PEDRO EDUARDO ZINI DAVOGLIO

O sujeito de direito na crítica da economia política

Orientador: Professor Associado Dr. Alysson Leandro Barbate Mascaro

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo-SP

2018

PEDRO EDUARDO ZINI DAVOGLIO

O sujeito de direito na crítica da economia política

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação do Professor Associado Dr. Alysson Leandro Barbate Mascaro.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo-SP

2018

RESUMO

Pedro Eduardo Zini Davoglio. 2018. Doutorado – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. 2018.

Este trabalho tem o objetivo de discutir o papel cumprido pelo conceito de “sujeito de direito” naquilo que Marx denominou a sua “crítica da economia política” e que expôs em forma definitiva em *O capital*. Para tanto toma-se uma definição desta “crítica” não como uma teoria econômica, mas como problemática geral que concebe o capitalismo como uma realidade social integral, vivida pelos indivíduos como experiência universal-natural, na qual estão completamente imersos e que lhes molda todas as esferas de experiência e de atividade, linguagem, desejo. Tal definição encontra lastro numa leitura da primeira seção do livro I de *O capital* que enfatiza o papel do conceito de “forma do valor” e da teoria do fetichismo da mercadoria como constituintes de uma esfera social de ação e representação imaginária, que é ao mesmo tempo objetiva e subjetiva. Em seguida, procede-se a uma análise das funções do conceito de “sujeito de direito” na composição dessa problemática. Com especial atenção ao modo como tal categoria emerge lógica/historicamente no/segundo o texto, aponta-se para a existência virtual em *O capital* de um “duplo caráter da subjetividade jurídica”, correlato, como o termo sugere, ao duplo caráter da mercadoria e ao duplo caráter do trabalho. Isso permite expor o papel da categoria “sujeito de direito” na articulação entre a dimensão objetiva e a dimensão subjetiva da reprodução social, evidenciando a partir de sua dupla forma de aparecimento – como sujeito abstrato e como sujeito concreto – sua posição constitutiva na elaboração tanto de uma teoria da ação quanto de uma teoria da representação marxistas.

ABSTRACT

Pedro Eduardo Zini Davoglio. 2018. Doctorate – Faculty of Law, University of São Paulo, São Paulo, 2018.

This thesis aims to discuss the role fulfilled by the concept of "subject of law" in Marx's "critique of political economy", exposed in *Capital*. For this purpose a definition of this "critique" is not taken as an economic theory, but as a general problematic that conceives capitalism as an integral social reality, experienced by individuals as a universal-natural experience, in which they are completely immersed and that shapes each sphere of the experience, activity, language, desire. Such a definition finds strength in a reading of the first section of Book I of *Capital* which emphasizes the role of the concept of "value form" and the theory of commodity fetishism as constituents of a social sphere of imaginary action and representation, which is simultaneously objective and subjective. Next, an analysis is made of the functions of the concept of "subject of law" in the composition of this problematic. With special attention to the way in which this category emerges logically/ historically in/according to the text, we point to the virtual existence in *Capital* of a "dual character of juridical subjectivity", correlated, as the term suggests, to dual character of commodity and the double character of labour. This allows us to expose the role of the category of "subject of law" in the articulation between the objective dimension and the subjective dimension of social reproduction, evidencing from its dual form of appearance - as abstract subject and as concrete subject - its constitutive position in the elaboration both of a theory of action as well as a theory of representation.

ABSTRAIT

Pedro Eduardo Zini Davoglio. 2018. Doctorat – Faculté de Droit, Université de São Paulo, São Paulo, 2018.

Cet article a pour but de discuter du rôle que remplit le concept de «sujet de droit» dans ce que Marx appelait sa «critique de l'économie politique» et qu'il exposait sous forme définitive dans *Le Capital*. Devient donc une définition de cette «critique» non pas comme une théorie économique, mais comme un problème général qui conçoit le capitalisme comme une réalité sociale intégrale vécue par les individus comme expérience universelle naturel dans lequel sont complètement immergés et les jetant tous les sphères de l'expérience et de l'activité, du langage, du désir. Cette définition soutient une lecture de la première partie du livre I de *Le Capital* qui met l'accent sur le rôle du concept de «forme de valeur» et la théorie de fétichisme de la marchandise comme constituant une sphère sociale d'action et de représentation imaginaire, qui est le même temps objectif et subjectif. Ensuite, une analyse est faite des fonctions du concept de «sujet de droit» dans la composition de ce problème. Avec une attention particulière à la façon dont une telle catégorie apparaît logique/historiquement dans/ selon le texte, les points à l'existence virtuelle dans *Le Capital* d'un «caractère double de la subjectivité juridique», en corrélation, comme le terme l'indique, avec le double caractère des produits et le double caractère du travail. Cela nous permet d'exposer le rôle de la catégorie «sujet de droit » dans l'articulation entre la dimension objective et la dimension subjective de la reproduction sociale, montrant de sa double forme d'apparition - comme sujet et abstrait et comme sujet concret - sa position constitutive dans la préparation à la fois d'une théorie de l'action ainsi que d'une théorie de la représentation marxiste.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO (9)

A crítica da economia política (9)

O sujeito de direito (13)

CAPÍTULO 1 – A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA E O FETICHISMO DA MERCADORIA (20)

Introdução (20)

1.1 A antropologia humanista de *A ideologia alemã* (23)

1.1.1 Ideologia e consciência (23)

1.1.2 Dominação ideológica e revolução (27)

1.1.3 Antropologia econômica e humanismo (34)

1.2 A crítica da economia política como dispositivo antropológico (37)

1.2.1 A teoria da aparência (e da objetividade) em *O capital* (37)

1.2.2 Nota histórica sobre os conceitos de fetiche e fetichismo (41)

1.3 Forma-mercadoria, forma-valor e o laço social (49)

1.3.1 O duplo caráter da mercadoria e a substância do valor (49)

1.3.2 O duplo caráter do trabalho (54)

3.3.3 A forma de valor (58)

3.4 O fetichismo da mercadoria ou a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (75)

CAPÍTULO 2 – O SUJEITO DE DIREITO (86)

2.1 Da subjetividade como dado à gênese da subjetividade (86)

2.2 O duplo caráter da subjetividade jurídica dos guardiões de mercadorias (91)

2.3 Imaginário e ação em Althusser (106)

2.4 Acumulação primitiva e subjetividade (125)

2.4.1 A dissolução da individualidade feudal (127)

2.4.2 A emergência da subjetividade capitalista (134)

2.4.3 Subjetividade jurídica e luta de classes (141)

CONCLUSÃO (150)

REFERÊNCIAS (150)

ABREVIATURAS DAS REFERÊNCIAS DAS OBRAS MAIS CITADAS

OC, I – MARX, Karl. *O capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

IA - MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007

G - MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

INTRODUÇÃO

A crítica da economia política

Ao contrário do que se poderia imaginar à primeira vista, aquilo que Marx denominou sua crítica da economia política não é um discurso econômico ou metaeconômico. Ou seja, não é uma teoria que procura dar conta do modo como se produzem e distribuem os bens úteis entre homens ou as classes sociais[1] e nem mesmo sobre o funcionamento global do sistema econômico[2]. Seu objetivo é muito mais abrangente: descrever a anatomia geral ou, a rigor, a fisiologia, da sociedade moderna como um todo, seus modos de constituição, sua gênese, suas regras de reprodução, suas tendências e contratendências de desenvolvimento, evolução e declínio. Daí porque desse projeto emerge uma definição do capitalismo como problemática geral no interior da qual se poderia pensar não apenas um modo de produzir coisas, mas uma *forma de vida*, uma realidade social integral, vivida pelos indivíduos como experiência universal, na qual estão completamente imersos e que lhes molda todas as esferas de experiência e de atividade, linguagem, desejo[3]. Nesse sentido, e com algumas ressalvas que se tornarão evidentes no decorrer do trabalho, o que desejo afirmar é que a crítica da economia política, pela natureza e abrangência de sua problemática teórica, constitui-se como um discurso de escopo *antropológico*.

Esse tipo de proposição, embora não deva ser tomado como uma novidade, pode suscitar de imediato um estranhamento no leitor. Ora, se não se trata de um discurso econômico, por qual razão estaria ele todo estruturado em torno de categorias tradicionalmente pertencentes a esse campo, como mercadoria, preço, dinheiro? Não é o próprio Marx quem estabelece como “finalidade última” de sua

[1] RICARDO, David. *Princípios de economia política e de tributação*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. p.25,

[2] KEYNES, John Maynard. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. São Paulo: Nova Cultural, 1985. p.10

[3] Segundo Jappe o objetivo da crítica da economia política é “desenvolver uma teoria das categorias fundamentais que regulam a sociedade capitalista em todos os seus aspectos”. JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria*: para uma nova crítica do valor. Lisboa: Antígona, 2006. p.16

obra “desvelar a lei *econômica* do movimento da sociedade moderna”?[4] Pois é da leitura atenta dessa formulação ambígua que eu gostaria de partir para apresentar o ponto da leitura que pretendo aqui realizar. Se numa primeira interpretação essa frase sugere que dentre todas as “leis de movimento” da sociedade moderna, Marx elegeu apenas a econômica como seu objeto – o que careceria, ademais, de uma justificação –, uma perspectiva alternativa poderia compreender que as leis gerais do movimento da sociedade moderna são de natureza econômica, e não de qualquer outra, e que por isso é ela o objeto de análise prioritário a se constituir.

Já posso imaginar a desconfiança do leitor diante de uma afirmação tão crua. Pretenderia eu a reativação de um discurso *economicista* já mil vezes criticado na academia e fora dela, e abandonado por não merecer mais esforço crítico? E de outra parte, sua confusão: o que quereria dizer um discurso antropológico que é, ao mesmo tempo, uma afirmação de leis de movimento de natureza econômica. Espero dissipar essa desconfiança e esclarecer os pormenores dessa proposta com calma abaixo, mas de pronto gostaria de dizer que pretendo interpretar o conceito de *valor* não como um fato econômico em sentido tradicional, mas como aquilo que Jappe, tensionando uma categoria proposta por Marcel Mauss, chamou de “fato social total”[5]. Com isso, desejo considerar o valor como uma racionalidade social geral, uma instância reguladora de todas as dimensões da vida dos indivíduos, e não simplesmente como um modo de distribuição de bens úteis. Dessa maneira, a tensão entre discurso econômico e discurso antropológico instaurada acima se resolveria mais rigorosamente da seguinte maneira: de um lado, o valor deixa de ser uma categoria estritamente econômica, assumindo o papel de categoria regulatória geral; de outro, a categoria regulatória geral da sociedade capitalista remete-se prioritariamente ao campo da reprodução econômica, fundando nele a sua antropologia geral.

Entendo que essa abordagem, que poderia soar como uma heterodoxia performática, é uma maneira modesta de fazer justiça ao tipo de ruptura provocada pela obra de Marx em termos de constituição do campo de pesquisa em teoria social. Como se tem dito à exaustão, Marx não simplesmente deu consequência ou

[4] OC, I, p.79, grifo meu

[5] JAPPE, Anselm. *As Aventuras da Mercadoria*. Lisboa: Antígona, 2006. p.16

tornou mais sofisticados os estudos da economia política clássica. Ele submeteu toda a disciplina a uma crítica letal, de modo que como resultado de seu trabalho todo esse ambiente teórico foi reconfigurado e todas as suas principais categorias demolidas ou radicalmente reconstruídas. Desse ato emergiu um dispositivo de pensamento que não pode se justapor ao antigo, como numa escolha entre alternativas, mas que antes o suplanta[6], produzindo imagens conceituais de todo diversas das anteriores, em tamanho, forma e modo de articulação. Ou, em termos epistemológicos mais precisos, tal ruptura produziu uma nova problemática, um novo método e um novo objeto teóricos, que ao demonstrar os limites absolutos do que se compreendia como a "economia política clássica", fundou um dispositivo singular de compreensão da modernidade capitalista, sendo imperativo que se constituísse como sua a crítica.

Não gostaria de chamar atenção demais à denominação dessa abordagem como uma "antropologia" uma vez que estou perfeitamente ciente dos inconvenientes que o termo porta. Contudo, me pareceu apropriado referi-la assim pois compreendo que essa é a palavra adequada para expressar o sentido específico do que tenho em mente: um sistema global de interpretação da vida social, que "explique simultaneamente os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas"[7]. A crítica da economia política conforme Marx a fundou, e conforme a pretendo revisitar aqui, deve ser entendida como um dispositivo crítico que nos permite visualizar as fronteiras atuais de nossa ação social partilhada, o caráter intransponível da correlação entre nosso modo de agir, a fantasia social que ele porta e a universalidade das regras que os constituem enquanto experiência integral de todos os indivíduos imersos no modo de vida capitalista. Nesse sentido,

[6] "Se nossa perspectiva estiver correta, 'crítica' da Economia Política não pode significar a censura ou retificação desta ou daquela inexatidão ou questão de pormenor de uma disciplina existente – nem mesmo o preenchimento de lacunas, de espaços em branco, dando prosseguimento a um trabalho de exploração já amplamente feito. 'Crítica da economia política' significa lhe *contrapor* uma nova problemática e um objeto novo: portanto questionar o *objeto* mesmo da Economia Política. Mas como a Economia Política se define por seu objeto, a crítica que vai atingi-la a parir de um novo objeto que se lhe contraponha, pode atingir a Economia Política em sua existência. (...) a crítica da Economia Política por Marx não pode questionar o seu objeto sem questionar também a própria Economia Política, em suas pretensões teóricas de autonomia, no 'recorte' que ela instaura na realidade social para dela constituir a teoria." ALTHUSSER, Louis. O objeto de 'O capital'. In: _____, BALIBAR, Etienne, e ESTABLET, Roger. *Ler O capital*. Volume 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.p..105.

[7] LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017. p.22

a crítica da economia política fixa os parâmetros gerais no interior dos quais toda teoria da ideologia e da representação imaginária em nossa sociedade poderiam ser pensadas.

Talvez o que foi dito até aqui soe algo obscuro, por isso um exemplo pode ser conveniente. Por mais bem instruídos que sejamos quanto ao que hoje se chama "diversidade cultural", não pode deixar de nos causar estranheza a observação de povos que estabelecem seus rituais de socialização em torno da crença em 442 totens – dentre os quais "o estômago do gambá e a gordura do canguru" –, que por seus poderes sobrenaturais, forneceriam os sentidos da existência comum dos membros de clãs australianos[8]. Mas o que diria um membro de uma sociedade tal qual essa de uma comunidade fundada em valores universalistas que franqueia ou interdita o acesso de seus membros à alimentação ou a um teto com base em serem ou não portadores de quantidades determinadas de papel moeda gravado? Nesse sentido, podemos compreender o discurso de Marx em *O capital* como um olhar penetrante sobre a racionalidade geral de uma sociedade que transformou a atividade produtiva numa esfera quase-autônoma da vida e ao mesmo tempo fez submeter a ela todas as outras esferas de práticas sociais.

Quando falo em antropologia, portanto, falo do seguinte: todas as sociedades existentes fundam o seu modo de vida num conjunto de práticas que contém um universo simbólico e conceitual, que por mais rico que seja, é sempre finito. Nos limites desse universo, como que na abóboda da fantasia social total está inscrita uma concepção a respeito do que é o gênero que hoje denominamos humano e seus "fragmentos" e do modo como cada exemplar particular desse gênero se relaciona ou não com essa concepção geral. Seus modos de individuação ou de não-individuação, etc. É nesse sentido que poderíamos dizer que o trabalho de Marx comporta uma antropologia do nosso próprio tempo, que analisa as estruturas gerais do modo como constituímos nossos papeis sociais, os parâmetros de nosso autorreconhecimento enquanto indivíduos, e os limites no interior do qual forjamos

[8] Cf. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p.99

nosso próprio conceito de humanidade[9]. Como as práticas nas quais nos engajamos independentemente de nossa vontade produzem uma fantasia social necessária impositiva a todos os indivíduos e de que modo ela domina indelevelmente seus corpos.

O sujeito de direito

O que expus acima não pode ser considerado propriamente uma novidade, representando quando muito um exagero de formulações que há muito circulam no interior do campo teórico marxista. Menos estabelecido, contudo, é o modo como pretendo situar a categoria "sujeito de direito" na construção desse "dispositivo antropológico". Portanto, o núcleo da tese que desejo aqui apresentar consiste em *afirmar* e *demonstrar* que o *conceito* de sujeito de direito presente implicitamente na crítica da economia política marxiana é a categoria responsável por *articular* as dimensões objetiva e subjetiva da reprodução social capitalista conforme Marx a concebe. Nesse sentido, conecta aquilo que poderia ser entendido como a dimensão da reprodução econômica *stritu sensu* com a esfera da representação ideológica, configurando-se como ponto de passagem entre a dinâmica material e a dinâmica simbólica e imaginária do modo de produção *da vida*.

Trata-se aqui de uma tentativa de dar continuidade à pesquisa que realizei durante meu mestrado, sob o título *Anti-humanismo teórico e ideologia jurídica em Louis Althusser*[10]. Pois se em Althusser o "humanismo" é considerado como a forma fundamental da representação ideológica nas sociedades capitalistas, a conclusão a que cheguei em minha pesquisa é que o autor só logra estabilizar o estatuto teórico desse conceito ao vinculá-lo, do ponto de vista prático, à experiência compulsória da subjetividade jurídica nesse modo de produção. Pretendendo,

[9] Cf. READ, Jason. The Return of philosophical anthropology to the critique of political economy. In: *Crisis & Critique*, v. 3, n. 3. 2016. pp.311-332. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08935696.2013.842699>

[10] DAVOGLIO, Pedro Eduardo Zini. *Anti-humanismo teórico e ideologia jurídica em Louis Althusser*. 2014. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo.

portanto, extrair sistematicamente as consequências de tal formulação, faço-a funcionar agora como ponto de partida e hipótese para um outro investimento: o de reconectar a teoria do humanismo e, de maneira mais abrangente, a teoria althusseriana da ideologia, ao dispositivo da crítica da economia política, emparelhando assim a dinâmica social do valor descrita por Marx com a dinâmica de produção imaginária de nossa representação antropológica do Homem desenvolvida por Althusser.

Do ponto de vista da teoria althusseriana, esse empreendimento se justifica à medida que a montagem categorial daquilo que me parece ser o estruturalismo de Althusser o impediu de dar consequência teórica a essa descoberta – da conexão entre humanismo e subjetividade jurídica. Isso ocorre, a meu ver, porque sua problemática teórica é refém, em suas opções de desenvolvimento, daquilo que Garnett Jr. denominou uma leitura "pós-moderna" da teoria do valor de Marx[11]. Um índice dessa aporia está no fato de que os principais autores que se propuseram a dar continuidade à teoria de Althusser, e em particular ao que ele denominou sua teoria da ideologia, viram-se, a partir de certo ponto, já-operando no interior de uma problemática teórica inteiramente alienígena àquela do marxismo, sem encontrar mais na determinação social pelo valor um momento decisivo de sua prática teórica. Como exemplos, eu citaria aqui a própria obra tardia de Althusser, mas sobretudo as obras mais recentes de Étienne Balibar, Jacques Rancière, Alain Badiou e Ernesto Laclau.

Esse abandono é, a meu ver, não um signo subjetivista de capitulação, mas, como sugeri acima, um corolário necessário de uma via escolhida para o desenvolvimento do projeto teórico althusseriano. Pois ao combater uma concepção teleológica da história em todos os seus aspectos, e em seu afã de eliminar até o menor traço do que denominou hegelianismo, a abordagem de Althusser acabou por obnubilar a centralidade concedida na obra de Marx à forma-

[11] "Os elementos pós-modernos, se os reconhecermos enquanto tal, são vistos como logicamente separados do núcleo essencialista/humanista da 'teoria do valor'. Hodgson, por exemplo, ao mesmo tempo em que aplaude os esforços de Marx para 'eliminar da economia política sua fundamentação idealista', argumenta que 'não é possível expurgar completamente os traços naturalistas do pensamento de Marx sem uma remoção cirúrgica da teoria do valor-trabalho". GARNETT JR., Robert F. Marx's Value Theory: Modern or Postmodern? In: *Rethinking Marxism*: A Journal of Economics, Culture & Society, 8:4, 2015. p.41

valor, fazendo com que ele deixasse ver que a sociedade estruturada neste entorno é, sim, regida por uma lei finalística: a da acumulação. Nesse sentido, se a história "em geral" poderia ser pensada rigorosamente sob a categoria de "processo sem sujeito nem fim"[12], para uma justa concepção da quadra histórica especificamente capitalista me parece conveniente restaurar, se não certa subjetividade histórica, o que ponho em discussão, ao menos um caráter finalístico, mesmo que cego. Na mesma toada, uma visão alternativa da finalidade do sistema como sendo a "exploração" – recepção que embora menos rigorosa também está autorizada pelo texto de Althusser –, não soluciona o problema, já que isso nos daria uma versão do capitalismo como uma totalidade que "gira em falso", sempre no mesmo lugar – o que ignoraria a construção do conceito de tempo histórico proposta por Marx, tão bem descrita pelo próprio Althusser. Por outro lado, uma vez que se conceba o capital como "valor que se autovaloriza", repondo a "valorização do valor" como núcleo tendencial e, portanto, finalístico do sistema capitalista, pode-se restaurar em sua integralidade a teoria marxiana da determinação social pelo valor, resultando daí o conceito de uma totalidade que "se move", sem que com isso estejamos diante de qualquer concepção mecanicista da chegada ao socialismo.

