber e crença e, a partir disso, pelo movimento contorcido da intencionalidade do sujeito em relação à intencionalidade da ação.

Bibliografia:

ACKRILL, J. L. *Aristotle on Action*. In: RORTY, A. (ed.) *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley, 1980, capítulo 6.

ALBINATI, A.S.C.B. "Marxismo e ética". In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 13, 2/2008, pp. 17-41.

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. RJ: Zahar, 1979.

_____. *Ideologia y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*. Trad. José Sazbón e Alberto Pla. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa. SP: ed. Perspectiva, 2007.

ARISTÓTELES, *Étique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. Paris: éditions Flammarion, 2004.

_____, *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 2007.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso editorial, Paulus, 2008.

BENOIT, H. "Do amoralismo universal ao privado." In: *Dossiê Marxismo, ética e política revolucionária*. Revista Crítica Marxista, n. 14, 2002.

BERNSTEIN, E. *Socialismo teórico y práctico*. Trad. E.Díaz-Reta. Buenos Aires: ed. Claridad, 1966.

BESNIER, B. *A distinção entre Práxis e Poiêsis em Aristóteles*, in *Analytica*, v. 1, n. 3, 1996, 99. 127-163.

BOTTOMORE, Tom. (org). *Dicionário do Pensamento Marxista*. RJ: Zahar editor, 2001.

CARRERA, Juan Iñigo. *Conocer el capital hoy – Usar críticamente El Capital*. Vol.1. Buenos Aires: Editorial Imago Mundi, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto (I)*. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Col. Rumos da Cultura Moderna, Vol. 53. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

COLLETTI, Lucio. *El marxismo y Hegel*. Trad. Francisco Buey. Mexico: Grijalbo, 1977.

ELSTER, Jon. *Agir contre soi: la faiblesse de volonté*. Paris : Odile Jacob/Collège de France, 2007.

_____. *L'irrationalité : Traité critique de l'homme économique*. Tomo II. Paris, Seuil, 2010.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política*. Tomo I. SP: brasiliense, 1983.

GERAS, Norman. *Essência e aparência: a análise da mercadoria em Marx*. In: *Sociologia – para ler o clássicos*. Trad. José Augusto Albuquerque. RJ: Azougue Editorial, 2007.

GIANNOTTI, José Arthur. *Trabalho e Reflexão*. SP: ed.Brasiliense, 1983.

_____. *Origens da dialética do trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

_____. *Lições de Filosofia Primeira*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

GRESPLAN, Jorge Luiz da Silva. *O Negativo do Capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. SP: Hucitec, 1999.

HONNETH, Axel. *Reificación – un estudio en la teoría del reconocimiento*. Trad. Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007.

IACONO, Alfonso. *Le fétichisme: histoire d'un concept*. Paris : PUF, 1992.

IRWIN, T. *Reason and Responsibility for action and charater*. In: RORTY, A. (ed.) *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley, 1980, capítulo 8.

KAUTSKY, Karl. *Ética y concepción materialista de la História*. Trad. José Aricó. BsAs: PyP, 1975.

KICILLOF, Axel & STAROSTA, Guido. *On Materiality and Social Form: A Political Critique of Rubin's Value-Form Theory*. In: *Historical Materialism*. No.15. Brill, 2007, pp. 9-43.

LUKACS, G. *História e consciência de classe*. SP: Martins Fontes, 2003.

MARX, K. *O Capital*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro I, 1999 e Livro II, 1999 (b). Livro III, 2008.

_____. *O Capital*. V.1-3. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes 2003.

_____. *A Mercadoria*. Tradução e Comentários de Jorge Grespan. São Paulo: Ática, 2006.

_____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Trad. José Aricó, Miguel Murmis e Pedro Scaron. Buenos Aires : siglo XXI, V.1, 2007; v.2, 2009; v.3, 2006 (b).

_____. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

NATALI, Carlo. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação". Trad. Rodrigo Torres Guedes. In. Revista Analytica, Vol.1, n.3, 1996.

_____. "Actions et mouvements chez Aristote". In. Revue Philosophie, Les Éditions de minuit, n.73, 2002, p.17.

REGATIERI, Ricardo Pagliuso. Negatividade e ruptura: configurações da crítica de Robert Kurz. 1. ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2012.

RUBEL, M. *Páginas escogidas de Marx para uns ética socialista*. Trad. Marta Rojzman. 2 Vols. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1970.

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

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Filosofia da Práxis*. Trad. María Moya. São Paulo: Clacso e Expressão Popular, 2011.

SLOTTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Trad. Miguel Vega. Madrid: Siruela, 2004.

TELES, E.L.A. "*Práxis e Poiêsis*: uma leitura arendtiana do agir político". In. Cadernos de Ética e Filosofia Política. N.6, 1/2005.

ZINGANO, Marco. Tradução, notas e comentários de *Aristóteles: Ethica Nicomachea, II3-III8. Tratado da virtude moral*. SP: Odysseus, 2008.

_____. *Estudos de ética antiga*. SP: discurso editorial, 2007.

ZIZEK, Slavoj. *Como Marx inventou o sintoma?* In: Um mapa da ideologia. Trad. Vera Ribeiro. RJ: Contraponto, 1996.

_____. *De la croyance*. Trad. Frédéric Joly. Paris : Rayon Philo, 2011.