Dessa maneira, compreendo que a preservação do intento crítico e sobretudo das descobertas do projeto althusseriano nos imporia como "um passo atrás" reconsiderar a força do vínculo que o une à teoria marxiana do valor e o aporte categorial de *O capital*. É isso que defende, por exemplo, John Milios, para quem Althusser, ao não situar a ruptura entre Marx e a Economia Política Clássica em termos de "análise da forma-valor", deixou de conferir a ela a devida importância em seu projeto teórico[13]. Também em Sotiris e Papafotiou o "apagamento" da teoria do valor de Marx por Althusser o empurra tendencialmente em direção a uma "teoria política da exploração" o que estaria em contradição "com a maioria de suas elaborações a respeito da ideologia". Sem a pressuposição de uma teoria do valor de tipo marxiana, afirmam os autores, não seria possível pensar "a existência e a expansão dos aparelhos ideológicos de Estado, nem tampouco explicar o fato de

[12] ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p.66

[13] MILIOS, John. Rethinking Marx's Value-Form Analysis from an Althusserian Perspective. In: *Rethinking Marxism*, v. 21., n. 2. 2009. p.272. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08935690902743518>

que a reprodução das relações sociais capitalistas não sejam resultado apenas de coerção".[14]

É o mesmo Sotiris citado acima quem defende, em outro texto, a legitimidade e a relevância dessa via de continuidade do projeto althusseriano que propomos aqui. O autor faz isso ao lembrar que mesmo antes da publicação dos trabalhos de Backhaus e Rosdolsky resgatando o "debate sobre a forma-valor", é a intervenção de Jacques Rancière em *Ler o capital*[15] que retoma a questão marxiana de "por que o valor assume essa forma?"[16] e "por que ele assume essa forma na troca"?[17] constituindo-se ali como "uma das mais apuradas leituras de aspectos cruciais da teoria do valor"[18]. Após retomar as refutações propostas por Althusser, Balibar, e o próprio Rancière dessa abordagem, o autor sustenta que uma vez que a teoria althusseriana da ideologia da década de 1970 é uma teoria da "reprodução" das ideologias, e "não uma teoria da sua origem", ela não supõe necessariamente que se abandone a teoria do fetichismo da mercadoria, o que funciona aqui como um código para "análise da forma-valor". Thevenin vai mesmo além disso ao afirmar que a teoria do fetichismo é justamente a teoria da "gênese" da ideologia ausente em Althusser[19], o que poderia conferir estatuto programático ao retorno à teoria do fetichismo como modo de resolver um problema de fundamentação da teoria althusseriana da ideologia.[20]

---

[14] PAPAFOTIOU, Dimitris; SOTIRIS, Panagiotis. *Althusser and value-form theory*: a missed encounter? Texto apresentado na 13ª *Historical Materialism Conference*, em Londres, em novembro de 2016. p.14 Disponível em: <https://www.academia.edu/29894551/Althusser_and_value-form_theory_a_missed_encounter>

[15] RANCIERE, Jacques. O conceito de crítica da economia política dos 'Manuscritos de 1844' a 'O capital'. In: ALTHUSSER, Louis, _____, e MACHEREY, Pierre. *Ler O capital*. Volume 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. pp.75-171.

[16] OC, I, p.155

[17] SOTIRIS, Panagiotis. Althusserianism and Value-form Theory: Rancière, Althusser and the Question of Fetishism. In: *Crisis & Critique*, v. 2, n. 2. 2015. p.169. Disponível em: <http://crisiscritique.org/ccnovember/sotiris2.pdf>

[18] Id. Ibid., p.186

[19] THÉVENIN, Nicole-Édith. Ideologia jurídica e ideologia burguesa (ideologias e práticas artísticas). In: NAVES, Márcio Bilharinho (org.). *Presença de Althusser*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010. p.75

[20] Detalhei esta questão no ensaio DAVOGLIO, Pedro. Ideologia e ideologia jurídica. In: AKAMINE JR., Oswaldo; KASHIURA JR., Celso Naoto; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito*: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras expressões/ Dobra universitário, 2015. pp.231-265

Se o leitor der crédito à justificação declinada acima, terá compreendido por qual razão a análise althusseriana da ideologia seria enriquecida pela sua re/integração à problemática geral da crítica da economia política, tal como proposta originalmente por Marx. Mas talvez ele esteja se perguntando em que sentido isso poderia ser proveitoso na via reversa, isto é, qual a vantagem da abordagem proposta do ponto de vista da crítica da economia política? A resposta reside, a meu ver, no fato de que a retomada das categorias atinentes à teoria althusseriana da ideologia – interpelação, aparelhos ideológicos –, bem como de seu potencial de absorção de teorias e conceitos de outras disciplinas, como a psicanálise, a antropologia, a linguística, realizaria uma extensão significativa do seu escopo e potencial analítico em todos os níveis de abstração.

Althusser afirma que uma das principais revoluções teóricas impostas por Marx em *O capital* diz respeito ao seu conceito de tempo histórico, que passa a conceber esferas de "autonomia relativa" para as diversas práticas sociais, sepultando de uma vez por todas o historicismo e suas noções de "tempo homogêneo" e de "contemporaneidade do presente"[21]. Com isso, Marx teria rompido com os esquemas de causalidade simples e com todas as modalidades de mecanicismo, em que uma prática apenas "reflete" o conteúdo de outra, como quando a representação ideológica é vista como mero "eco" da prática econômica. Isso, contudo, não significa que o marxismo esteja sempre-já apto a fornecer de pronto a lei de movimento imanente de cada uma dessas esferas e o seu efeito de determinação sobre a dinâmica das outras práticas sociais.

No que tange especificamente ao nosso objeto, poderíamos mencionar aqui o conceito de inconsciente e como a sua descoberta por Freud revolucionou a apreensão das leis de determinação dos fenômenos psíquicos. Nesse sentido, se o caráter genericamente inconsciente da representação imaginária já está estabelecido na teoria marxiana do fetichismo da mercadoria, ela nada diz sobre como esse modo de representação pode capturar os indivíduos e funcionar como o seu dispositivo psíquico automático. Em decorrência dessa problematização também o conceito de interpelação poderia robustecer a compreensão desse tipo

[21] Cf. ALTHUSSER, Louis. O objeto de 'O capital'. In: _____, BALIBAR, Etienne, e ESTABLET, Roger. *Ler O capital*. Volume 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. pp.61-90

de fenômeno, e o conceito de aparelho ideológico de Estado poderia nos esclarecer a respeito da sobredeterminação política e dos conteúdos particulares dessas ideologias internalizadas.

Esses usos configuram exemplos de um sentido no qual a problemática da crítica da economia política poderia se estender: o da análise da formação concreta das subjetividades, das leis imanentes de seu funcionamento e da possibilidade de constituição de imaginários dissidentes, capazes de fundamentar uma "subjetividade revolucionária" para além do esquema alienação/desalienação ou do modelo teleológico da consciência de classe tal como aparece na obra de Gyorgy Lukács. Desse modo, o esforço de acoplamento entre essas duas problemáticas tal como proponho aqui, vai na direção da fundamentação de uma crítica materialista da ideologia capaz de dar conta de objetos cada vez mais concretos e determinados sem perder de vista o seu centro na crítica da forma-valor e, portanto, na teoria do fetichismo da mercadoria.

Independentemente do que se pense a respeito do procedimento descrito acima – de acoplar a crítica marxiana da economia política à teoria althusseriana da ideologia –, o leitor poderá constatar que aquilo que proponho como sendo o núcleo da tese aqui defendida guarda uma relevância autônoma, e pode ser desenvolvido em variadas direções, de acordo com os diversos entendimentos existentes a respeito da hibridação categorial do marxismo. Retomando o que já disse acima, proponho demonstrar que o conceito de sujeito de direito tal como Evguiéni Pachukanis o extraiu da obra tardia de Marx é o ponto de junção entre a teoria da reprodução social e teoria do imaginário.

Com especial atenção ao modo como a categoria sujeito de direito emerge lógica/historicamente em *O capital* eu gostaria de sustentar aqui a existência virtual nesta obra – o que implicará um desvio pelos *Grundrisse* – de um "duplo caráter da subjetividade jurídica", correlato, como o termo sugere, ao duplo caráter da mercadoria e ao duplo caráter do trabalho. Se esse procedimento for bem-sucedido, serei capaz de entregar, ao cabo, uma crítica marxista da ideologia pensada no interior do *mesmo dispositivo* de sua crítica da economia política, como desdobramento de suas categorias. Isso me permitiria expor o papel da categoria "sujeito de direito" na articulação entre a dimensão objetiva e a dimensão subjetiva

da reprodução social, evidenciando a partir de sua dupla forma de aparecimento – como sujeito abstrato e como sujeito concreto – sua posição constitutiva na elaboração tanto de uma teoria da ação quanto de uma teoria da representação que se queiram materialistas – o que chamei anteriormente de *antropologia*. Com isso, espero conseguir expor uma versão da crítica marxista da ideologia em linha com o pressuposto de unidade metodológica exigido pelo procedimento marxiano, demonstrando como ela pode funcionar categorialmente em diversos níveis de abstração.

CAPÍTULO 1 – A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA E O FETICHISMO DA MERCADORIA

Introdução

Dedicarei este primeiro capítulo à construção categorial daquilo que chamei de o "dispositivo antropológico" da crítica da economia política marxiana. De todas as querelas relativas à continuidade/descontinuidade das obras de Hegel e Marx, sem dúvida figura como um firme ponto de unidade entre ambas a detida atenção à historicidade dos conceitos com que operam e, mais do que isso, a especificidade das imagens e representações que compõem seus núcleos categoriais, bem como a singularidade de sua emergência. Nesse sentido, o que vincula Marx a Hegel *contra* o que aquele chamou de a economia política clássica é, sem dúvida, a sua profunda preocupação com a *mudança histórica*. Sob o risco de uma caricatura, que de todo modo servirá, sem prejuízo, para nos levar onde precisamos chegar, diria que o pensamento de Hegel é estruturado sobre uma concepção da mudança epocal e das fraturas que ela produz – sobretudo na autoconsciência que se tem a respeito da experiência no mundo. Por isso, em sua obra a *superação* pode aparecer efetivamente como a fundação de um novo conjunto integral de práticas e de representações sociais que, pelo seu alargamento, faz decair os quadrantes gerais da experiência e dos conflitos históricos do período anterior. Essa questão geral, assim descrita, é muito próxima daquela que Marx procurou, desde a sua juventude, enfrentar, embora em registro teórico sensivelmente e progressivamente diverso.

Uma visão panorâmica, mesmo que ligeira, da obra de Marx, demonstra que a montagem de sua problemática teórica se processa, em primeiro lugar, a partir de seu engajamento *ético-político*[22] em favor dos "despossuídos"[23]. Deixando-se de lado a tese de doutorado, na primeira série de escritos do autor, dos textos sobre o furto de lenha na *Gazeta Renana* até os publicados nos *Anais Franco-Alemães*,

[22] ALTHUSSER, Louis. *A querela do humanismo.* In: *Crítica Marxista*, n.9. São Paulo, Xamã, 1999. p.16

[23] Cf. MARX, Karl. *Os Despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017.

observa-se sua trajetória de um liberalismo radical até o comunismo, este advindo do encontro com o trabalho de Feuerbach[24]. Isso indica, de pronto, que muito antes de realizar suas descobertas de maturidade e lograr, mediante um prolongado esforço, estabilizá-las teoricamente, Marx já se encontrava desde muito cedo pisando sobre o solo da política radical do proletariado, o que, ademais, se aprofundou irrevogavelmente em *A sagrada família* e nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.

Assim, quando pela primeira vez sua problemática teórica se estabelecer sobre a unidade, ainda que problemática, entre *forças produtivas* e *relações de cooperação* em *A ideologia alemã*, isso ocorrerá como função de um projeto político comunista, de *superação* da *exploração* e da *dominação* burguesa sobre toda a sociedade. Testemunho disso é o modo como essa solução teórica – ora com acento científico, ora com acento filosófico – vai sofrendo ao longo do tempo modificações para melhor se adequar ao intento originário de se constituir como *arma* nas mãos – e nas mentes – da classe trabalhadora. Nesse sentido, por mais que se reconheça, seja com maior ou menor sensibilidade, as descontinuidades na evolução do pensamento marxiano, é seguro afirmar que desde o princípio esteve sempre voltado a delimitar a transitoriedade da experiência da modernidade capitalista, refletindo-a, sempre que possível, conceitualmente e, ademais, engajado na derrocada de seu modo de vida – mesmo que por motivos diferentes nas várias etapas de sua evolução.

Está além das possibilidades do presente trabalho detalhar tal processo evolutivo. Tomaremos como ponto de partida, contudo, a constatação de que esse modo de ver fez com que Marx tenha tido sempre em mente, ao conceituar seu objeto teórico, a sociedade capitalista como totalidade, como um complexo unitário e historicamente finito de atividade e representação. Isso pode ser expresso, grosseiramente, seja sob o binômio trabalho-alienação nos *Manuscritos de 1844*, atividade sensível-ideologia em *A ideologia alemã*, ou modo de produção-fetichismo em *O capital*. Esse é o pano de fundo mais geral a partir do qual nos referiremos à preocupação antropológica da obra marxiana. Com o objetivo de produzir um contraste entre momentos dessa montagem categorial, retomaremos

[24] ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015. p.25

com certa brevidade aquela que nos parece ser a primeira tentativa de teor razoavelmente materialista de Marx, junto a Engels, de formular uma teoria da unidade entre prática material e representação social. Tal formulação é encontrável na primeira centena de páginas de *A ideologia alemã*.

Isso nos permitirá tomar contato com o conceito de *ideologia* e sua problemática geral, tal qual formulados por Marx, bem como avaliar as limitações desse primeiro empreendimento – em termos breves, seu historicismo economicista-humanista e a redução da problemática da representação à problemática da consciência. Depois disso, prosseguiremos diretamente para a reconstrução da teoria da aparência conforme presente em *O capital*. Para tanto, será útil realizar antes um *desvio* pelos precedentes das teorias do fetiche e do fetichismo tal qual formuladas em registro ora antropológico, ora teológico, ora num embaralhamento entre ambos, na bibliografia histórica. Por meio disso eu gostaria de enfatizar o caráter decisivo da teoria do *fetichismo da mercadoria* para a constituição da crítica da economia política, e como as referências teológicas que acompanham de perto essa elaboração representam muito mais do que alegorias e paralelos, significando antes a deflagração de uma crítica da dimensão efetivamente teológica da sociedade de produção mercantil.

Feito isso, aí sim, eu gostaria de realizar uma análise detida da primeira seção do livro 1 de *O capital* – a ser considerado como ensaio relativamente autônomo, conforme proposição de Jameson[25] – e sobretudo de seu primeiro capítulo, no qual Marx demonstrará de que modo se estrutura a dominação da sociedade moderna pela *forma do valor,* e como esta encontra na forma-mercadoria e na forma-dinheiro seus modos de expressão mais imediatos, procedendo ainda a derivação desta a partir daquela. Com isso estaremos de posse de todas as categorias necessárias para uma abordagem da teoria do *fetichismo da mercadoria* como modo de representação e de subjetivação da moderna sociedade capitalista – ou, nos termos mais estritos que utilizaremos neste capítulo, como fundação simbólica e antropológica da sociedade dos produtores de mercadorias.

[25] JAMESON, Fredric. *Representing Capital*: a reading of Volume I. Londres: Verso, 2014. p.13

O que desejo com essa longa retomada, é estabelecer os parâmetros gerais de interpretação da crítica marxiana da economia política como uma *teoria monetária do valor-trabalho*. Em contraste com leituras que enfatizam o momento da atividade sensível (metafísica do trabalho) ou o momento da troca mercantil sem mais[26], eu gostaria de estabelecer a função *simbólica* do dinheiro como núcleo socializador, isto é, como a representação material do valor, que realiza o valor na prática e, por isso, constitui o laço social entre os homens de nossas sociedades.

Toda essa amarração pretende fundamentar a demonstração, no segundo capítulo, do assim chamado duplo caráter da subjetividade jurídica e de sua função de mediação entre subjetividade e objetividade nas sociedades contemporâneas. Essa primeira tarefa estará realizada se conseguirmos construir de modo convincente uma correlação entre a dinâmica material da esfera da circulação mercantil-capitalista e a dinâmica simbólica de seus modos de aparência e distribuição de lugares/representações. A hipótese geral a ser sustentada aqui, portanto, é a de que o campo de práticas sociais erigido pelo binômio (forma do) valor-dinheiro é o núcleo constitutivo do laço social nas sociedades modernas tardias, em um paralelo implícito com o papel desempenhado, por exemplo, pelos laços de parentesco nas sociedades patriarcais.

1.1 A antropologia humanista de *A ideologia alemã*

1.1.1 Ideologia e consciência

Como se sabe, desde a sua juventude Marx empreendeu um esforço de fundamentar sua crítica da filosofia e das práticas teóricas em geral num conjunto de práticas sociais materiais. Nesse sentido, o projeto teórico de *A ideologia alemã* – presumivelmente sua tentativa mais sistemática de correlacionar crítica das ideias com crítica da experiência social imediata antes de *O capital* – está todo fundado na proposição de que as ilusões nas quais se perde a filosofia idealista não são

[26] Cf. a crítica de Engster ao jovem Lukács e a Adorno em ENGSTER, Frank. Subjectivity and tis crisis: commodity mediation and the economic constitution of objectivity and subjectivity. In: *History of the Human Sciences*, 2016, Vol. 29 (2), pp.87-90. Disponível em: < http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0952695116637282>

apenas erros de uma imaginação autônoma, mas a expressão necessária das condições *materiais* da sua produção, resultado da interação do homem com o seu mundo. O empreendimento é caracterizado pelo propósito "não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material".[27] Esse ponto de partida talvez seja a máxima mais difundida do pensamento de Marx, que constitui premissa de todo materialismo contemporâneo. Neste caso específico, contudo, ele vem fundamentar uma crítica da filosofia idealista dos jovens hegelianos que pretende demonstrar que sua abordagem especulativa é reflexo de uma incapacidade de superar determinadas contradições da sua própria vida sensível.

Para sustentar essa problemática, Marx e Engels oferecem uma espécie de quadro causal da formação da consciência humana, composto por quatro "momentos" coexistentes desde os primórdios da humanidade. O primeiro desses momentos diz respeito à *produção* pelos homens "concretos" de objetos que satisfaçam suas necessidades – tomadas como *dadas*. Em segundo lugar, o estabelecimento de uma dinâmica na qual ao produzir esses objetos e instrumentos e satisfazer com eles suas necessidades os homens acabam por produzir novas necessidades – o que os autores chamam de "o primeiro ato histórico"[28]. É interessante notar que é esse "momento" o responsável pela instauração de um conceito de tempo irretroativo, pois disparada a dinâmica das necessidades, ela passaria a funcionar sempre progressivamente. Em terceiro lugar, a procriação e, portanto, a família – a primeira relação social. Tal relação já portaria um princípio de repartição das atividades produtivas entre os indivíduos, e daí o surgimento do quarto momento, a cooperação nessas tarefas, que cria o que os autores denominaram um *modo de cooperação*, como forma específica de mobilização e soma das capacidades/forças produtivas dos indivíduos. Assim, desde o início da humanidade haveria "uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das *necessidades* e do *modo de produção* e que é tão antiga quando os próprios homens"[29]. É somente a partir daí que se pode falar em uma consciência do homem.

[27] IA, p.43
[28] IA, p.33
[29] IA, p.34

Essa consciência, que à época de seu surgimento é tida como “mera consciência gregária”[30] se aperfeiçoaria, segundo os autores, à medida que a produtividade social aumente, o conjunto de necessidades dos homens se expanda e sua vida social adquira maior complexidade. Dela, os autores dirão que se produz no interior da atividade e está desde sempre já contaminada pela linguagem e por discursos. Os discursos são a forma prática da consciência, a consciência para o outro, e por isso representam a interação e a interindividualidade da formação das ideias. A consciência é assim o resultado da atividade do homem no mundo, seu modo de representar as relações que o cercam, para o que lança mão da linguagem e da composição de discursos racionais:

> “O ‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem *é* a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens.”[31]

À margem do manuscrito de onde se extrai a passagem acima, Marx teria escrito ainda: “Minha relação com meu ambiente é a minha consciência”[32]. Assim, o modo como essa interação entre o indivíduo e o seu meio se reflete como ideia em sua mente seria limitado pelo nível de desenvolvimento dessa sua própria interação. Isto é, a consciência só pode ser tão desenvolvida quanto o seja a própria atividade do indivíduo – e da sociedade – em que se inscreve. Nos primeiros modos de cooperação, portanto, quando as capacidades produtivas dos homens eram severamente restritas, a natureza se apresentava a eles “como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável”[33]. Assim, sua postura diante desse ente cuja compreensão e domínio lhes escapava é de temor e reverência, de modo

[30] IA, p.35
[31] IA, p.34-5
[32] Id. Ibid.
[33] Id. Ibid.

que neste início da cultura desenvolvida, a consciência humana apareceria como uma “religião natural”[34].

Mas essa forma inicial chega a um termo. Por viver em sociedade, na linguagem, e por desenvolver a consciência como representação dos seus vínculos sociais, conforme a sociedade vai se desenvolvendo, vai se desenvolvendo também a consciência do indivíduo: “Essa consciência (...) obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população (...)”[35]. À medida que a divisão do trabalho se desenvolve espontaneamente – “originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual”[36] –com o desenvolvimento das capacidades produtivas dos indivíduos e de seus modos de cooperação, também a sua consciência vai se apropriando progressivamente da realidade, até que se chegue ao momento decisivo em que surja “uma divisão entre trabalho material e trabalho espiritual”[37]. Daí em diante, dirão os autores, “a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real (...) emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral, etc. ‘puras’”[38]. Aqui, portanto, o “fundo da explicação é o obstáculo à universalidade, inscrito nas condições da vida material, além das quais só é possível pensar pela imaginação. Já se vê que, quanto mais se ampliarem essas condições, mais o horizonte da atividade dos homens coincidirá com a totalidade do mundo"[39].

Assim, mesmo essa consciência dita pura, está “imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens”[40], nunca deixando de representar uma “emanação direta de seu comportamento material”[41]. Por isso se essa visão de mundo entra “em contradição com as relações existentes” é porque “as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção

[34] Id. Ibid.
[35] Id. Ibid.
[36] Id. Ibid.
[37] Id. Ibid.
[38] IA, p.35-6
[39] BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.62
[40] IA, p.
[41] Id. Ibid.

existentes”[42], isto é, porque o modo de cooperação e da organização da produção não dão mais conta do nível de desenvolvimento em que se encontram as capacidades humanas da produção, do nível de desenvolvimento da atividade/racionalidade humana, e por isso precisa ser substituída por uma forma superior.

> As condições sob as quais os indivíduos intercambiam uns com os outros, enquanto não surge a contradição [entre o nível de desenvolvimento das forças produtivas dos homens e seu modo de organizar a produção], são condições inerentes à sua individualidade e não algo externo a eles, condições sob as quais esses indivíduos determinados, que existem sob determinadas relações, podem produzir sua vida material e tudo o que com ela se relaciona; são, portanto, as condições de sua autoatividade e produzidas por essa autoatividade. A condição determinada sob a qual eles produzem corresponde, assim, enquanto não surge a contradição, à sua real condicionalidade [Bedingtheit], à sua existência unilateral, unilateralidade que se mostra apenas com o surgimento da contradição e que, portanto, existe somente para os pósteros. Assim, essa condição aparece como um entrave acidental, e a consciência de que ela é um entrave é também furtivamente introduzida na época anterior.[43]

1.1.2 Dominação ideológica e revolução

Para forjar uma teoria como a pretendida por Marx e Engels, uma vez que se tenha apresentado um esquema causal – neste caso uma relação especular com primado da atividade sobre a representação – para a formação da consciência e a possibilidade de sua autonomização, seria necessário fornecer uma explicação sobre dois fenômenos simétricos: de um lado, a possibilidade de uma representação ilusória da realidade pela consciência e de outro a constituição de uma consciência revolucionária, o que no caso dos autores coincidiria com uma visão tendencialmente objetiva da realidade. De modo coerente à problemática já

[42] IA, p.36
[43] IA, p.68

estabelecida, é no desenvolvimento da divisão do trabalho e da complexidade social que tais soluções repousarão.

A divisão "natural" – isto é, espontânea – do trabalho, dirão os autores, que decorre da divisão do trabalho no interior da família e, depois, da divisão da sociedade em diversas famílias, está sempre dada como "distribuição desigual (...) do trabalho e de seus produtos"[44] e, portanto, como "propriedade" – definida como "o poder de dispor da força de trabalho alheia"[45]. Assim, o desenvolvimento da divisão do trabalho em propriedade criaria uma contradição entre o interesse individual ou das famílias individuais e o interesse comum de toda a sociedade. E havendo essa separação, que é uma função do desenvolvimento natural da produção – neste sentido, dizem os autores, divisão do trabalho e propriedade privada são sinônimos –, a própria ação dos homens se voltaria contra eles como um poder estranho que os subjuga. Tal potência estranhada se contraporia, pois, ao homem como uma natureza, como algo independente do seu "querer" e do seu agir", e que "dirige esse querer e esse agir"[46] – uma divisão do trabalho não voluntária, mas espontânea e automática, que aparece aqui dotada da mesma vontade própria que o homem do início da cultura encontrava nas tempestades e fenômenos da natureza exterior.

Assim, trata-se do surgimento de uma ilusão – um mundo social estranhado – que é uma função da divisão do trabalho em seu nível de desenvolvimento superior, e que só pode ser resolvida com a própria abolição dessa divisão "natural" do trabalho, e pela sua substituição por uma forma consciente dessa divisão. O desenvolvimento do mundo dos produtos do trabalho como potência autônoma seria justamente o fundamento do delírio idealista que os autores desejam criticar, o sustentáculo de uma visão ilusória da realidade: "Se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam."[47] Assim, os homens veem o mundo invertido porque o processo de desenvolvimento natural da divisão do trabalho e da propriedade torna sua experiência algo unilateral,

[44] IA, p.36
[45] IA, p.37
[46] IA, p.38
[47] IA, p.93

fazendo com que eles não sejam capazes de compreender na prática as leis que regem a subsunção da sua atividade no quadro geral da atividade social. O mundo é representado ilusoriamente, portanto, porque sua experiência parcial assim o determina.

Como a partir de determinado nível de evolução da divisão natural do trabalho o homem desenvolve uma consciência teórica, os princípios da sua atividade sensível limitada podem ser elaborados teoricamente e difundidos em discursos por todo o tecido social. Entretanto, a tarefa dessa elaboração não será facultada a todos os membros da sociedade, mas será também ela uma função da divisão do trabalho e, mais precisamente, do ramo isolado do "trabalho intelectual"[48]. Assim, haverá uma regulação dos discursos sociais, que naturalmente estará sob o controle da classe dominante, já que é ela quem domina os meios de produção, sejam eles de produtores de ideias ou de objetos. Portanto, a classe dominante concorrerá para a conformação da atividade sensível de toda a sociedade ao fornecer explicações sobre a realidade de todas as classes. Tudo aquilo que aparece como racional e irracional à atividade sensível imediata dos indivíduos será objeto de explicação pelos intelectuais da classe dominante. Esses discursos, contudo, não devem ser confundidos com mera manipulação, pois são resultado da própria experiência sensível clivada da classe dominante e, sobretudo, daqueles responsáveis pelo seu trabalho intelectual.

> As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito

[48] IA, p.47-8

> de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época.[49]

Assim os autores estabelecem que a *origem* de ilusão que gera uma visão distorcida da realidade pelos membros da sociedade não está no discurso teórico, como se fosse mera manipulação dos dominantes em interesse próprio, mas na própria atividade sensível limitada dos indivíduos. O discurso teórico aparece, assim, como uma elaboração secundária da atividade unilateral dos indivíduos, e sobretudo dos indivíduos da classe dominante.[50]

Mas se, portanto, toda a consciência histórica está contida na experiência sensível dos indivíduos, e estes, por sua vez, encontram-se dominados pela forma autônoma assumida pela divisão do trabalho e pelas distorções por ela geradas, como é possível que se desenvolva uma consciência objetiva do mundo, isto é, uma consciência revolucionária? Resposta: ela é possível porque, como aludimos acima, o aprofundamento espontâneo da divisão social do trabalho faz com que se desenvolva uma contradição entre o grau de desenvolvimento das forças produtivas sociais e o *modo* específico dessa divisão, i.e., o modo de cooperação entre os indivíduos na sociedade, o que afeta diretamente a experiência sensível da classe dominada. Vejamos isso a partir do exemplo da dinâmica social capitalista em face da revolução proletária.

Quando a burguesia europeia se apresentou historicamente como agente revolucionário, dirão os autores, o seu discurso de libertação e a sua consciência portavam os interesses de todas as classes dominadas da época. E isso porque, ao se opor à aristocracia feudal ela propunha a destruição de um modo de cooperação que se tornara anacrônico em face do desenvolvimento das forças produtivas então disponíveis, e que, portanto, limitava o seu pleno emprego.

> toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros

[49] IA, p.47
[50] IA, p.48

> da sociedade (...). A classe revolucionária, por já se defrontar desde o início com uma classe, surge não como classe, mas sim como representante de toda a sociedade; ela aparece como a massa inteira da sociedade diante da única classe dominante. Ela pode fazer isso porque no início seu interesse realmente ainda coincide com o interesse coletivo de todas as demais classes não dominantes e porque, sob a pressão das condições até então existentes, seu interesse ainda não pôde se desenvolver como interesse particular de uma classe particular. (...). Quando a burguesia francesa derrubou a dominação da aristocracia, ela tornou possível a muitos proletários elevar-se acima do proletariado, mas isso apenas na medida em que se tornaram burgueses.[51]

Assim, à medida que a burguesia se instala no poder, vai convertendo seu interesse outrora universal em interesse de classe, e à medida que vai criando meios de produção de ideias subordinados à sua consciência prática, vai consolidando a sua visão de mundo como ideologia dominante. Tal visão, contudo, não tem eficácia integral, e justamente porque a divisão social do trabalho não pode ser suplantada. Desse modo, a atividade sensível dos indivíduos continua clivada e essa clivagem tende a, cada vez mais, desenvolver-se automaticamente. Isso vale para a antiga classe detentora do poder:

> as diferentes fases e [os diversos] interesses jamais são plenamente ultrapassados, mas apenas subordinados ao interesse vencedor, e arrastam-se ao lado deste durante séculos. Segue-se daí que, mesmo no interior de uma nação, os indivíduos têm também desenvolvimentos diferentes, abstraindo-se de suas condições de riqueza, e que um interesse anterior, cuja forma de intercâmbio peculiar já foi suplantada por outra forma correspondente a um interesse ulterior, mantém-se ainda por longo tempo de posse de um poder tradicional na sociedade aparente e autônoma em relação aos indivíduos (Estado, direito)[52].

Mas é tanto mais verdade para a nova classe dos dominados. Isso porque, uma vez abolidas as relações de cooperação que travavam o desenvolvimento da divisão do trabalho, esta retoma sua sequência histórica. Assim, por um lado, como já se era de supor, a experiência sensível dos proletários se constitui em face da propriedade privada como qualitativamente diversa daquela dos indivíduos da

[51] IA, p.48-9
[52] IA, p.69

classe dominante. E por outro, o próprio desenvolvimento acelerado dessa divisão faz surgir uma nova contradição, desta vez em fase superior, entre o novo modo de organização da produção e as forças produtivas daí decorrentes: “a força de produção, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si, porque com a divisão do trabalho está dada a possibilidade, e até a realidade de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes.”[53]

A eficácia da dominação ideológica burguesa vai se degradando, portanto, pois à medida que as relações de cooperação vão se tornando anacrônicas em relação ao desenvolvimento das forças de produção, a atividade sensível dos homens vai lhes dando uma visão menos integrada à sociedade, erigindo uma classe revolucionária que passa a se desprender progressivamente do quadro geral das ideias dominantes da época. Os autores tratam desse anacronismo especificamente capitalista e da disjunção de consciência que ele produz nos seguintes termos:

> Essas forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral, convertem-se para a maioria em forças destrutivas e uma grande quantidade dessas forças não consegue alcançar a menor utilização na propriedade privada. A grande indústria, em geral, criou por toda parte as mesmas relações entre as classes da sociedade e suprimiu por meio disso a particularidade das diversas nacionalidades. E finalmente, enquanto a burguesia de cada nação conserva ainda interesses nacionais à parte, a grande indústria criou uma classe que tem em todas as nações o mesmo interesse e na qual toda nacionalidade já está destruída; uma classe que, de fato, está livre de todo o mundo antigo e, ao mesmo tempo, com ele se defronta. A grande indústria torna insuportável para o trabalhador não apenas a relação com o capitalista, mas sim o próprio trabalho.[54]

Assim, a própria dinâmica de desenvolvimento histórico (isto é, das forças produtivas) é responsável pela produção de uma oposição entre consciência burguesa e consciência proletária e, pois, por forjar uma linha de fuga tanto em relação à experiência sensível mutilada da sociedade burguesa, quanto do discurso

[53] IA, p.36
[54] IA, p.59-60

dominante produzido pela sua classe dominante. E isso porque as relações de cooperação vigentes fazem com que o proletariado seja ejetado do mundo social e desenvolva um modo de atividade alheio a ele:

> [S]urge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outas classes; uma classe que configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista, que também pode se formar, naturalmente, entre as outras classes, graças à percepção da situação dessa classe.[55]

Deste modo, a consciência proletária antagônica surgiria espontaneamente do processo de desenvolvimento histórico, como função da ampliação das forças produtivas e do seu consequente choque com a divisão do trabalho. Tal consciência, assim, não se forjaria como uma consciência teórica, mas como visão de mundo prática. Nesse sentido, a teoria não parece cumprir qualquer função relevante no processo de emancipação social. Trata-se aqui, portanto, de uma visão historicista da consciência revolucionária proletária, que com o desenvolvimento do modo de produção burguês passaria a ser cada vez menos afetada pelas ilusões a ele atinentes, ampliando automaticamente seu grau de universalidade:

> Para a massa dos homens, quer dizer, o proletariado, essas representações teóricas não existem; para eles, portanto, elas não necessitam, igualmente, ser dissolvidas, e se essa massa alguma vez teve alguma representação teórica, como, por exemplo, a religião, tais representações já se encontram há muito tempo dissolvidas pelas circunstâncias[56].

De tudo o quanto se disse acima, enfeixa-se uma visão geral sobre a história – uma primeira versão do *dispositivo antropológico* marxista:

> Essas diferentes condições, que apareceram primeiro como condições da autoatividade e, mais tarde, como entraves a ela, formam ao longo de todo o desenvolvimento histórico uma sequência concatenada de formas de intercâmbio, cujo encadeamento consiste em que, no lugar da forma anterior de

[55] IA, p.41
[56] IA, p.45

> intercâmbio, que se tornou um entrave, é colocada uma nova forma, que corresponde às forças produtivas mais desenvolvidas e, com isso, ao avançado modo de autoatividade dos indivíduos; uma forma que, *à son tour*, torna-se novamente um entrave e é, então, substituída por outra. Dado que essas condições, em cada fase, correspondem ao desenvolvimento simultâneo das forças produtivas, sua história é ao mesmo tempo a história das forças produtivas em desenvolvimento e que foram recebidas por cada nova geração e, desse modo, é a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos.[57]

1.1.3 Antropologia econômica e humanismo

O que se pode observar aí é uma verdadeira antropologia econômica humanista: um quadro geral de desenvolvimento histórico baseado em relações de divisão da atividade produtiva que atribui lugares sociais aos indivíduos e aos quais estão dadas desde logo formas de consciência correlatas, sem nunca deixar de ter a evolução das capacidades humanas – tanto produtivas quanto gnoseológicas – como eixo de gravidade. Aí, a produção de ilusões é enfrentada como uma insuficiência da própria experiência sensível do homem no mundo, catalisada pelas práticas da classe dominante, que elabora discursos parciais, mesmo que ela própria acredite neles. Assim, a problemática da alienação, explicitamente presente nas obras marxianas imediatamente anteriores, aparece aqui, ainda que implicitamente, como função do vínculo entre indivíduo e sociedade. O desenvolvimento natural da divisão do trabalho e a dominação político-discursiva pela classe dominante se determinam mutuamente, provocando um efeito análogo ao que Althusser chamou de “reconhecimento-desconhecimento”[58] – ao apreender o mundo de um modo específico, os indivíduos deixam de apreende-lo de outros modos.

Seria interessante notar ainda a presença silenciosa de um peculiar conceito de crise, no qual o entrave ao desenvolvimento das forças produtivas (lidas como

[57] IA, p.68

[58] Althusser, Louis. Teoria, prática teórica e formação teórica. Ideologia e luta ideológica. In: BARISON, Thiago (org.). *Teoria marxista e análise concreta*. São Paulo: Expressão Popular, 2017. p.64.

capacidades humanas genéricas) provocado pelas relações de cooperação deflagra um processo de erosão progressiva da consciência dominante. E embora os autores não o digam, podemos imaginar que tal limitação da experiência faz com que as explicações oferecidas pelos aparelhos dominantes sejam cada vez menos convincentes diante da atividade sensível dos indivíduos, que passam a ter uma experiência mais rica à medida que são lançados para fora do mundo sensível-discursivo do modo de produção dominante. Assim, o que propusemos chamar aqui de "crise" pode ser identificado como um entrave "antropológico" em sentido estritamente humanista: um bloqueio ao desenvolvimento positivo das capacidades humanas.

Do ponto de vista do vínculo entre atividade material e representação ideológica o que vemos é uma *teoria do reflexo*. O que está em jogo aí é a clássica visão do modo de produção como unidade entre base e superestrutura, na qual esta aparece como uma sublimação especular daquela. Assim, a uma concepção teleológica-progressiva da dominação do mundo sensível pelo homem por meio de sua atividade-satisfação de necessidades estaria articulado um avanço progressivo da sua compreensão sobre a realidade – do que se depreende que a autonomia que os autores pretenderam conferir à ideologia em seu esquema teórico encontra severas restrições para se operacionalizar conceitualmente. Essa visão persiste como problemática geral, mesmo que claudicante e nuançada em alguns momentos, ao menos até 1859 – embora segundo Balibar, o conceito de ideologia não apareça mais explicitamente na obra marxiana pós-52[59] –, quando Marx oferece um famoso resumo de sua concepção de história:

> O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva

[59] BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.62

> uma superestrutura jurídica e política e a qual correspondem formas sociais determinadas de consciência.[60]

Além dessa teleologia mecanicista – que Althusser denominou *historicismo*[61] - outro limite dessa concepção histórica no que tange ao nosso objeto é, como aponta Gillot, uma tendência de redução da ideologia à consciência e, de maneira mais geral, da vida psíquica do sujeito à sua atividade consciente[62], o que implicaria restrições a uma teoria materialista da ação, e faria Marx e Engels flertarem com um tipo de empirismo ("a ideologia empírico-positivista que afirma a existência de um dado elementar, o sujeito humano de necessidades ou o *homo economicus*"[63]) que será um dos alvos prioritários da crítica do Marx tardio.

Pode-se especular à vontade sobre quais seriam as razões para o abandono por Marx dessa problemática relativamente à ideologia – chame-se, novamente, atenção ao fato de que os autores jamais publicaram o texto que estamos estudando aqui. Segundo Balibar, de um lado, o processo de desenvolvimento histórico, ao contrário de libertar a consciência do proletariado, o mergulhava cada vez mais numa espessa camada de ilusões ideológicas, o que evidentemente contradizia o prognóstico oferecido. Na mesma toada, era difícil compreender de que maneira seria possível opor-se a tal processo, já que na concepção tratada, uma teoria "vinda de fora" não teria qualquer função na formação da consciência das massas e tampouco na sua prática revolucionária.[64] De outro, conforme Marx foi enfrentando com mais afinco a economia clássica burguesa, foi ficando claro a dificuldade em enquadrá-la no conceito de ideologia até então proposto.[65] Eu agregaria ainda o fato de que, na medida desse aprofundamento, Marx passou a compreender a dimensão *prioritariamente prática* e independente da consciência

---

[60] Marx, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p.47

[61] Cf. ALTHUSSER, Louis. O objeto de 'O capital'. In: _____, BALIBAR, Etienne, e ESTABLET, Roger. *Ler O capital*. Volume 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. pp.61-90

[62] GILLOT, Pascale. *Althusser et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2009. p.93

[63] Id. Ibid., p.23

[64] BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.69

[65] Id. Ibid., p.70

da ação dos indivíduos[66], que passou a ser cada vez mais encarada como efeito de uma determinação estrutural.

Seja como for, o que encontraremos como traços gerais da problemática desenvolvida do fetichismo da mercadoria é muito diverso disso. Em certo sentido, quanto mais o sistema capitalista vai cumprindo seus designíos teleológicos de valorização do valor, mais o indivíduo tende a ver como contingente seu vínculo social, o que adensa o efeito de integração à percepção dominante cerrada do mundo. Além disso, nessa teoria, a experiência "ideológica" do sujeito tem caráter rigorosamente inconsciente, sendo entendida conforme veremos, como vínculo prático-simbólico cujo conteúdo é absolutamente indiferente ao agente ao qual se impõe.

1.2 A crítica da economia política como dispositivo antropológico

1.2.1 A teoria da aparência (e da objetividade) em *O capital*

A ordem da aparência é uma das dimensões centrais da abordagem de *O capital*. Já na primeira oração do livro podemos ler: "A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista *aparece* como uma 'enorme coleção de mercadorias'"[67]. Daí Marx parte para uma descrição dos elementos da mercadoria individual, o que sugere prontamente que a "forma de manifestação" imediata daquilo que deseja teorizar é tomada como um elemento desse próprio objeto. As razões desse proceder logo ficarão claras com o desenvolvimento de seu texto, e, como veremos, dizem respeito à modalidade específica de discurso que o autor visa construir, e sobretudo ao caráter peculiar que atribui ao vínculo/laço social no capitalismo. Um índice dessa importância pode ser verificado na seção que abre a obra[68]. Já no primeiro capítulo, variações da palavra "aparência", como "aparecer", "aparecimento", "aparentar", despontam 35 vezes. O conceito de "forma de

[66] Cf. p.ex., MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011. pp.23ss

[67] OC, I, p.133, grifo meu

[68] Jameson sugere que a primeira seção de *O capital* pode ser lida como "um tratado pequeno, mas completo em si mesmo" no qual Marx nos "treina" para o jogo de cena entre essência e aparência. JAMESON, Fredric. *Representing Capital*: a reading of Volume I. Londres: Verso, 2014.

manifestação", conta-se 16 vezes, sendo que flexões do verbo "manifestar", como "manifesta-se", incidem outras 6 vezes. O termo "representação" e suas variantes, 34 vezes. Destaque-se ainda que o uso de "expressão", como em "forma de expressão", soma 142 incidências no mesmo capítulo.

"Aparência", "manifestação", "representação" e "expressão" são os principais conceitos por meio dos quais Marx procura tematizar esse aspecto tão crucial de sua obra. Eles são instrumentos decisivos para a caracterização da posição *ativa* assumida pelos objetos – forma da riqueza – em relação aos sujeitos – forma dos indivíduos –, termos que ganham sentido a partir de uma oposição constituída na própria sociedade capitalista. O autor sistematizou as leis dessa atividade sob a noção de "fetichismo da mercadoria" ou, mais adiante, "fetichismo do dinheiro". A respeito dessa "teoria", cumpre notar que diferentemente do que muitos imaginaram, não se trata, como já denunciava Rubin, de "um apêndice à teoria do valor"[69], "uma entidade separada e independente pouco relacionada internamente à teoria econômica de Marx"[70], mas interfere decisivamente na conformação da problemática do livro, e sobretudo na constituição das suas categorias centrais, mercadoria, valor, capital. Conforme veremos, o dimensionamento adequado dessa ordem da aparência nos permitirá evitar equívocos persistentes na compreensão da obra tardia de Marx, em especial a tendência muito difundida de interpretar o valor como uma categoria "ontológica" ou "trans-histórica", o que derivaria de uma visão similar quanto ao caráter do trabalho, e fundamentaria aquilo que Postone chamou de "uma crítica do capitalismo do ponto de vista do trabalho"[71].

Ao definir já no início do livro I o duplo caráter da mercadoria individual[72], que logo adiante aparecerá como "coisa de valor"[73] e como "coisa sensível-suprassensível"[74], Marx produz uma síntese do que está em jogo na constituição de sua problemática e de seu objeto teóricos. O que essas definições pretendem

[69] RUBIN, Isaak Ilich. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Polis, 1987. p.18
[70] Id. Ibid.
[71] POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014. p.20
[72] OC, I, p.113
[73] Id. Ibid.
[74] Id. Ibid, p.146

prioritariamente é conceituar os bens úteis da sociedade capitalista como unidades específicas de matéria e representação. Assim, se por um lado, a mercadoria é um corpo físico, uma coisa útil, capaz de satisfazer necessidades, de outro ela é portadora universal de valor de troca, uma qualidade imaterial, intangível, mas tão objetiva quanto o seu corpo físico, já que um indivíduo não pode acessar nenhum bem sem respeitar o caráter impositivo de tal valor de troca ou de sua forma desdobrada, o preço.

Portanto, quando em seguida o autor definir o valor de troca como polo dominante da existência social da mercadoria, demonstrando que do modo como aparecem no mercado, as mercadorias encontram-se totalmente esvaziadas de suas características concretas, isso significará, de algum modo, definir o capitalismo como uma sociedade na qual as representações mentais que fazemos sobre as coisas dominam as próprias coisas. E, indo ao cerne do argumento, se a categoria central de sua teoria, o *capital*, pode ser definida como "valor que se autovaloriza", e ao valor, por sua vez, é atribuída uma objetividade não física, mas social, o que encontramos no núcleo do sistema categorial marxiano é, paralelamente ao seu dispositivo de produção material, um *dispositivo de representação*. É por essa razão que Pietz pode dizer que Marx pretende definir a "economia moderna como uma metafísica social real"[75] e como uma racionalidade teológica, e que por isso o tipo de teoria apta a refleti-la tem de ser uma "crítica materialista que seja ao mesmo tempo crítica da religião e crítica da economia política"[76].

Mas entenda-se bem. Ao apresentar bruscamente essa leitura não desejo desenraizar o conceito de valor de seu referente no tempo de trabalho socialmente necessário à produção dos bens úteis nos quais *encarna*. Meu objetivo é antes enfatizar a dimensão *simbólica* do valor expressa na mercadoria como representação social partilhada pelos indivíduos, como modo de construir o argumento antropológico suscitado na introdução deste trabalho. Nesse sentido, centrar atenção no aspecto imaterial do valor – "ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não está

[75] PIETZ, William. Fetishism and materialism: the limits of theory in Marx. In: APTER, Emily; _____ (org.). *Fetishism as Cultural Discourse* (eds.), Ithaca: Cornell University Press. 1993. p. 129

[76] Id. Ibid., p.130

contido um único átomo de matéria natural"[77] – não significa negar que ele seja *tempo*, mas justamente sublinhar o fato de que representar as *coisas* e suas leis de distribuição social com base no tempo necessário para produzi-las não é um atributo que releva naturalmente dessas coisas, nem tampouco uma constante do modo de atividade do *homo sapiens*. Do ponto de vista histórico, essa atitude vivida como necessária e impositiva pelos indivíduos capitalistas irrompe como algo puramente contingente. Por isso, a prática sistemática de abstrair, representar, medir os bens úteis a partir tão somente do tempo gasto na sua confecção deve ser definida como uma prática *histórica*, que emerge num tipo específico de sociedade.

A esse tipo específico de sociedade Marx denominou "sociedade de produtores de mercadorias". Essa expressão procura salientar o caráter privado e individual – no sentido de empresa individual – da produção capitalista. Isto é, um tipo específico de divisão social do trabalho caracterizado pelo planejamento atomizado da produção – i.e., cada empresa individual decide a natureza, a quantidade e a qualidade dos bens que produzirá – o que supõe que os produtos oriundos daí não apareçam como *imediatamente* sociais, mas como propriedade privada da própria empresa a ser posteriormente distribuída. Por isso, para que as coisas possam realizar seu caráter concreto, i. e., servir como objetos úteis, elas precisam antes ser *mediadas* pelo seu caráter abstrato, i. e., o seu valor de troca. Assim, os produtos do trabalho precisam *se projetar* socialmente como símbolos de tempo de trabalho e, portanto, como *mercadorias*, *coisas sensíveis-suprassensíveis.*

Segundo Balibar, "esse 'aparecer' ativo [do valor nas mercadorias] constitui uma mediação ou função necessária, sem a qual, em condições históricas dadas, a vida da sociedade seria simplesmente impossível. Suprimir a aparência é abolir a relação social."[78] A aparência, assim, não ressalta daí como uma mera ilusão, mas compõe a teoria da constituição da própria objetividade social. A totalidade social capitalista só apresenta essa forma específica de objetividade porque é capaz de sustentar em suas práticas essa aparência específica, porque se confunde em certo sentido com ela. O que Marx constrói metodologicamente enquanto esfera da

[77] OC, I, p.125
[78] BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.76

aparência contém o que ele chamou de objetividade “fantasmagórica” do valor. E fantasmagórica justamente porque não é nem objetiva no sentido material (pois não se pode tocá-la nem apreendê-la sensivelmente), nem subjetiva no sentido de que vive apenas dentro da cabeça das pessoas. Ela se constitui como algo que é ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, e que forja a própria oposição entre objetivo e subjetivo.

Esta dimensão “fantasmagórica” que ressalta imediatamente da mercadoria pode funcionar como uma legislação geral da socialização ou, se for preferível, como modelo dominante de *laço social*, à medida que cada indivíduo imerso nesse modo de vida não pode satisfazer quaisquer das suas necessidades sem integrar a cadeia posta por ela. Esse tipo de dominação é tão radical que o próprio tempo da vida do indivíduo e a sua atividade sensível serão integradas *como mercadorias* à função da reprodução desse próprio valor como condição para a sua subsistência. Portanto, a esfera da aparência, da representação, etc., constitui um aspecto decisivo da crítica marxiana da economia política porque o capitalismo é aí concebido não apenas como um modo de produzir e distribuir coisas, mas também como um modelo antropológico geral, um modo de orientação simbólica dos indivíduos *em face das coisas que se projetam metafisicamente sobre eles*.

1.2.2 Nota histórica sobre os conceitos de fetiche e fetichismo

Essa abordagem nos faz perceber, portanto, que apesar do acento quase irônico com que Marx usa o termo “fetichismo” e uma profusão de outras imagens teológicas a propósito da mercadoria e do valor, elas não constituem meras alegorias ou metáforas. O que quero dizer é que quando Marx fala em “fetichismo da mercadoria” ou em “religião do dia-a-dia” ele não está simplesmente estetizando sua argumentação ou denunciando as ilusões de uma farsa ideológica, mas antes produzindo um discurso que porta uma feição propriamente teológica, a crítica de uma teologia específica, que toma como objeto um mundo simbólico constituído no qual *efetivamente* uma dimensão metafísica aparece encarnada em coisas inertes, coisas cujo movimento é *de fato* determinado pelas leis de uma substância imaterial “fantasmagórica”.

Uma primeira evidência formal em favor desta afirmação está no fato de, como afirmam os diversos autores citados abaixo, Marx estar situado num contexto de difusão das teorias antropológicas – e suas recepções filosóficas – sobre o fetichismo, além de tê-las estudado com interesse já desde a sua juventude. Segundo Pires, no período anterior a Marx "o cânone da filosofia ocidental de maneiras variadas se valeu da noção de fetichismo para tratar do problema da ilusão religiosa"[79], de modo que tal noção pode ser encontrada em obras importantes de autores conhecidos como Voltaire, Kant, Hegel.[80] Ademais, de acordo com Pietz, em 1842 "Marx tinha estudado profundamente a noção de fetichismo religioso, fazendo extensos resumos do livro no qual o termo o foi cunhado, *Do culto dos deuses fetiches* (1760), de Charles de Brosses, além de dois outros trabalhos recentes, *Ideias para a mitologia da arte* (1826), de Karl August Böttiger e *Sobre a religião* (1824), de Benjamin Constant"[81] tendo realizado, além disso, exercícios a respeito da crítica de Hegel a Kant nestes termos[82].

Pode-se verificar inclusive casos de recepção explícita[83], ainda que pontual, desse conceito na obra marxiana de juventude. É do mesmo ano de 1842 o texto em que Marx se engaja contra um tal Hermes numa querela relativamente à própria definição de fetichismo:

> O autor do artigo chama o fetichismo de a "forma *mais crua*" de religião. Ele admite, portanto, mesmo contra a sua vontade, o que todos os "homens de ciência" consideram como estabelecido, que o "*culto animal*" é uma forma de religião superior ao fetichismo. Mas o culto animal não degrada o homem abaixo do animal, não faz do animal o deus do homem?
>
> E agora, de fato, "fetichismo"! Realmente, a erudição de uma revista de centavos! O fetichismo está tão longe de elevar o homem acima de seus desejos sensíveis que, pelo contrário, é "*a religião do desejo sensível*". A fantasia que emerge do desejo engana o adorador do fetiche e o faz acreditar que um

[79] PIRES, Rogério Brittes W. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1): 61-95, 2011. p.75

[80] Para as referências completas dessas obras ver o texto citado acima, pp.74-5

[81] PIETZ, William. Fetishism and materialism: the limits of theory in Marx. In: APTER, Emily; _____ (org.). *Fetishism as Cultural Discourse* (eds.), Ithaca: Cornell University Press. 1993. p.134

[82] Cf. nota de rodapé na mesma página.

[83] Cf. IACONO, Alfonso. *Le Fétichisme*: Histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992. pp.79-82.

> ‘objeto inanimado’ abandonará seu caráter natural para cumprir os seus desejos. Por isso, o desejo embrutecido do adorador do fetiche *esmaga* o fetiche quando ele deixa de ser o seu servo mais obediente.[84]

Apesar de o uso do termo neste contexto apresentar características perfeitamente ortodoxas é interessante notar com Boer que já aí o fetichismo é concebido em seu conteúdo mínimo como “a atribuição fantástica de poderes divinos a objetos – um tópico que [Marx] utilizaria e estenderia em suas reflexões subsequentes a respeito da religião, das mercadorias, do trabalho, do dinheiro e do próprio capital”[85]. É possível encontrar ainda outras menções ao conceito nas obras subsequentes do autor, como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Não me estenderei sobre isso aqui[86]. O que pretendo com este tópico é realizar uma breve retomada dos precedentes da noção fetichismo na antropologia dos séculos XVII e XVIII apenas para situar a constituição da problemática do fetichismo da mercadoria em Marx em relação a eles. Para tanto, me utilizei prioritariamente das descrições presentes nas seguintes obras: *O problema do fetiche*, de William Pietz, *O fetichismo, história de um conceito*, de Alfonso Iacono e *O conceito antropológico de fetiche* de Rogério Brittes W. Pires, todas referenciadas ao fim do trabalho.

Como dito acima, o termo fetichismo teria sido determinado conceitualmente pela primeira vez no livro *Do culto dos deuses fetiches*[87]*,* de 1760, escrito por Charles de Brosses. Sua trajetória, contudo, remontaria inicialmente à noção prática de fetiche, derivada ainda de outras palavras, e corrente a partir do século XVI no Golfo da Guiné, região costeira da África Ocidental. Como se sabe, desde o século XV a coroa portuguesa passou a manter presença ostensiva na costa africana, fixando

---

[84] MARX, Karl. The Leading Article in No. 179 of the Kölnische Zeitung. In: *Rheinische Zeitung*, n. 191-193. Disponível em: <https://libcom.org/library/leading-article-no-179-k%C3%B6lnische-zeitung>

[85] BOER, Roland. The Leading Article in No. 179 of the Kölnische Zeitung: The Young Marx and Theology. In: *Religion & Theology*, 17, 2010. p.101.

[86] Um comentário sobre as referências ao conceito de fetichismo ao longo da obra de Marx pode ser encontrado em e PIETZ, William. Fetishism and materialism: the limits of theory in Marx. In: APTER, Emily; _____ (org.). *Fetishism as Cultural Discourse* (eds.), Ithaca: Cornell University Press. 1993. e PIRES, Rogério Brittes W. Fetichismo religioso, fetichismo da mercadoria, fetichismo sexual: transposições e conexões. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2014, v. 57 nº 1. pp.347-391.

[87] Segundo Iacono, na verdade, o termo teria aparecido pela primeira vez em *História das navegações às Terras Austrais*, do mesmo autor, mas publicado 4 anos antes. Cf. p.39. Contudo, ele teria sido desenvolvido “enquanto conceito antropológico” apenas em *Do culto...*, cf. IACONO, Alfonso. *Le Fétichisme*: Histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992. p.42

e distribuindo ali monopólios de comércio. Contudo, por conta de uma série de fatores – dentre os quais é apontado como o mais decisivo um surto de febre amarela que atingiu os europeus ali situados, e que teria durado até o século XIX[88] – demorou a conquistar a região mais ao interior do continente. Essa situação teria criado o contexto para a formação de um mercado afro-europeu fora dos limites da jurisdição do império de Portugal[89], o que teria instituído uma vasta interação entre culturas radicalmente diferentes, o que, por sua vez, fomentaria práticas intensivas de tradução entre conceitos e práticas.

Como um dos diversos resultados desse contato, a palavra portuguesa "feitiço" teria passado a ser usada para "designar uma série de objetos e práticas que os portugueses encontraram entre os povos africanos".[90] O uso dessa palavra e os deslocamentos de seus significados, ainda segundo Pietz, teriam alavancado a formação de um novo "campo semântico" já no século XVI. Assim, com a chegada de um número significativo de comerciantes de outros locais e com o desenvolvimento de um dialeto comercial contíguo, a derivação "fetisso" teria passado a ser praticada para a descrição de uma grande variedade de atividades:

> À medida que europeus de outras nações chegaram à costa e um intercâmbio cultural nessa formação social passou a ser crescentemente intermediado por atravessadores africanos e por populações mulatas, o dialeto "Fetisso" adquiriu crescente importância pragmática e explicativa, bem como sugestividade teórica. Além disso, a partir do substantivo "Fetisso", os sacerdotes passaram a ser chamados de "Fetisseros" ou "Fetisheers", e uma importante expressão surgiu: "fazer fetiche" ou "tomar fetiche". A própria palavra "Fetiche" era usada às vezes como verbo. A formação e a elaboração dessa terminologia constituiu a origem da ideia de fetiche.[91]

É por conta disso que Pietz entende o fetiche como "uma ideia e um problema"[92] específicos, que surgem como uma questão *nova*, que tem a ver com uma

[88] PIETZ, William. The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. In: Anthropology and Aesthetics, 16. 1988. p.108

[89] Id. Ibid.

[90] Id. Ibid.

[91] PIETZ, William. The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. In: *Anthropology and Aesthetics*, 16. 1988. p.109

[92] PIETZ, William. The problem of the fetish, I. In: *Anthropology and Aesthetics*, 9. 1985. p.5

tarefa/prática específica da tradução de valores entre ao menos três “sistemas sociais radicalmente diferentes (...): “o feudalismo cristão, o parentesco africano e o capitalismo mercantil”[93]. Sua emergência teórica, portanto, é advinda da sistematização dessa experiência por viajantes, dentre os quais Pietz faz questão de destacar o nome de William Bosman, considerado à época “a grande autoridade em África negra”[94].

Segundo Iacono, Bosman era um Funcionário da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais amplamente envolvido com o tráfico negreiro[95]. Seus principais trabalhos sobre os cultos fetiches, datados da primeira década do século XVIII, não estariam sustentados em método antropológico ou comparativo, mas em descrições unilaterais e frequentemente cobertas de ironia[96] daquilo que eram considerados como os hábitos locais. Assim, a unidade de sua obra remontaria mais a preconceitos e imagens estereotipadas da cultura observada do que ao caráter sistemático de sua avaliação. Para Bosman, o traço marcante do culto ao fetiche estaria na atribuição supersticiosa de intencionalidade e propósito tipicamente humanos a objetos, que adquiririam poder sobre os homens e a natureza e que, por isso, passariam a coordenar a ação social.[97] Esse tipo de fenômeno, bem entendido, seria proveniente de um medo irracional da morte[98], gerado pela mais total falta de compreensão a respeito das leis de funcionamento do mundo físico, cuja causalidade obscura seria, assim, atribuída à vontade de objetos-fetiche escolhidos aleatoriamente.

Em sua intepretação, portanto, o caráter proibitório do fetiche cumpriria um papel decisivo[99]: “eles acreditam que não há punição mais terrível do que a morte, que temem tão extraordinariamente, e é o medo da morte que os torna tão zelosos em

[93] Id. Ibid., p.6

[94] PIETZ, William. The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. In: *Anthropology and Aesthetics*, 16. 1988. p.105

[95] IACONO, Alfonso. *Le Fétichisme*: Histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992. p.11

[96] PIETZ, William. The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. In: *Anthropology and Aesthetics*, 16. 1988. p.118

[97] Id. Ibid., p.121

[98] Id. Ibid., p.106

[99] . IACONO, Alfonso. *Le Fétichisme*: Histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992. p.11

sua idolatria, e que os faz absterem-se da carne proibida"[100]. Como se sabe, as proibições são plenas de significações simbólicas em toda a antropologia. Contudo, a associação de Bosman dos africanos a uma mentalidade selvagem e primitiva, teria feito com que o autor deixasse de compreender isso, caracterizando esse tipo de culto a partir de uma incapacidade ou ao menos de um extremo subdesenvolvimento da capacidade de representação. Assim, o fetiche seria concebido como o tipo de culto de uma religião primordial, totalmente incapaz de abstrair-se dos objetos imediatos, e que seria, portanto, expressão do ponto mínimo de desenvolvimento mental humano. Aqui, o papel da superstição seria o de substituir a faculdade de pensar. As sociedades africanas seriam, pois, o mais acabado exemplo da perversidade humana, uma sociedade totalmente governada pelo acaso, em detrimento de leis morais ou naturais.

Esse modelo geral brevemente descrito teria sido reproduzido por uma série de autores da época e encontrou um nível crescente de sistematização até se espraiar pela Europa do século XVIII e por sua filosofia.[101] Para que se tenha ideia, uma fábula grosseira e racista redigida por Bosman a respeito do culto fetichista à serpente na Guiné teria composto a *Encyclopédie*, além de figurar como exemplo paradigmático do subdesenvolvimento mental africano em dezenas de livros, dentre os quais o do próprio De Brosses[102]. Contudo, entre seu uso em Bosman e sua incorporação ao léxico do iluminismo, o termo teria passado por uma série de elaborações teóricas, crescentemente sistemáticas. Iacono cita o missionário jesuíta Joseph François Lafitau para ilustrar uma etapa decisiva desse processo. A partir de contatos com povos do Canadá, ele teria formulado uma esquema geral das religiões, comparando povos da antiguidade grega a passagens da bíblia, bem como os amuletos americanos ao fetichismo africano, e caracterizado estas crenças como as formas mais decaídas de religião.[103] Daí, não tardou que o método comparativo sistemático fosse utilizado em favor de uma antropologia evolucionista, que situaria, como em Bosman, o fetichismo na posição mais

[100] BOSMAN, G. *Voyage de Guinée contenant une Descrition nouvelle et très-exact de cette Côte où l'on trouve et où l'on trafique l'or, les dents d'Elephant, et les Esclaves*. Utrcht, 1705. p.158-9 apud IACONO, Alfonso. *Le Fétichisme*: Histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992. p.11

[101] . IACONO, Alfonso. *Le Fétichisme*: Histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992. p.6

[102] PIETZ, William. The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. In: *Anthropology and Aesthetics*, 16. 1988. p.118

[103] IACONO, Alfonso. *Le Fétichisme*: Histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992. pp.14-16

atrasada e que, assim, prepararia esse conceito para sua recepção pela filosofia estritamente iluminista. Iacono trata da obra de Bernard le Bovier de Fontenelle como um exemplo deste tipo de construção[104].

Assim, a problemática iluminista composta por De Brosses da qual emergirá pela primeira vez o termo "fetichismo" aparecerá como o resultado de uma tradição relativamente amadurecida de estudos. Iacono a resume à junção de três elementos principais:

> os resultados do método comparativo com a ideia da conformidade das religiões, usos e costumes entre os povos antigos e os povos 'selvagens' contemporâneos; além disso, as consequências da discussão de seu tempo sobre a origem da humanidade que se seguiu à descoberta dos povos 'selvagens'; enfim, a ideologia do progresso[105]

Ao estabelecer uma comparação entre um sem número de povos de diversos tempos históricos e localizações, De Brosses pode definir o fetichismo como o "culto universal dos povos primitivos"[106]. "A perspectiva materialista desenvolvida por De Brosses disseminou a ideia de fetichismo como sinônimo de estado humano desprovido das Luzes"[107]. O termo passa então a ser empregado num sentido ao mesmo tempo bastante específico e carregado de sentido para descrever uma modalidade de culto que é partilhada por povos "selvagens" modernos e por povos antigos, que como em Bosman, adoravam "animais, ou seres inanimados" ou para quem "os objetos desse tipo não são deuses propriamente ditos, mas coisas dotadas de virtude divina, oráculos, amuletos e talismãs"[108]. Aqui, contudo, embora o caráter aleatório do objeto-fetiche seja mantido, a sua origem não seria mais atribuída à preponderância de um medo irracional, configurando antes um

[104] Id. Ibid., pp.25-30

[105] Id. Ibid., pp.6-7

[106] Id. Ibid., p.48

[107] PIRES, Rogério Brittes Wanderley. *O conceito antropológico de fetiche*: objetos africanos, olhares europeus. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. p.32

[108] BROSSES, Charles de. *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte ave la Religion actuelle de Nigritie*. 1760. pp.10-11

mecanismo próprio ao funcionamento da mente primitiva[109] que face a “fenômenos irregulares da natureza” tenderia a diviniza-los[110].

Essa unidade de costumes entre os povos seria baseada numa ideia de natureza humana comum, que supõe, além disso, que “os homens que se encontram no mesmo nível de desenvolvimento social produzem os mesmos pensamentos e praticam as mesmas ações”[111]. Essa visão se articularia à “introdução da ideia de [um] progresso e de um conceito de história que se desenrola linearmente”[112]. Assim, todos os povos progrediriam do mesmo modo, repisando os mesmos estágios evolutivos[113], saindo de uma posição selvagem rumo à civilização. Nesse contexto, o “fetichismo como forma primordial de divinização” apareceria “como uma má simbolização”, como “um processo de inversão simbólica que se produz na transferência de caracteres humanos” que nos remete “ao universo cultural e simbólico muito pobre e limitado dos selvagens”[114]. Portanto, o progresso da humanidade estaria associado a uma complexificação da simbolização, o que significaria um abandono do culto das coisas sensíveis.

Essa perspectiva colonialista foi a versão dominante da elaboração sobre o fetichismo que se difundiu pela Europa, razão pela qual, com o desenvolvimento da antropologia, passou a ser hostilizada por uma plêiade de autores. Pietz oferece um inventário das críticas sofridas pelo conceito, cujo descarte não tem cessado de ser defendido até hoje[115]. Contudo, esse mesmo autor entende que o seu uso pode seguir pertinente à medida que seja possível situar historicamente a sua construção, tarefa para a qual deu enorme contribuição. Seja como for, a reabsorção filosófica do conceito de fetichismo nos séculos XIX e XX sem dúvida lhe conferiu sobrevida. Se no seu surgimento, essa noção foi utilizada para estigmatizar culturas diferentes, em autores como Marx e Freud, conforme nota Iacono[116], ela tem sido mobilizada para a crítica da própria cultura na qual estão

[109] PIETZ, William. The problem of the fetish, I. In: *Anthropology and Aesthetics*, 9. 1985. p.8
[110] IACONO, Alfonso. *Le Fétichisme*: Histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992. p.10
[111] Id. Ibid., p.48
[112] Id. Ibid., p.19-20
[113] Id. Ibid., p.39
[114] Id. Ibid., p.62
[115] PIETZ, William. The problem of the fetish, I. In: *Anthropology and Aesthetics*, 9. 1985. pp.5-6
[116] IACONO, Alfonso. *Le Fétichisme*: Histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992. p.74

inseridos, o que altera substantivamente não apenas o seu significado, mas o seu sentido histórico.

No caso de Marx, que é o que nos interessará aqui, seu uso é pleno de significações. Do ponto de vista estritamente reflexivo-conceitual, a nosso ver o principal, o resgate do termo vem promover uma extensão ou, até mesmo, uma "calibragem" da problemática teórica, fazendo com que seja capaz de *abranger e tematizar explicitamente uma dimensão de crença teológica associada à reprodução econômica e ao capital* enquanto conceito prático-teórico. Já do ponto de vista estético, esse aporte vem introduzir um acento irônico à argumentação de Marx, que não cessa de ameaçar seus oponentes, mas sobretudo de opor ao próprio sistema capitalista a acusação e o desvendamento de seus compromissos e constituição religiosos. Ainda nesse sentido, esse uso vem estetizar um efeito antropológico de distanciamento. Seria ingênuo afirmar, como faz Pietz[117], que ao produzir um paralelo entre a sociedade moderna e as sociedades ditas primitivas, Marx consegue efetivar uma crítica social de um ponto de vista exterior ao da sociedade na qual se insere. Mas sem dúvida ao fazê-lo realiza um efeito crítico/estético de distanciamento, que opera um curto-circuito na pretensão de desencantamento residente na autoconsciência de nosso tempo. Todas essas dimensões deverão sobressair da análise abaixo.

1.3 Forma-mercadoria, forma-valor e laço social

1.3.1 O duplo caráter da mercadoria e a substância do valor

Ao apresentar em seguida uma releitura detalhada da primeira seção de *O capital* não pretendo inovar em relação ao que inúmeros autores engajados com a crítica da *forma do valor* fizeram[118]. A bem da verdade, minha exposição ficará aquém das significativas divergências existentes entre eles. Meu objetivo é, antes, com base nos pontos gerais da leitura desses autores, oferecer uma interpretação lastreada

[117] PIETZ, William. Fetishism and materialism: the limits of theory in Marx. In: APTER, Emily; _____ (org.). *Fetishism as Cultural Discourse* (eds.), Ithaca: Cornell University Press. 1993.

[118] Para um panorama sobre o tipo de leitura e autores de que estamos falando ver ELBE, Ingo. *Between Marx, Marxism and Marxisms* – ways of reading Marx's theory. ViewPoint Magazine. 2013. Disponível em: <http://viewpointmag.com/2013/10/21/between-marx-marxism-and-marxisms-ways-of- reading-marxs-theory/>.

na perspectiva da *forma do valor*, para conceituar o valor como uma substância simbólica que encarna nos objetos, tornando-os coisas mágicas, fetiches modernos num sentido muito similar àquele que descrevemos acima. Tudo isso para fundamentar a leitura antropológica de nossa sociedade, da qual o sujeito de direito é uma categoria prioritária, o que devo demonstrar no capítulo seguinte.

Na abertura de *O capital*, obra em que pretende dar versão definitiva ao que chamou de sua *crítica da economia política*, Marx aborda a mercadoria como *forma* sob a qual *aparece* a riqueza nas sociedades capitalistas, e inicia sua argumentação pela definição do duplo caráter da mercadoria individual, sua forma elementar: como "objeto externo"[119] capaz de satisfazer necessidades humanas – sejam elas "do estômago ou da imaginação"[120] -, e, portanto, como "coisa útil"[121], ou "*valor de uso*"[122]; e, ao mesmo tempo como "suporte material [*stofflische Träger*]"[123] de "*valor de troca*"[124]. Ao entrar em cena a mercadoria aparece, portanto, de um lado como "corpo de mercadoria [*Warenkörper*]"[125] dotado de utilidade, que "se efetiva apenas no uso ou no consumo"[126]; e, de outro, como portadora de uma característica *especial*, a capacidade de fixar "a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo"[127]. Uma coisa útil trocável em proporções determináveis.

Em seguida, o autor procura avançar na descrição do que chamou de "valor de troca" dizendo que o modo como aparece inicialmente é o de uma "relação". Assim, deixamos de pronto a análise da mercadoria individual para observar brevemente a confrontação (a relação) entre 1 *quarter* de trigo e outras mercadorias individuais (graxa, sapatos, seda, ouro, ferro), representada numa equação. Marx estabelece aqui, portanto, uma *relação entre coisas*, o que conformará uma das bases principais de sua *démarche*. A partir desse procedimento corriqueiro e intuitivo, que

[119] OC, I, p.113
[120] OC, I, p.113
[121] OC, I, p.113
[122] OC, I, p.114, grifo meu
[123] OC, I, p.114
[124] OC, I, p.114, grifo meu
[125] OC, I, p.114
[126] OC, I, p.114
[127] OC, I, p.114

se apresenta como o cotidiano da mercadoria, o autor observa algo tão óbvio quanto crucial: que variando as proporções dos objetos sob comparação, é possível de se chegar sempre a "valores de troca permutáveis entre si, ou valores de troca de mesma grandeza"[128]. O que o leva a concluir que apesar da diferença de características de seus corpos físicos, há "algo comum e de mesma grandeza"[129] partilhado por todas as mercadorias. Isso implicaria, assim, que mirada do ponto de vista de seu valor de troca, cada mercadoria individual pode ser *reduzida* a uma terceira coisa, a seu conteúdo em comum com todas as outras mercadorias. Com base nisso, Marx dirá do valor de troca que "não pode ser mais do que o *modo de expressão*, a *'forma de manifestação'* [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido"[130].

Ato contínuo, Marx dá uma pista sobre a natureza dessa "redução" ao evocar um exemplo geométrico no qual, para comparar as áreas de figuras retilíneas, estas são decompostas em triângulos e estes "reduzidos" a uma fórmula matemática. Aqui o triângulo aparece como uma *abstração*, "uma expressão totalmente distinta de sua figura visível", que permite relacionar figuras que, por seus diversos formatos eram, a princípio, incomensuráveis entre si. É esse o sentido em que "os valores de troca das mercadorias têm de ser reduzidos a algo em comum, com relação ao qual eles representam um mais ou um menos"[131]. Temos, portanto, no próprio ato de equiparação mercantil uma abstração das formas visíveis/sensíveis dos objetos, de modo que o valor de troca aparece como *representação* de algo comum entre eles, intangível de pronto.

A pergunta óbvia a se fazer aqui é: em que consiste esse "algo comum" que permite a equiparação entre os mais diversos objetos úteis? De imediato, Marx afastará a possibilidade de que seja uma propriedade física da mercadoria, já que o que caracteriza a troca mercantil é justamente a possibilidade de opor entre si objetos os mais diversos – "a abstração dos seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca das mercadorias"[132]. A dimensão *qualitativa* do objeto

[128] OC, I, p.115
[129] OC, I, p.115
[130] OC, I, p.115, grifos meus
[131] OC, I, p.115
[132] OC, I, p.115

desaparece, portanto, na troca, interessando aqui apenas a sua dimensão *quantitativa*. Diante dessa abstração das qualidades corpóreas da mercadoria, concluirá o autor que a única propriedade comum a todas as mercadorias é "a de serem produtos do trabalho"[133].

Mas uma vez que na equação entre as mercadorias "todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas"[134] – chamo a atenção ao fato de que uma equação matemática como a que Marx utiliza não pode representar nenhuma *qualidade*, sendo uma formalização estritamente *quantitativa* –, o que resta nelas representado não pode ser "o caráter útil dos trabalhos" dispendidos em sua produção em suas "diferentes formas concretas". Daí que, no confronto entre as mercadorias, a própria variedade de formas concretas dos trabalhos que as criaram é também *abstraída*, de modo que a representação do trabalho resultante deste procedimento seja o que o autor chamou de "trabalho humano igual" ou "*trabalho abstrato*"[135], *trabalho abstraído* de suas características concretas. Isso quer dizer que no processo de troca, o trabalho como "substância social"[136] comum às mercadorias, é *reduzido* a uma "objetividade fantasmagórica, uma simples geleia [*Gallerte*] de trabalho humano indiferenciado, i.e., de dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio"[137]. Esse "elemento comum, que se apresenta na relação de troca ou valor de troca das mercadorias"[138], Marx chamará de *valor*. Como "cristal de trabalho" a mercadoria, então, "só possui valor porque nela está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato"[139].

Mas se o objetivo da confrontação no mercado é estabelecer, como dito, uma proporção quantitativa para a troca entre mercadorias, é necessário que se decifre como é possível a medição da *grandeza* desse valor encarnado pela mercadoria. O autor responderá que a medida da *grandeza de valor* de uma mercadoria é auferida pela quantidade de trabalho dispendido na sua produção. Uma vez que a medida social de dispêndio de trabalho é o *tempo*, a grandeza de valor de uma

[133] OC, I, p.116
[134] OC, I, p.116
[135] OC, I, p.116
[136] OC, I, p.116
[137] OC, I, p.116
[138] OC, I, p.116
[139] OC, I, p.116

mercadoria será determinada, então, pela quantidade de tempo de trabalho empregado na sua produção. Isso, contudo, adverte, não significa que uma mercadoria produzida por um trabalhador pouco hábil ou preguiçoso valha mais do que uma produzida por um trabalhador muito eficiente, já que o tempo aí levado em conta é também objeto de uma *redução*, sendo encarado como "tempo de trabalho socialmente necessário"[140] ("aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho"[141]).

Como ocorre essa redução do tempo de trabalho ao trabalho socialmente necessário? Deve-se lembrar que o momento da troca é o momento em que a sociedade capitalista *distribui* o resultado total de sua produção. Assim, a *abstração* operada na relação de troca funciona como que distribuindo retroativamente às mercadorias a sua cota parte de tempo de trabalho social, sob a forma de valor. Na equiparação mercantil, portanto, tem-se no *flash* de um milésimo de segundo, a soma de todo o trabalho social e a determinação da média de trabalho por mercadoria de determinado tipo. Essa operação explica também o fato de em um tempo e espaço dados, em geral, mercadorias idênticas expressarem valor idêntico.

O que ressalta daí é que a confrontação de mercadorias no mercado é sustentada por um conjunto de conceitos que vivem por trás delas, nos bastidores, e por uma série de *reduções* e *abstrações*. Em primeiro lugar, o corpo físico da mercadoria e suas especificidades qualitativas (formatos, serventias), sua substância física, são *abstraídos*, e o todo da mercadoria é *reduzido* à sua capacidade de *representar valor de troca*. A mercadoria é, portanto, *reduzida* a uma expressão unilateral, a um *símbolo*[142]. Em seguida, nos é demonstrado que o próprio valor de troca é, ele mesmo, *expressão* de trabalho abstrato e, mais concretamente, de tempo de trabalho socialmente necessário à produção do gênero da mercadoria na qual está encarnado. Assim, o que a mercadoria *simboliza* por meio da sua abstração em

[140] OC, I, p.117

[141] OC, I, p.117

[142] "A mercadoria (...) é eminentemente uma representação ao mesmo tempo que um objeto, é um objeto já sempre dado na forma de uma representação" BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.83

valor de troca é tempo de trabalho *reduzido* a trabalho social geral e, portanto, *valor*. Por fim, então, a mercadoria aparece no mercado, seu habitat, como *símbolo de valor*, como *token* da "substância formadora de valor", cuja vida encontra-se distante da esfera da circulação mercantil. A mercadoria enquanto *coisa* material desvanece sob a forma imaterial de um *símbolo.* Como um objeto material que é dominado por sua existência espiritual.

1.3.2 O duplo caráter do trabalho

Definida a mercadoria como suporte de valor, Marx analisará em seguida como o seu duplo caráter (como valor de uso e valor de troca) *representa* o duplo caráter do trabalho empregado na sua produção. A primeira dimensão analisada é o "trabalho útil", "o trabalho cuja utilidade se representa no valor de uso de seu produto"[143], e que, portanto, se apresenta sob formas tão variáveis quanto são variáveis as diferentes mercadorias e suas utilidades. Assim, dirá o autor que "no conjunto dos diferentes valores de uso ou corpos de mercadorias [*Warenkörper*] aparece um conjunto igualmente diversificado, dividido segundo o gênero, a espécie, a família e a subespécie, de diferentes trabalhos úteis – uma divisão social do trabalho"[144].

Aqui Marx abordará a primeira "*condição de existência da produção de mercadorias*"[145], com a introdução do conceito de "divisão social do trabalho" e prioritariamente a partir da definição de seu modo especificamente capitalista. Por um lado, o autor esclarece que é perfeitamente possível que haja divisão social do trabalho sem que haja capitalismo, ou, o que dá no mesmo "uma sociedade de produtores de mercadorias"[146]. Como exemplo disso, cita a "antiga comunidade indiana", na qual o trabalho é dividido, mas seus produtos não são distribuídos sob a forma de mercadorias. Poderíamos multiplicar aqui esses exemplos. O caso é que *o que especifica o tipo capitalista de divisão social do trabalho*, dirá Marx, *é o*

[143] OC, I, p.119
[144] OC, I, p.120
[145] OC, I, p.120, grifo meu
[146] OC, I, p.120

fato de os diferentes trabalhos úteis serem realizados de forma privada, sendo o seu resultado também um produto privado, a ser socializado apenas posteriormente.

É de se registrar que a própria noção de privado é uma categoria especificamente moderna, e que surge caudatária de um movimento de disjunção entre as esferas política e econômica imposta pela emergência das relações sociais capitalistas. Nesse sentido a própria categoria ("privado") surge simultaneamente à necessidade de pensar essa condição social ("vida privada", "produção privada"). Seja como for, Marx nos recordará a esse ponto de que uma das exigências do confronto de mercadorias no mercado é a diferença qualitativa de seus valores de uso e, portanto, dos trabalhos úteis empregados na sua produção – a mercadoria que um agente do mercado porta precisa satisfazer as necessidades de *outro* agente, e não as dele próprio, caso contrário ele não a comercializaria, mas a consumiria. Desse modo, para que os produtos do trabalho assumam "genericamente a forma da mercadoria" e para que a sociedade possa se constituir como uma "sociedade de produtores de mercadorias", "essa diferença qualitativa dos trabalhos úteis, executados separadamente uns dos outros como negócios privados de produtores independentes" precisa se desenvolver "como um sistema complexo" e *específico* de divisão do trabalho.

Vejamos isso mais de perto. Nos arranjos sociais a que Marx denomina "comunidade natural-espontânea" ("uma família patriarcal, uma comunidade indiana antiga, um Estado inca etc."[147]) os produtos do trabalho não se apresentam imediatamente como mercadorias, já que em tais formações eles aparecem já como *imediatamente sociais*. Para termos uma perspectiva mais clara, basta pensarmos no modo como produz sua subsistência uma família patriarcal agrária. Nela, o pai colhe o trigo, o filho é responsável pela sua moagem, o seu irmão alimenta os animais com a ração daí proveniente, a irmã é responsável por fabricar o pão a partir da farinha, a mãe é responsável por gerenciar a alimentação de todos. Há aí, portanto, *divisão social do trabalho*. Nessa cadeia, contudo, os produtos do trabalho não encontram nenhuma mediação (como o *mercado*) para passar de uma mão a outra, de um produtor a outro, e tampouco se distribui à responsável por

[147] OC, I, p.162

fazer o pão, por exemplo, apenas a quantidade de farinha equivalente ao trabalho por ela dispendido. Aí, cada um toma os frutos do trabalho total de que precisa, nas proporções necessárias à execução das suas tarefas, que já foram determinadas com base na necessidade de todos os membros da comunidade – por mais absurda que essa distribuição de necessidade possa ser. Assim, mesmo que possamos dizer que praticamente qualquer sociedade conta com uma divisão do trabalho e por isso precisa se preocupar com o modo de distribuir os seus produtos, nas sociedades do tipo que mencionamos, os próprios trabalhos concretos já aparecem como imediatamente sociais, sendo que a própria definição dos trabalhos a serem realizados corresponde diretamente às diferentes necessidades da produção e daqueles nela engajados.[148]

A respeito das formas de distribuição social dos frutos do trabalho, Jappe dirá que há dois modos de os trabalhos de cada indivíduo serem tomados como parte do trabalho social total. A primeira delas seria aquela em que os trabalhos particulares assumem um caráter social ”precisamente enquanto trabalhos particulares”, “enquanto elementos concretos e determinados da divisão do trabalho reinante numa sociedade” – enquanto trabalho útil: plantar, colher, moer. E a segunda, é aquela na qual assumem o status de “simples partes alíquotas da massa global de trabalho social dentro e uma certa sociedade” – percentual de *valor do trabalho abstrato* realizado. No primeiro caso, o trabalho será parte de uma “universalidade concreta” como na comunidade agrária que acabamos de descrever. Ali, a troca entre os produtores responsáveis pelas diversas funções ocorre de modo *direto*, ainda “no interior do trabalho”, como função orgânica do planejamento social. Já no segundo caso, o da sociedade capitalista, o trabalho faria parte do que o autor chamou de “universalidade abstrata”, uma vez que a troca de produtos ocorre de modo *mediado*, *indireto*, sendo exterior à esfera do dispêndio do trabalho. Aqui, o trabalho precisa se separar de sua forma concreta, *se abstrair*, para poder se socializar e, portanto, realizar sua utilidade social. É assim, somente na sociedade capitalista que o produto do trabalho aparece como *símbolo* de trabalho, e indica *por si mesmo* as proporções de sua distribuição. Ou, conforme o Marx dos

[148] Cf. OC, I, p.153

Grundrisse: “Essas relações de dependência *coisal*[149], por oposição às relações de dependência *pessoal*, aparecem de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por *abstrações*, ao passo que antes dependiam uns dos outros.”[150]

Assim, se nas sociedades “espontâneas-naturais” cada indivíduo produz de acordo com uma necessidade e um plano estabelecido *a priori* pelas necessidades da comunidade, de modo que sua atividade será tomada pela utilidade social concreta que é capaz de desempenhar; é apenas na sociedade capitalista que o indivíduo que controla a produção produz “por conta própria”, “sem nenhum acordo entre os produtores”, mas a partir da sua própria vontade, de maneira que os produtos do seu trabalho encontram apenas *a posteriori* sua dimensão social ao serem vendidos no mercado. Daí decorre que, a transformação do produto do trabalho em valor de troca, e do trabalho em trabalho abstrato são resultado de um modelo produtivo baseado em “produtores privados separados”.

Prosseguindo na exposição de Marx, a segunda dimensão do trabalho analisada é justamente a do *trabalho abstrato*, conforme já o definimos anteriormente. Como trabalho abstraído de sua “determinidade” e, portanto, do seu caráter útil, de onde “resta o fato de que é um dispêndio de força humana de trabalho”[151]. Se, como também já dissemos, aquilo que Marx chamou de “trabalho útil” é representado na mercadoria como o seu valor de uso, o trabalho abstrato será nela representado como “dispêndio de força de trabalho simples que, em média, toda pessoa comum, sem qualquer desenvolvimento especial, possui em seu organismo corpóreo”[152]. O que se toma por este “*trabalho simples médio*”, dirá Marx, certamente varia no tempo e no espaço, “porém é sempre dado numa sociedade existente”[153]. E prossegue na determinação desse conceito ao afirmar que, no procedimento descrito, o “trabalho mais complexo vale apenas como trabalho simples *potenciado*

[149] “[A] relação de dependência coisal nada mais é do que as relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, i.e., suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas”. G, p.112

[150] G, p.112

[151] OC, I, p.121

[152] OC, I, p.121

[153] OC, I, p.122

ou, antes, *multiplicado*, de modo que uma quantidade menor de trabalho complexo é igual a uma quantidade maior de trabalho simples.[154]" Com isso, o autor faz incidir aqui, novamente, uma *redução* que, como se pode supor, é mais uma das funções do confronto entre as mercadorias na troca, e que a rigor já estava implícita no conjunto de *reduções* que analisamos no tópico anterior. Esse fenômeno é facilmente observável uma vez que é um fato corriqueiro do mercado microchips, por exemplo, poderem ser trocados por soja ou suco de laranja, bastando que se encontrem em proporções adequadas.

O que Marx tornará explícito agora, contudo, é o fato de essa redução – assim como as outras já referidas – ocorrer ao largo da consciência dos trocadores: "As diferentes proporções em que os diferentes tipos de trabalho são reduzidos ao trabalho simples como sua unidade de medida são determinadas por meio de um processo social que ocorre pelas costas dos produtores e lhes parecem, assim, ter sido legadas pela tradição"[155]. Com isso, dá a ver que o processo de achatamento da mercadoria a sua dimensão de valor de troca, como expressão de valor ou *tempo de trabalho social simples*, que opera a equiparação qualitativa entre os mais diversos valores de uso, dando a sua proporção quantitativa de troca – i.e., o processo de conversão da *coisa* em *símbolo de riqueza* – é um processo social tão espontâneo quanto opaco aos agentes humanos que dele participam. Trata-se, portanto, de uma operação *inconsciente* de representação.

3.3.3 A forma de valor

Mas para compreender detalhadamente esse complexo procedimento de abstrações e reduções inconscientes será preciso adentrar a análise da "forma de valor [*Wertform*] ou o valor de troca"[156]. Se no primeiro tópico da seção Marx partiu da mercadoria e da relação entre mercadorias para demonstrar a existência do valor – coisa que, diz-se, a Economia Política Clássica, embora com limitações, já havia feito –, agora será a hora de *detalhar por qual razão a riqueza nas sociedades*

[154] OC, I, p.122
[155] OC, I, p.122
[156] OC, I, p.124

capitalistas se expressa sob a forma de valor. É aqui que a originalidade metodológica de Marx se dá a ver com maior brilho. [157]

Para responder essa questão, Marx seguirá "de perto o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias, desde sua forma mais opaca até a ofuscante forma-dinheiro"[158] provando assim a sua gênese. Esse procedimento é necessário à sua metodologia por duas razões. Em primeiro lugar por conta da natureza específica da *objetividade do valor*. A objetividade de valor da qual as mercadorias são portadoras, diz o autor, não é do mesmo tipo da "objetividade sensível e crua" de seus corpos, não é composta por "matéria natural". As mercadorias, dirá, "possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social"[159]. O valor é concebido, então, como uma construção da sociedade dos produtores de mercadorias, sob a forma paradoxal de uma *objetividade imaterial*. Em segundo lugar, pois dada essa natureza objetiva "puramente social", o valor só pode ser analisado em sua *manifestação* como valor de troca e, portanto, "*numa relação social entre mercadorias*"[160].

O ponto de partida dessa demonstração é o que o autor chamou de "a forma de valor simples, individual ou ocasional", na qual residiria o "segredo de toda forma de valor", e que pode ser expressa na seguinte equação: "20 braças de linho = 1

[157] "É verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. Mas ela jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e por que, portanto, o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? Tais formas, em cuja testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo" (OC, I, p.155) // "A crítica de Marx, contudo, vai além disso, indicando a incapacidade de a economia política apreender o valor como "forma" determinada, que não é "indiferente ou exterior à natureza da mercadoria", existindo, portanto, apenas dentro das condições da produção mercantil. "A forma-valor do produto do trabalho" só se verifica quando este "produto" assume a "forma-mercadoria", o que nem sempre é o caso19. A identificação de produto e mercadoria pelos clássicos fez com que eles afirmassem que a produção tem a troca como sentido principal, pelo menos se valerem as condições "naturais", e, assim, que todo produto tem valor. Se para Marx, entretanto, nem todo produto é mercadoria e tem valor, há uma distinção na própria forma social do trabalho, que sempre cria produto mas nem sempre produto com valor.". GRESPAN, Jorge. A crise na crítica à economia política. In: *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, v.1, n.10, 2000. p.67

[158] OC, I, p.125

[159] OC, I, p.125

[160] OC, I, p.125

casaco ou: 20 braças de linho têm o valor de 1 casaco". Ao primeiro termo da equação, neste caso representado pelo linho, Marx chamará de "forma de valor relativa" e ao segundo termo, neste caso representado pelo casaco, chamará de "forma de equivalente". À forma de valor relativa é atribuído o papel ativo, representado pela mercadoria que terá seu valor expresso na equação. À forma de equivalente, por sua vez, caberá o papel passivo, já que sua função será a de expressar o valor da forma ativa.

Esses são os dois polos opostos e inseparáveis da equação de expressão de valor. De um lado, eles se excluem, pois, uma vez que uma mercadoria seja tomada como forma relativa, ela não poderá figurar como forma equivalente, já que que uma mercadoria não poderia expressar seu valor em comparação consigo mesma (20 braças de linho = 20 braças de linho não significa nada). De outro, se complementam, pois só é possível expressar o valor de uma mercadoria *em relação com outra*, que funcione como sua unidade de medida (20 braças de linho valem o mesmo que um casaco; ou 20 braças de linho valem o mesmo que um par de calças). Contudo, como em toda equação, as mercadorias podem mudar simultaneamente de lugar sem que as proporções da medida se alterem.

Em seguida, Marx começa a destrinchar a forma de valor relativa falando de seu conteúdo. Em primeiro lugar, retoma uma das reduções já evocadas anteriormente, a redução das duas mercadorias, qualitativamente diversas, a uma substância de mesma qualidade, qual seja, o trabalho humano. Só assim, dirá, será possível prosseguir ao segundo passo, isto é, operar sua equivalência quantitativa. Nesta operação, como visto, cada uma das mercadorias cumprirá uma função diversa. O linho terá o seu valor expresso, e isso se dará por meio de sua confrontação com o casaco, que funcionará como seu equivalente, "como forma de existência do valor, como coisa de valor"[161]. Quando se equipara essas duas mercadorias, dirá Marx, o que se equipara são os trabalhos dispendidos na sua produção, trabalhos humanos abstratos. Assim, "a expressão de equivalência de diferentes tipos de mercadoria evidencia o caráter específico do trabalho criador de valor, ao *reduzir*

[161] OC, I, p.127

os diversos trabalhos contidos nas diversas mercadorias àquilo que lhes é comum: trabalho humano em geral"[162].

Mas, se como dissemos, o valor é expresso apenas na relação entre mercadorias, isso significa que o trabalho só se torna valor quando se apresenta "em estado cristalizado, em forma objetiva"[163]. Ou seja, para que um trabalho possa ser tomado como valor ele precisa já ter sido realizado, precisa estar *objetivado* no corpo de uma mercadoria que possa ser trocada/relacionada. Assim, o valor encarnado em uma mercadoria é expresso por meio de uma equiparação, de uma equação, com outra mercadoria, cuja objetividade, cujo valor de uso, será *meio* de expressão de valor. Esta segunda mercadoria funcionará como "equivalente" da primeira, "como uma coisa na qual se manifesta o valor ou que, em sua forma natural palpável, representa valor"[164]. Isto é, o corpo da segunda mercadoria, que tomado isoladamente "é um simples valor de uso", adquire um significado completamente distinto quando se o toma "no interior da relação de valor" com outra mercadoria, passando a funcionar como "suporte de valor", "valor corporificado", "corpo de valor"[165].

O que ressalta dessa operação analítica de Marx é o fato de o valor, como substância sócio-simbólica, emergir "pelas costas dos produtores", a partir do confronto no mercado entre dois objetos corpóreos. O valor, como representação da energia humana dispendida na esfera da produção, é um efeito de um mútuo *reconhecimento* operado na relação entre duas mercadorias, que ao se confrontarem se ressignificam a partir da função que lhes é atribuída pelo lugar que ocupam na estrutura simbólica do mercado, e de modo mais abrangente, na estrutura geral do metabolismo histórico-natural da sociedade dos produtores de mercadorias. Isso fica bem expresso nesta passagem que Jameson denominou "uma sinistra e paródica rencenação da trágica luta por reconhecimento entre o Senhor e o Escravo de Hegel"[166]:

---

[162] OC, I, p.128
[163] OC, I, p.128
[164] OC, I, p.128
[165] OC, I, p.128, grifo meu
[166] JAMESON, Fredric. *Representing Capital*: a reading of Volume I. Londres: Verso, 2014. pp.31-2

> Na produção do casaco houve, de fato, dispêndio de força humana de trabalho na forma da alfaiataria. Portanto, trabalho humano foi nele acumulado. Por esse lado, o casaco é "suporte de valor", embora essa sua qualidade não se deixe entrever nem mesmo no casaco mais puído. E na relação de valor com o linho ele só é considerado segundo esse aspecto, isto é, como valor corporificado, como corpo de valor. Apesar de seu aspecto abotoado, o linho reconhece nele a bela alma de valor que lhes é originariamente comum. O casaco, em relação ao linho, não pode representar valor sem que, para o linho, o valor assuma simultaneamente a forma de um casaco. Assim, o indivíduo *A* não pode se comportar para com o indivíduo *B* como para com uma majestade, sem que, para *A*, a majestade assuma a forma corpórea de *B* e, desse modo, seus traços fisionômicos, seus cabelos e muitas características se modifiquem de acordo com o soberano em questão.[167]

O paralelo traçado aqui por Marx entre o comportamento – humanizado – das mercadorias, que institui simbolicamente o valor, e o comportamento dos indivíduos A e B, que institui simbolicamente a *posição* de "majestade", nos ajuda a esclarecer por qual razão Marx, acima, denominou "fantasmagórico" o caráter da objetividade do valor. Pois se por um lado o status de majestade é algo inquestionavelmente objetivo, por outro, ele é o resultado algo fugidio de uma operação psíquica, de um reconhecimento, de uma atribuição, baseada no lugar que o agente, o rei, ocupa no interior de relações sociais, e não algo de inerente a ele, não algo inerente ao próprio corpo do rei, como já se quis. A posição de majestade é, portanto, expressão de uma relação social encarnada no corpo do indivíduo-rei.[168] Assim, é também o valor de troca, que expressa o valor como relação social de produção encarnada no corpo da mercadoria – como "alma" da mercadoria, segundo a proposição acima. Trata-se, por isso, como retomaremos adiante, de uma substância a um só tempo *objetiva e subjetiva*.

O caráter antropomórfico dessa relação entre mercadorias e a lei de reconhecimento que presentifica aí o valor são reforçados por uma nota de rodapé na qual Marx remonta/desloca a relação entre coisas a uma relação entre pessoas:

---

[167] OC, I, p.128-9

[168] "Tais determinações reflexivas estão por toda parte. Por exemplo, este homem é rei porque os outros homens se relacionam com ele como súditos. Inversamente, estes creem ser súditos porque ele é o rei". OC, I, p.134, nota 21

“De certo modo”, diz ele, “ocorre com o homem o mesmo que com a mercadoria”. Como o homem não nasce já sabendo aquilo que é, é “somente mediante a relação com Paulo como seu igual que Pedro se relaciona consigo mesmo como ser humano. Com isso, porém, também Paulo vale para ele, em carne e osso, em sua corporeidade Paulínia, como forma de manifestação do gênero humano”.[169] Aqui Pedro e Paulo aparecem assim subjetivados como seres qualitativamente idênticos em virtude do seu mútuo reconhecimento dessa condição.

Seja como for, Marx prossegue em sua argumentação reforçando o que acabara de dizer: na *relação de valor entre duas mercadorias*, entre casaco e linho, o valor de uma mercadoria é expresso no corpo da outra ou o que é sinônimo, no valor de uso da outra. Para em seguida avançar até isto: linho e casaco são coisas fisicamente distintas tornadas idênticas à medida que se as tome em sua dimensão de valor. Daí que para que seja possível a operação de troca ou a operação de expressão do valor, a mercadoria que funciona como forma de equivalente precise assumir uma forma de objetividade diversa da sua “forma natural”. “Por meio da relação de valor, a forma natural da mercadoria *B* converte-se na forma de valor da mercadoria *A*, ou o corpo da mercadoria *B* se converte no espelho do valor da mercadoria *A*.”[170]

Tudo isso, contudo, pode ser expresso de um modo mais eloquente por um monólogo ensaiado pela própria mercadoria que ocupa aqui a posição de forma de valor relativa, o linho, que a essa altura da exposição de Marx já se sente bastante à vontade para agir e falar como um homem:

> Como se vê, tudo o que a análise do valor das mercadorias nos disse anteriormente é dito pelo próprio linho assim que entra em contato com outra mercadoria, o casaco. A única diferença é que ele revela seus pensamentos na língua que lhe é própria, a língua das mercadorias. Para dizer que seu próprio valor foi criado pelo trabalho, na qualidade abstrata de trabalho humano, ele diz que o casaco, na medida em que lhe equivale – ou seja, na medida em que é valor –, consiste do mesmo trabalho que o linho. Para dizer que sua sublime objetividade de valor é diferente de seu corpo entretelado, ele diz que o valor tem a aparência de um casaco e, com isso,

[169] OC, I, p.129, nota 18
[170] OC, I, p.129

> que ele próprio, como coisa de valor, é tão igual ao casaco quanto um ovo é ao outro. Note-se de passagem que a língua das mercadorias (...) tem também muitos outros dialetos, mais ou menos corretos. Por exemplo, o termo alemão "*Wertsein*"[ser valor] expressa – de modo menos certeiro do que o verbo românico *valere*, *valer*, *valoir* – o fato de que a equiparação da mercadoria *B* com a mercadoria *A* é a própria expressão de valor da mercadoria *A*. *Paris vaut bien une messe!* [Paris vale bem uma missa!][171]

Analisado, assim, o que Marx chamou de *conteúdo* da forma de equivalente, isto é, a equiparação qualitativa entre mercadorias com base em sua substância comum, o valor, ele passa a apreciar sua "determinidade quantitativa", a respeito da qual não nos estenderemos. Isso porque, para a finalidade deste trabalho, não é necessário ir além daquilo que já dissemos: após a equiparação qualitativa entre as mercadorias sob a forma do valor, a troca supõe a sua equiparação quantitativa, isto é, que as mercadorias se confrontem em proporções adequadas, como portadoras de mesma quantidade de valor. O fato de que a variação da quantidade de trabalho socialmente necessário para a produção de uma ou/e outra mercadoria altera as proporções das trocas entre elas já está implícito aí, e não nos interessa pormenorizar essa avaliação.[172]

Deixemos, portanto, a análise da forma de valor relativa e passemos à da "forma de equivalente", que Marx define como "a forma da permutabilidade direta [de uma mercadoria] com outra mercadoria"[173]. Como visto acima, *forma de equivalente* é como o autor chama a mercadoria ao lado direito da equação, a forma passiva, cujo papel é expressar, em seu valor de uso, o valor da mercadoria que funciona como forma de valor relativa. Assim, dirá o autor, a "primeira peculiaridade" verificada no estudo da forma de equivalente é que, *no interior da relação entre duas mercadorias* o seu "valor de uso se torna a forma de manifestação de seu contrário, o valor" ou "a forma natural da mercadoria torna-se forma de valor"[174].

Para ilustrar isso, Marx faz referência à pesagem de um pão de açúcar. Tal objeto dirá, "tem" um peso, mas é impossível vê-lo ou senti-lo. Contudo, caso o

[171] OC, I, p.129
[172] A exposição completa do tema pode ser lida nas páginas 130 e 131.
[173] OC, I, p.132
[174] OC, I, p.133

confrontemos numa balança de dois pratos com pedaços de ferro cujo peso já conhecemos, será possível expressá-lo com exatidão. Aqui, é evidente que as substâncias físicas e as formas corporais do pão de açúcar e dos pesos de ferro são bastante diversas. Mas à medida que se os confronte com base apenas no seu peso, é possível equipará-los qualitativa e quantitativamente. Nesse tipo de relação, e somente nela, o ferro funciona como pura expressão de peso, abstraídas todas as suas outras características. “Quando colocamos as duas [coisas] sobre os pratos da balança, vemos que, como pesos, elas são a mesma coisa e, por isso, têm também o mesmo peso em determinada proporção. Como medida de peso, o ferro representa, quando confrontado com o pão de açúcar, apenas peso, do mesmo modo como, em nossa expressão de valor, o corpo do casaco representa, quando confrontado com o linho, apenas valor”[175] .

Mas o autor interrompe imediatamente a analogia entre a abstração do peso e a abstração do valor para explicitar em que sentido ela *não* pode funcionar: “Na expressão do peso do pão de açúcar, o ferro representa uma propriedade natural comum a ambos os corpos, seu peso, ao passo que o casaco representa, na expressão de valor do linho, uma propriedade supernatural: seu valor, algo puramente social”.[176] Aqui, como se vê, temos, uma vez mais, a reafirmação do caráter especificamente social do valor, e do fato de ele não residir na dimensão *natural* na coisa, mas numa dimensão *sobrenatural* – ou, como veremos adiante, não no polo *físico* da mercadoria, mas em seu polo *metafísico*. Contudo, é preciso enfatizar também outra implicação dessa especificidade, que pode aparecer obnubilada neste paralelo: o valor não deve ser tomado simplesmente como uma generalização mental, como a analogia com o peso poderia falsamente sugerir, mas como uma *forma de mediação* da troca, como modo compulsório de relação de proporção entre mercadorias, que é como o temos tratado até aqui.

O autor conclui três coisas a partir de tal raciocínio. A primeira é que na relação entre duas mercadorias, a forma de equivalente assumirá *como seu valor de uso* a condição/função de ser expressão de valor. Assim, *na relação* com o linho, o casaco altera sua significação social, deixando de ser *útil como vestimenta*, para

[175] OC, I, p.133
[176] OC, I, p.133

se tornar *útil como símbolo de valor*, como valor de troca. A segunda é que, *nesta relação* a forma *natural* da coisa torna-se uma forma *supernatural*, não-natural. Isto é, *na relação* com o linho, o casaco abstrai-se de suas determinações físicas, passando a valer como uma determinação exclusivamente *metafísica*, *para além* da sua dimensão física. E ainda, o casaco deixa de ser utilidade, tornando-se *puro valor de troca*, expressão de algo imaterial, intangível, sobrenatural, não-físico. A coisa "se torna", portanto, como dissemos acima, "manifestação de seu contrário". Por fim, que a coisa feita equivalente aparece como portadora, por natureza, da forma de valor, quando na verdade ela só assume essa "propriedade de permutabilidade direta" no interior da relação de troca, isto é, ela só se torna expressão de valor no confronto com outra mercadoria.

A segunda peculiaridade da forma de equivalente analisada por Marx é que nela "o trabalho concreto torne-se forma de manifestação de seu contrário, trabalho humano abstrato"[177]. Como vimos, toda mercadoria é resultado de um trabalho humano útil, mas só expressa valor à medida que é confrontada com outra mercadoria e este trabalho peculiar é abstraído, reduzido a trabalho humano indiferenciado. Assim, qualquer que seja o trabalho concreto específico que deu forma a uma mercadoria, na relação de troca ele será "distorcido", reduzido a trabalho humano abstrato, qualitativamente idêntico a todos os outros trabalhos. Por fim, a "terceira peculiaridade da forma de equivalente é que o trabalho privado converta-se na forma de seu contrário, trabalho em forma imediatamente social"[178]. Isto é, à medida que o trabalho concreto é abstraído, e, portanto, tomado como trabalho humano indiferenciado, ele abstrai-se também de seu caráter privado, isolado, particular. Ao se tornar trabalho imediatamente equiparável a qualquer outro, ele se apresenta como trabalho que pode ser diretamente trocado por outro trabalho peculiar qualquer.

Marx pretende, em seguida, aprofundar a explicação destas duas últimas peculiaridades por meio de um desvio pela obra de Aristóteles. Segundo o autor, Aristóteles já percebera que "a forma-dinheiro da mercadoria é apenas a figura (...) desenvolvida da forma de valor simples, isto é, da expressão do valor de uma

[177] OC, I, p.135
[178] OC, I, p.135

mercadoria em outra mercadoria"[179]. Ele teria compreendido também que a troca de dois objetos só pode se fundamentar por uma "igualdade de essências". Isto é, para que duas coisas sejam imediatamente permutáveis, devem contar com uma substância comum. Entretanto, seu raciocínio – o de Aristóteles – se deteria aí. É impossível a Aristóteles, diz Marx, descobrir nas coisas essa tal essência partilhada, o que faz com que precise atribuir a comensurabilidade dos objetos em troca a mero "artifício para a necessidade prática". Faltaria a Aristóteles, portanto, como se vê, o conceito de valor tal como o apresentamos acima.

Contudo, Marx não simplesmente constata os limites da teoria de Aristóteles, mas procura esclarecer as razões que o teriam impedido de superar tal impasse. Isso levará o autor a formular a segunda condição de existência da produção de mercadorias – a primeira, de que já tratamos, é a moderna *divisão social do trabalho em trabalhos individuais privados* – nos termos seguintes:

> O fato de que nas formas dos valores das mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual e, desse modo, como dotados do mesmo valor é algo que Aristóteles não podia deduzir da própria forma de valor, posto que a sociedade grega se baseava no trabalho escravo e, por conseguinte, tinha como base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expressão do valor, a igualdade e equivalência de todos os trabalhos porque e na medida em que são trabalho humano em geral, só pode ser decifrado quando o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade em que a forma-mercadoria [*Warenform*] é a forma universal do produto do trabalho e, portanto, também a relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles brilha precisamente em sua descoberta de uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Foi apenas a limitação histórica da sociedade em que ele vivia que o impediu de descobrir em que 'na verdade' consiste essa relação de igualdade.[180]

Aqui "Marx descreve o valor como construído socialmente em um sentido cultural ou ideológico, a partir do estabelecimento do humanismo" [181] como uma visão

[179] OC, I, p.135

[180] OC, I, p.136

[181] GARNETT JR., Robert F. Marx's Value Theory: Modern or Postmodern? In: *Rethinking Marxism*: A Journal of Economics, Culture & Society, 8:4, 2015. p.48

socialmente partilhada. Isso porque para que possamos ter o mercado como estrutura geral de mediação social, isto é, para que os produtos dos diversos trabalhos concretos assumam universalmente a forma de mercadorias, é preciso que todos os produtores assumam a condição de iguais, donde surge o conceito moderno de *Humanidade*, algo que tende a ser deixado de lado pela maioria das análises dessa seção. Se o trabalho humano concreto precisa ser *reduzido* a trabalho abstrato para se equiparar qualitativamente a outros trabalhos, fundamentando assim a equiparação qualitativa de todas as mercadorias entre si, também o produtor desse trabalho concreto deve ter suas características pessoais, suas habilidades, etc., *reduzidas* a uma condição abstrata, de pessoa abstrata, com predicados abstratos e, portanto, qualitativamente igual a todas as outras pessoas – *o trabalhador abstrato*.

Trata-se, desse modo, de um momento de introdução do *fator humano* na fechada lógica de aparência da troca mercantil, movimento que é decisivo para o argumento que desejamos aqui estabelecer. Pois ao regredir a Aristóteles, Marx abre uma senda metodológica para uma avaliação de como a dinâmica das categorias até então apresentadas – sobretudo mercadoria e valor – supõe a imposição de uma dinâmica e de uma natureza específicas aos agentes da produção. Assim, o agente aí implicado perde sua dimensão natural, passando também a se abstrair naquilo que o autor chamou de "suporte"[182] ou "personificação de categorias econômicas"[183].

O indivíduo que dispende trabalho para a produção de objetos que circulam como símbolo de valor, é, então, ele próprio ressignificado em um ponto da estrutura cuja obra é qualitativamente idêntica a de todos os outros agentes e assim os seus predicados. Por isso, quando logo adiante Marx disser que "o desenvolvimento da forma-mercadoria coincide com o desenvolvimento da forma-valor"[184], como abstrações interdependentes, deveremos ver também aí o desenvolvimento da noção equalizadora de humanidade, e portanto, do que analisaremos adiante sob o conceito de *forma-sujeito*.

[182] OC, I, p.160
[183] OC, I, p. 80
[184] OC, I, p.138

Ao prosseguir em seu raciocínio, Marx chama atenção, novamente, ao fato de que o valor de uma mercadoria só *aparece* por meio de um confronto entre mercadorias. Tanto sua "permutabilidade direta" (i.e, igualdade qualitativa), quanto sua permutabilidade mediante quantidades determinadas (i.e., igualdade quantitativa), adquire "uma forma de manifestação própria, distinta de sua forma natural", sendo o valor "expresso de modo *independente* por sua representação como 'valor de troca'"[185]. Portanto, aquilo que o autor chamou anteriormente por "duplo caráter da mercadoria" deve ser entendido como um binômio, ou mais precisamente uma "oposição interna entre valor de uso e valor", que "é representada (..) por meio de uma oposição externa, isto é, pela relação entre duas mercadorias, sendo a primeira considerada imediata e exclusivamente valor de uso, e a segunda (...) imediata e exclusivamente valor de troca."[186] Desse modo, a "forma de valor simples", que que se dá a ver na oposição entre duas mercadorias individuais isoladas, constitui "a forma simples de manifestação" da oposição entre valor de uso e valor "contida" em cada mercadoria.

Com isso o autor pretende ter demonstrado (1) que a ambiguidade da mercadoria, que precisa, ao mesmo tempo, ser e não ser valor de uso, e ser e não ser valor de troca – já que o valor se uso se caracteriza por sua incomensurabilidade, e o valor por sua universalidade –, se resolve por meio da externalização dessa contradição: no momento de confrontação entre duas mercadorias elas podem resolver essa antítese por meio da assunção por cada uma delas de um caráter unilateral; (2) e que a forma de valor, ou o valor de troca é uma derivação do valor – da abstração do tempo de trabalho socialmente necessário à produção da mercadoria – e não o contrário, o que reforçaria sua oposição metodológica à redução do valor ao preço de mercado, i.e., da redução do valor à suas formas de manifestação mais concretas. Ao encontro disso, o autor afirmará novamente a especificidade histórica capitalista da forma-mercadoria, situando sua existência em "uma época em que o trabalho despendido na produção de uma coisa útil se apresenta como sua

[185] OC, I, p.136, grifo meu
[186] OC, I, p.137

qualidade ‘objetiva’, isto é, como seu valor”[187]. Com isso, estabelece um paralelo entre o desenvolvimento da forma mercadoria e da forma do valor, numa relação de mútua determinação.

A forma de valor simples nos faz perceber como o tempo de trabalho dispendido na esfera da produção pode emergir como valor na esfera da circulação por meio de seu modo de manifestação, o valor de troca. Com isso, pudemos perceber que a sociedade dos produtores individuais e, portanto, a sociedade do valor, é uma sociedade que distribui os produtos do trabalho por meio de relações entre caracteres desses próprios produtos. É assim, da *relação entre mercadorias* que extraímos as leis da sua distribuição proporcional. Entretanto, essa análise não pode ainda *demonstrar* de que decorre a esfera do mercado, cuja existência até aqui foi apenas indicada – como quando falamos da necessidade de uma esfera de socialização dos trabalhos produzidos privadamente em um sistema de divisão social do trabalho, ou quando, ainda agora, tratamos de uma esfera de equiparação qualitativa entre os agentes da produção. Com a explicação da forma de valor simples Marx demonstrou como duas mercadorias individuais podem se relacionar entre si, equiparando-se qualitativa e quantitativamente. Mas não tratou de como uma mercadoria individual pode se equiparar com todas as outras mercadorias existentes numa sociedade. É, portanto, de como “a forma individual de valor se transforma por si mesma numa forma mais completa”[188] que tratará em seguida, nos tópicos sobre “a forma de valor total ou desdobrada”[189], “a forma de valor universal”[190] e “a forma-dinheiro”[191].

Essas novas formas, Marx expressará por meio de duas fórmulas. A primeira delas, a da forma de valor desdobrada, representa a relação de uma mercadoria individual como forma de valor relativa com uma cadeia virtualmente infinita de suas formas de equivalente nos seguintes termos:

[187] OC, I, p.137
[188] OC, I, p.138
[189] OC, I, p.138
[190] OC, I, p.141
[191] OC, I, p.145

> *z* mercadoria *A* = *u* mercadoria *B*, ou = *v* mercadoria *C*, ou = *w* mercadoria *D*, ou = *x* mercadoria *E*, ou = etc.
>
> (20 braças de linho = 1 casaco, ou = 10 libras de chá, ou = 40 libras de café, ou = 1 *quarter* de trigo, ou = 2 onças de ouro, ou = ½ tonelada de ferro, ou = etc.)

Nela, dirá o autor, o valor aparecerá pela primeira vez em sua exposição "verdadeiramente como geleia de trabalho humano indiferenciado"[192], pois só agora é possível representar a equivalência entre quaisquer trabalhos independentemente de sua forma de dispêndio e da natureza específica do objeto por eles produzido. Isso quer dizer que "por meio de sua forma de valor, o linho se encontra agora em relação social não mais com apenas outro tipo de mercadoria individual, mas com o mundo das mercadorias"[193]. Ou seja, do modelo anterior de confronto entre duas mercadorias, decorre o modelo de confronto de uma mercadoria com a totalidade das outras, criando-se assim uma estrutura geral – um "mundo" próprio "das mercadorias", ou o mercado. Com isso, o confronto entre as mercadorias deixa de ser uma relação acidental, que se poderia dar sobre um fundamento acidental. O valor surge aqui, assim, como lei de regulação social objetiva: "A relação acidental entre dois possuidores individuais de mercadorias desaparece. Torna-se evidente que não é a troca que regula a grandeza de valor da mercadoria, mas, inversamente, é a grandeza de valor da mercadoria que regula suas relações de troca"[194].

Mas os dois modos de expressão de valor acima declinados – a "forma simples de valor", para a equação de duas mercadorias, e sua "forma total ou desdobrada", para a cadeia virtualmente infinita delas – portam inconvenientes, nos diz Marx, já que ora a representação fica restrita a uma única mercadoria, que nada diz sobre a infinidade das outras, ora fica expressa numa infinidade de mercadorias, mas não se manifesta de forma unitária, e por isso não fornece uma representação pragmática da/para a troca. Mas se como dissemos antes, cada mercadoria pode aparecer tanto como forma relativa de valor, quanto como forma de equivalente, poderemos retirar o linho da sua posição anterior, de forma relativa de valor, de ter

[192] OC, I, p.139
[193] OC, I, p.139
[194] OC, I, p.139

o seu valor representado por uma infinidade de outras mercadorias, movendo-o para a posição de forma de equivalente e, portanto, fazendo com que seja ele a expressar o valor de uma infinidade de outras mercadorias. Assim, teríamos que qualquer mercadoria poderia ter seu valor de troca expresso em braças de linho, funcionando o linho, aqui, como equivalente universal, a forma de expressão unitária do valor de troca de todas as mercadorias. Daí a segunda equação que mencionei acima:

1 casaco =
10 libras de chá =
40 libras de café = } 20 braças de linho[195]
2 onças de ouro =
½ toneladas de ferro =
X mercadoria A =

Neste ponto da exposição já podemos nos defrontar com coisas mais palpáveis, mais familiares. Fica evidente que com o desenvolvimento de uma cadeia de trocas, isto é, com o aparecimento contínuo de objetos como mercadorias, tende a surgir uma forma universal de expressão de valor, o que é capaz, como dissemos, de revelar a objetividade do valor nelas contido, para além de uma definição meramente "convencional" do valor. Tal tendência, e aqui prosseguimos com Marx, se efetiva e estabiliza à medida que a mercadoria que assume a forma de equivalente universal é "excluída por todas as demais mercadorias na qualidade de equivalente"[196], de modo que sua forma natural se funda – do verbo fundir – com a *forma social* de equivalente e tal função/forma social lhe seja outorgada em caráter de "monopólio"[197].

[195] OC, I, p.141
[196] OC, I, p.144
[197] OC, I, p.145

Se substituirmos o linho pelo ouro na equação acima, estaremos diante do que Marx denominou “a forma-dinheiro”[198]. E tal substituição não ocorre por nenhuma razão formal, mas simplesmente porque a mercadoria ouro conquistou historicamente tal posição que o autor fizera expressar antes por meio da mercadoria linho. E o fez justamente para que ficasse claro que o “ouro só se confronta com outras mercadorias como dinheiro porque já se confrontava com elas anteriormente, como mercadoria”[199]. Assim, apenas com o tempo passou a funcionar exclusivamente como equivalente, como “forma da permutabilidade direta e geral”[200], primeiro em círculos determinados, e depois de modo mais universal, cristalizando-se, por fim, como forma-dinheiro. Finalmente, da forma-dinheiro cumpre extrair ainda uma última forma de expressão: a forma-preço [*Preisform*]. Dela Marx dirá que é “a expressão de valor relativa simples de uma mercadoria na mercadoria que funciona como mercadoria-dinheiro”.[201]

É apenas aqui que a contradição entre valor de uso e valor de troca se resolve efetivamente, mesmo que sempre provisoriamente, uma vez que o polo do valor de troca pode se autonomizar para todas as mercadorias na figura do dinheiro, que passa a funcionar como um puro símbolo de valor de troca, encarnando em si toda a dimensão simbólica desenvolvida pela mercadoria em seu périplo ao longo da demonstração de Marx. Assim, a mercadoria como objeto corpóreo pode repousar em sua natureza como objeto que “contém” valor (forma de valor relativa), enquanto o dinheiro como sua pura unidade de medida imediatamente social (forma de equivalente), como “existência autônoma do valor de troca da mercadoria”[202]. Tal caráter puramente simbólico da mercadoria-dinheiro ficará perfeitamente expresso quando, adiante, Marx analisar a “moeda”, demonstrando como, mediante uma injunção estatal, o ouro poderá “ser substituído por simples signos de si mesmo destituídos de valor”[203] à medida que seja “isolado ou autonomizado em sua função

[198] OC, I, p.145
[199] OC, I, p.145
[200] OC, I, p.145
[201] OC, I, p.145
[202] OC, I, p.202
[203] OC, I, p.202

como moeda"[204].[205] Para o objeto de que tratamos aqui, contudo, apontar para tal questão já é o bastante.

Com o aparecimento da forma-dinheiro e da forma-preço, portanto, um primeiro momento da exposição marxiana se fecha uma vez que já podem comparecer à cena teórica, com caráter de objetividade social, as principais determinações da mercadoria individual. Já podemos, assim, ficar diante de um objeto útil que é suporte de valor, que é, por sua vez, expresso em relação com outra mercadoria individual bem como com o conjunto de todas as mercadorias individuais por meio do valor de troca, que se autonomiza numa mercadoria que age como equivalente universal, sob a forma-dinheiro. Assim, se estabelece um vínculo entre o valor, forma essencial, e a forma-preço, sua manifestação fenomênica mais concreta.

Aqui, a imagem concretizada da mercadoria dá a ver por meio dos desdobramentos lógicos de suas determinações a sua dinâmica de funcionamento objetiva. Esse ponto de chegada, contudo, como já dissemos, deve voltar-se sobre toda a exposição anterior, de modo a esclarecer que as categorias até aqui apresentadas só adquirem as propriedades e a lógica de movimento que se lhes atribuiu no interior de um sistema no qual já estejam todas desdobradas. Isso quer dizer que só podemos falar em duplo caráter da mercadoria como expressão do duplo caráter do trabalho, em valor de uso como suporte de valor de troca cuja grandeza é expressa na forma-preço por meio da forma-dinheiro, em uma sociedade em que a forma-mercadoria seja a forma dominante sob a qual aparecem os produtos do trabalho, e a atividade produtiva concreta apareça prioritariamente como trabalho abstrato – portanto, numa sociedade capitalista. Isto, como vimos, pressupõe um tipo específico de divisão social do trabalho, bem como a igualdade entre os homens, e a formação de um mercado como "mundo das mercadorias". Com isso não pretendo afirmar que a mercadoria não tenha aparecido já em outros arranjos sociais, mas que ela só pode encontrar o nível de determinação com o qual a

[204] OC, I, p.202

[205] "[T]rata-se de mostrar como essa função [de equivalente geral de todas as mercadorias] é *materializada* em um gênero de objeto determinado (os metais preciosos). A moeda é depois constantemente reproduzida, ou mantida em funcionamento por seus diferentes usos econômicos (unidade de conta, meio de pagamento, objeto de entesouramento ou de 'reservas', etc.). A outra face dessa materialização é então um processo de *idealização* constante do material monetário, já que ele serve para exprimir imediamente uma forma universal ou uma 'ideia'". BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.79

tratamos até aqui em formações capitalistas. E é apenas nesse nível de determinação que ela pode representar o papel antropológico que Marx lhe atribuirá no último tópico do capítulo 1: “o caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”.

3.4 O fetichismo da mercadoria ou a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas

Chegamos, portanto, ao clímax desta primeira parte da exposição, o momento em que Marx, finalmente, abordará o caráter do valor como formador de laço social por meio da dinâmica mercantil e de seu jogo de aparências. Assim, a teoria monetária do valor-trabalho como acima exposta – uma teoria que desdobra a forma-dinheiro da forma-valor e atribui ao funcionamento dessa cadeia expressiva a dinâmica social geral inconsciente da socialização no capitalismo – pode se fechar numa teoria da aparência e, com isso, numa teoria da ação. Aqui, é novamente a mercadoria que opera como ponto de partida em sua dupla função natural-social, como veremos.

A abertura do tópico evoca outra vez a ambiguidade constitutiva da mercadoria individual, mas sob um novo enfoque. Por um lado, “à primeira vista”[206], ela aparece como algo ordinário, “uma coisa óbvia, trivial” [207]. Por outro, um olhar atento lhe descobre como “uma coisa muito intricada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos”[208]. Como seria previsível, cada um desses polos é em seguida associado a uma das dimensões constitutivas da coisa como mercadoria. Assim, enquanto valor de uso, em seu caráter corpóreo, sensível, a mercadoria é simplesmente algo útil, sem mistério. Contudo, ao ser tomada como valor de troca, ou seja, à medida que apareça efetivamente “como mercadoria” [209], ela adquirirá um “caráter místico” [210]. É, portanto, como objeto de valor que a mercadoria se transforma em “coisa sensível-suprassensível”[211].

[206] OC, I, p.146
[207] OC, I, p.146
[208] OC, I, p.146
[209] OC, I, p.146
[210] OC, I, p.146
[211] OC, I, p.146

O que isso quer dizer? A troca de mercadorias está, como dissemos, baseada no valor, no valor de troca, no preço. Conforme já indicado, nenhum desses atributos da coisa útil tornada mercadoria pode ser depreendido de sua dimensão *sensível* imediata, de seu corpo físico. Não nos é dado apreender por meio de nenhum de nossos 5 sentidos, mesmo que potencializados por máquinas como um microscópio, o valor encarnado em uma mercadoria, seu valor de troca, seu preço. É nesse sentido que, segundo Marx, o valor aparece como um atributo "*suprassensível*", ou "*metafísico*" da mercadoria. Como algo que está *além* de sua dimensão sensível, *além* das leis de sua existência física. Assim, a transformação dos objetos em mercadorias faz nascer deles uma dimensão metafísica, social, até agora denominada "simbólica", por razões que veremos a seguir.

Uma primeira descrição dessa ordem de aparência se dá no excerto a partir da resposta à seguinte questão: se o valor não vem da dimensão física dos objetos, ele vem de onde? A resposta: da própria forma assumida pelo objeto físico, da forma-mercadoria, a *forma social* que o domina quando ele está inserido no mercado capitalista. Assim, temos que o caráter sobrenatural do objeto-mercadoria socializado – sua *redução* a objeto simbólico, ou a símbolo de valor – lhe é atribuído *socialmente* no próprio ato da troca, o ato constitutivo de seu ser mercantil. Vejamos.

Quando uma mercadoria é levada ao mercado e trocada por outra mercadoria, dirá Marx, a ligação, a equivalência estabelecida entre elas ocorre, em um *primeiro* plano lógico, *qualitativamente*: ambas são *reduzidas* a objetos que representam trabalho humano abstrato, puro dispêndio de energia humana. Aparecem, apesar de suas diferenças concretas, na mente de seus possuidores, como corpos dotados de uma mesma natureza objetiva. Daí que "a igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos do trabalho"[212]. Essa igualdade de substância é atribuída às mercadorias por um modo de *relacioná-las* entre si, por uma abstração, porque ao trocá-las o produtor de mercadorias o faz abstraindo de todos os seus caracteres sensíveis, tomando-as como puro valor, pura geleia de trabalho humano. Contudo, tal igualdade aparece a esse mesmo produtor, na sua experiência, como algo intrínseco às mercadorias,

[212] OC, I, p.147

que se dá porque são intrinsecamente dotadas de uma mesma substância intangível, porque cada uma delas *tem* valor. A *segunda* dimensão dessa equalização é a *quantitativa*: ambas as mercadorias, na troca, são *reduzidas* a dispêndio de uma *quantidade específica de tempo* de trabalho humano abstrato, de uma *quantidade* de trabalho, que se refere a uma *grandeza de valor*. A "medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho"[213]. Isso faz com que as vejamos no mercado como objetos que contém naturalmente em sua composição certa "quantidade de valor". Parece, portanto, que o valor, qualitativamente, e que uma dada quantidade de valor, quantitativamente, são atributos de uma mercadoria tal qual o seu aroma ou o seu peso. É assim que *as vemos*.

O que Marx nos faz notar de especial aqui é que, por mais que todas as sociedades reconheçam a importância de medir o tempo de produção de seus meios de subsistência e sempre o façam de algum modo, a sociedade capitalista é a única na qual esse tempo de trabalho é visto como algo encarnado nos objetos, que os vincula como parte de uma mesma substância e que, portanto, dá a lei de sua distribuição social. "O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas"[214]. Daí decorre que a relação social entre os produtores de mercadorias e seu trabalho total apareça a eles, objetivamente, como uma relação social entre objetos, que existe independentemente deles, independentemente de sua vontade.

Em síntese: quando nos relacionamos com os objetos no mercado o seu caractere suprassensível, o valor, aparece a nós como algo intrínseco a eles, como um atributo natural seu. A rigor, portanto, os produtos do trabalho aparecem a nós no mercado como objetos sensíveis que portam intrinsecamente, "naturalmente", propriedades além de nossa sensibilidade. Como portadores de uma dimensão que extrapola a sua existência enquanto objeto físico-natural, como dotados de dimensão "metafísica", "sobrenatural". Essa é uma primeira justificativa para o uso

[213] OC, I, p.147
[214] OC, I, p.147

por Marx do termo fetichismo, já que ele designaria um objeto material inanimado como portador de propriedades sobrenaturais:

> A forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem (...) absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.[215]

Deve-se chamar a atenção à metáfora do fantasma aqui novamente empregada. Pois ela se refere a um ser sobrenatural cujo estatuto físico é ambíguo, uma vez que se apresenta ao mesmo tempo como algo objetivo, capaz de nos tocar e até mesmo nos fazer mal, e como algo intangível, capaz de atravessar paredes. Esta é uma analogia interessante com a ambiguidade da forma-mercadoria e mais ainda com a natureza de objetividade do valor, pois ao mesmo tempo que ele se apresenta como algo irreparavelmente objetivo, uma vez que estrutura como lei de ferro a vida das mercadorias e dos homens socializados através delas, é absolutamente intangível, não podendo ser encontrado em nenhuma dimensão do mundo físico, existindo apenas como abstração na cabeça desses próprios homens[216]. É nisso que gostaria de justificar minha insistência no uso do termo "símbolo" empregado diversas vezes até aqui para descrevê-lo.

Sabemos que o deslocamento acima aludido – relações entre homens que aparecem como relações entre coisas – a que Marx denomina "caráter fetichista do mundo das mercadorias", uma dimensão religiosa-teológica do mercado, é fenômeno derivado do tipo específico de divisão do trabalho que sustenta a

[215] OC, I, p.147-8

produção capitalista e do caráter social peculiar do trabalho nesse modo de produção. Como demonstramos acima[217], o produto do trabalho social total só precisa ser distribuído sob a forma de uma mercadoria, regulado por uma abstração chamada valor, quando é produzido privadamente, realizado como função de um planejamento individual da produção. Isso porque na produção privada os produtos não aparecem ao produtor como imediatamente sociais, uma vez que só poderão ser socializados em uma esfera apartada, isto é, no mercado. Assim, é somente na troca que cada trabalho privado aparece como cota-parte do trabalho total da sociedade e, portanto, como valor, sendo que aí pode ser não apenas medido, mas visualizado e funcionar enquanto tal[218]. "Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores."[219]

Assim, ao se confrontar com os frutos do trabalho dispendido privadamente pelos outros, um produtor de mercadorias vislumbra "as relações sociais entre seus trabalhos privados (...) como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas e seus próprios trabalhos, mas como relações coisificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas"[220]. Isto quer dizer que o que o produtor vê no mercado – uma relação entre coisas, a partir da qual se estabelece a possibilidade e a proporção das trocas sociais e da socialização entre ele e seus semelhantes – é a própria verdade sobre o seu modo de socialização: um mundo no qual os homens estabelecem laços entre si apenas por meio de coisas e dos rituais impostos pelas leis suprassensíveis que dela emanam, um sistema social cuja coesão está inteiramente baseada numa cadeia virtualmente infinita de relações de troca mercantil, independentes da sua vontade, à qual eles estão integralmente submetidos.

---

[217] Dar as páginas

[218] "O valor diz respeito a produtos (mercadorias) como entidades sociais, é a impressão do caráter social da mercadoria, e *é por isso que o trabalho é sua única fonte* – assim que percebemos que o valor diz respeito a 'relações entre pessoas' a pretensão de que sua fonte é o trabalho torna-se quase uma tautologia. Em outras palavras, a única fonte de valor é o trabalho humano, porque o valor é uma categoria social que mede a participação de cada trabalhador individual no todo do trabalho social" ZIZEK, Slavoj. Vivendo no fim dos tempos São Paulo: Boitempo, 2012. p.166

[219] OC, I, p.148

[220] OC, I, p.148

E é justamente no interior dessa teia de trocas que os produtos do trabalho logram assumir “uma objetividade de valor socialmente igual, separada de sua objetividade de uso, sensivelmente distinta”. Isto é, é apenas no mercado universalizado como “mundo das mercadorias” – i. e., onde “a troca já conquistou um alcance e uma importância suficientes para que se produzam coisas úteis destinadas à troca, e portanto, o caráter de valor das coisas passou a ser considerado no próprio ato de sua produção”[221] – que o produto do trabalho assume a forma específica da mercadoria e pode se cindir em objeto dúplice, o que expressa, por sua vez, o caráter também dúplice do trabalho privado que o produziu. A dupla dimensão do trabalho, como vimos, por um lado, o mantém conectado, em seu polo concreto, à cadeia de divisão social do trabalho, como conjunto virtualmente infinito de trabalhos úteis; de outra parte, em seu polo abstrato, ele se torna imediatamente permutável por produtos de trabalhos úteis privados de outros produtores, de modo a satisfazer as necessidades concretas de seu próprio produtor – mediante a abstração de sua desigualdade real e sua redução a mero dispêndio de energia.

Do ponto de vista da representação esses trabalhos privados aparecem aos seus produtores, em sua dimensão concreta, como produto útil para outrem, e em sua dimensão abstrata, como “caráter de valor comum”[222] a coisas materialmente distintas. Assim, os “homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano.”[223] Nesse sentido, o trabalho despendido na produção torna-se abstrato apenas retroativamente, por meio de uma abstração que tem lugar no ato da troca[224]. Contudo, a existência de plano de um mercado autônomo sempre-já investe a esfera produtiva com a expectativa da troca de seu produto final, de modo que o valor a ser realizado apenas

[221] OC, I, p.148

[222] OC, I, p.149

[223] OC, I, p.149

[224] “O trabalho abstrato” é uma relação de valor que só se constitui na troca, não é a propriedade substancial de uma mercadoria, independentemente de suas relações com outras mercadorias” OC, I, p.172

posteriormente já pode sobredeterminar o momento do planejamento produtivo individual, como produção *para* a troca, ou produção de *objetos de valor*.

Essa conversão das relações humanas em relações entre coisas que relacionam pessoas e toda essa legislação representacional são resultado, como já dissemos, de um tipo particular de divisão social do trabalho e de um modo específico de socialização mediada dos produtos desses trabalhos. A grande questão aqui é demonstrar como isso é tornado possível socialmente. Para tanto, a primeira coisa a se resgatar, e para a qual tentei chamar bastante atenção até aqui no texto, é como na exposição dialética das categorias, Marx enfatiza a sua mútua constituição e interdependência, como quando menciona que o trabalho só pode ser efetivamente abstrato num mundo dominado pela troca mercantil, ou quando traça um paralelo entre o desenvolvimento concomitante da forma do valor e da forma da mercadoria. As categorias parecem, portanto, pressuporem umas às outras. Assim, o exercício de relacionar duas mercadorias individuais numa equação de expressão de valor proposto por Marx só pode se sustentar, como vimos, em relação a uma instância habitual de confrontação desse tipo.

E uma razão determinante para isso é justamente o fato de o funcionamento dessas categorias depender da constituição de uma ordem de aparência de tipo específico, que poderia ser conceituada como uma *estrutura simbólica.* O conceito de estrutura simbólica trata de uma forma particular de distribuição de elementos no interior de um plano com diversas consistências e que atribui sentido a cada um desses elementos de acordo com o local que ocupam nesse plano. Uma estrutura simbólica funciona como uma linguagem. Como se sabe, uma palavra não é dotada de sentido *em si mesma*. Pelo contrário, seu sentido pode e, mais do que isso, deve variar de acordo com o lugar que ela ocupa no interior das sentenças e das outras palavras a que se une ou se opõe. Daí que a linguagem tenha que ter nascido "repentinamente" – pois as "coisas não puderam passar a significar de forma progressiva"[225]. Assim, ao analisarmos uma palavra enquanto elemento da linguagem, é imperativo que nos referenciemos sempre à pressuposição de uma estrutura de linguagem na qual ela estaria inserida, e que pudesse lhe conferir

[225] LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017. p.41

sentido a partir de seu lugar. Marx deixa bastante evidente que a possibilidade de a mercadoria funcionar como "suporte de valor" tem a ver com uma atribuição de sentido dessa natureza quando compara a relação de valor que emana da relação entre duas mercadorias com o reconhecimento da majestade de um rei pelo indivíduo *A*[226] e, em seguida, na humanização de Pedro mediante o reconhecimento da humanidade de Paulo[227] – o que denomina "determinação reflexiva": "Por exemplo, este homem é rei porque os outros homens se relacionam com ele como súditos. Inversamente, estes creem ser súditos porque ele é rei"[228]. Do mesmo modo, o fato de o dinheiro nos permitir comprar coisas não é uma propriedade do dinheiro, mas o resultado do lugar estrutural do dinheiro no interior da cadeia de relações sociais, porque ele ocupa o lugar de dinheiro na cadeia de relações sócio-simbólicas.[229]

> Para que a estrutura diferencial emerja, o real precisa se duplicar no registro simbólico, de modo que as coisas não contem mais como aquilo que elas são diretamente, mas apenas em vista de seu lugar simbólico.[230]

Assim, portanto, um objeto mundano ou o papel-moeda só pode aparecer naturalmente – i.e., não mais incidentalmente – como um *símbolo* de valor, um símbolo de uma quantidade determinada de trabalho social, um símbolo de uma cota-parte do trabalho social total sob o pressuposto de sempre-já existir uma cadeia autônoma de socialização dos produtos do trabalho privado, na qual cada objeto/elemento funcione como um símbolo de sua cota específica. Nesse sentido, o que Marx denominou "mundo das mercadorias", "esfera da circulação" ou simplesmente "mercado" se constitui como uma cadeia de mercadorias-símbolos, cuja autonomização-abstração pode ser representada em grau máximo pela emergência do equivalente universal, da forma-dinheiro e da forma-moeda. É precisamente nesse sentido que o dinheiro "emerge como a materialização de uma instituição simbólica à medida que tal instituição é irredutível à interação direta entre dois 'indivíduos concretos'"[231]. Com a forma-dinheiro, o polo "sobrenatural" da

[226] OC, I, p.129
[227] OC, I, p.129
[228] OC, I, p.134
[229] Cf. ZIZEK, Slavoj. *The Plague of Fantasies*. Londres: Verso, 1997. p.134
[230] Id. Ibid. p.144
[231] Id. Ibid., p.128-9

mercadoria pode se autonomizar em uma esfera social teológica ou como uma *fantasia.* ("Fantasia, é claro, não é algo objetivo que independe do que o sujeito percebe. Mas não é subjetivo no sentido de ser redutível a experiência consciente. Fantasia diz respeito ao modo como as coisas, na verdade, aparecem objetivamente a ti mesmo que não apareçam desse modo a ti"[232]). Isso porque o valor passa a existir *de fato* enquanto hiato por trás da estrutura simbólica que o representa, como Outro ao qual a socialização se reporta, como uma abstração que ao estar na mente de todos os produtores, se impõe objetivamente à mente e à prática de cada um.

O estatuto de objetividade desse tipo de estrutura está de acordo com o que Marx atribui ao valor: objetividade fantasmagórica. E é justamente a natureza dessa objetividade que pode nos ajudar a compreender como é possível que o deslocamento fetichista da socialização entre os homens funcione subjetivamente. Do ponto de vista de uma teoria da ação, para que essa socialização pelo mercado e, portanto, pelo valor, seja efetiva, é necessário que ela seja capaz de engajar voluntariamente os indivíduos fornecendo a eles um quadro de representação que justifique seu modo de agir. E isso ocorre justamente porque o valor se impõe à prática dos indivíduos como uma *abstração real*. Trata-se de uma cadeia objetiva à medida que é partilhada por todos os sujeitos. Essa cadeia simbólica se sustenta não tanto na crença de que o trabalho esteja mesmo contido nas mercadorias, mas antes, na crença de que os objetos de que os indivíduos precisam só podem ser socializados/obtidos com base nesse critério. Portanto, independentemente do que se passe em suas cabeças, é impositivo aos indivíduos que ajam *como se* o valor estivesse encarnado nas coisas, como se as coisas tivessem, naturalmente, valor. Tal modo de crença apresenta uma estrutura efetivamente teológica, portanto. No fim das contas, em toda a religião, não se trata de crer em todo o conjunto de conceitos místicos oferecidos, assim como não se trata de que as coisas-mercadorias sejam mesmo mágicas. Trata-se de um modo de agir *como se* se cresse. Assim, num novo movimento de terminação reflexiva, o sujeito não precisa crer, mas apenas crer que o outro crê. Segundo Zizek:

[232] Id. Ibid.

> Na noção marxiana de inversão fetichista não está em jogo o que as pessoas pensam que estão fazendo, mas a sua própria atividade. O sujeito burguês é um utilitarista. Ele age "como se" as mercadorias não fossem simples objetos, mas como se elas fossem objetos com caráter teológico. Ou seja, as pessoas sabem como as coisas funcionam, sabem que o dinheiro é uma forma reificada de relação social, que por trás das relações entre coisas há relações entre pessoas. A questão é que eles agem como se não soubessem disso, seguindo a ilusão fetichista.[233]

Portanto, o deslocamento, da relação entre pessoas para a relação entre coisas, e a sua forma fantasmagórica, diz respeito ao modo como as coisas realmente se impõem aos homens, e por isso tem um caráter, além de subjetivo, como representação, objetivo, como representação necessária imposta pelas próprias condições da realidade social.[234] Tanto é assim que para demonstrar a existência *objetiva* do valor procedemos a sua derivação a partir da *relação entre duas mercadorias*, como tentei enfatizar acima. Isso quer dizer que por menos sensível que seja o valor, a transformação dos frutos do trabalho em mercadoria cria um mundo representacional a parte, um mundo metafísico necessário partilhado por todos os homens, uma cadeia simbólica que dá *sentido* à sua ação social. Essa cadeia existe simultaneamente na cabeça de todos os homens e independentemente de cada um deles, como Outro social.

É desse modo que o mercado, como estrutura simbólica na qual emerge o valor como lei da dinâmica social geral, é o principal mecanismo de constituição de laço social entre os indivíduos na sociedade capitalista. Pois é mediante a venda da própria força de trabalho que os indivíduos adquirem o dinheiro necessário à compra dos objetos aptos a satisfazerem suas necessidades e, portanto, é o mercado que designa o lugar de cada um deles na estrutura geral de divisão social do trabalho, e suas respectivas pertenças de classe. Além disso, todos os objetos do mundo da vida dos indivíduos são investidos pelo mercado, assumindo a forma de mercadorias, cuja lei "sobrenatural", sócio-simbólica, de distribuição se impõe ao indivíduo independentemente da sua vontade, restringindo ou franqueando o

[233] ZIZEK, Slavoj. *The Plague of Fantasies*. Londres: Verso, 1997. p.135

[234] "Não apenas na noção de aparência subjetiva como a expressão mediada da realidade objetiva, mas na noção de uma aparência que se objetiva e passa a funcionar como "aparência objetiva" – a aparência sustentada pelo grande outro, a instituição simbólica, contra a mera aparência subjetiva dos indivíduos reais." (Id. Ibid., 157)

seu acesso a elas de acordo com o seu "humor"[235]. Por fim, como aprofundaremos no próximo capítulo, o mercado traduz o próprio indivíduo num símbolo de seu funcionamento, abstraindo-o e reduzindo-o a um conjunto de predicados, a uma contraface simbólica de que a mercadoria precisa para a realização de seus desejos, e que, portanto, sustentam o seu funcionamento. Nesse sentido, o mercado capitalista não funciona apenas como uma estrutura econômica em sentido tradicional, mas como uma estrutura cultural em sentido geral, um dispositivo teológico-antropológico que, ao construir-expressar socialmente a lei sobrenatural do valor impõe-se como núcleo da fantasia antropológica da sociedade burguesa.

Nesse sentido, a evocação do conceito de "fato social total" proposto por Mauss em seu *Ensaio sobre a dádiva* nos parece justificada quanto ao papel cumprido pela mercadoria nesse tipo de sociedade. Segundo Lévi-Strauss, tal conceito se refere a estruturas de ligação entre "o social e o individual, de um lado, e o físico (ou fisiológico) e o psíquico, de outro" que os construam enquanto "uma significação global" e totalizante[236]; e ainda: para "apreender convenientemente um fato social é preciso apreendê-lo totalmente, isto é, por fora como uma coisa, mas como uma coisa da qual é parte integrante a apreensão subjetiva (consciente e inconsciente) que dela faríamos"[237]. Com isso em conta, chegamos à conclusão de que o a função social assumida pela mercadoria – e do dinheiro - como expressão do valor tem uma dimensão efetivamente antropológica e geral.

[235] "Até o valor parece ser atributo das coisas, não do trabalho; e até a subjetividade se transfere para elas – como quando se ouve dizer, por exemplo, que o 'mercado está nervoso' ou 'calmo'". GRESPAN, Jorge. Marx. São Paulo: Publifolha, 2008. p.38

[236] LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017. p.23

[237] Id. Ibid., p.25

CAPÍTULO 2 – O SUJEITO DE DIREITO

2.1 Da subjetividade como dado à gênese da subjetividade

Vimos que o mundo das mercadorias é um mundo encantado. Um mundo no qual o dinheiro, como símbolo de quantidade de valor, funciona como mediador universal das relações entre os indivíduos, precedendo-os e fornecendo-lhes a forma e o conteúdo de seu vínculo social e os pressupostos normativos de sua ação. Esse modo de situar teoricamente o indivíduo é algo sensivelmente diferente do que havíamos encontrado anteriormente no esquema de *A ideologia alemã*. Neste, o ponto de partida teórico são os indivíduos empíricos de todos os tempos históricos, com suas necessidades e as atividades sensíveis nas quais se engajam para satisfazê-las. Em tal problemática, portanto, o núcleo do desenvolvimento histórico geral é representado tomando-se os agentes produtivos e as suas necessidades como *dados*, aos quais a evolução espontânea da socialização visa responder. Nesse sentido, é a multiplicação natural das necessidades de um indivíduo previamente dado e a diversificação de seus meios de satisfação que põe a história em marcha, e os impasses desse desenvolvimento progressivo são enfrentados como pontos de tensão e crise – de obstrução de realização do binômio produção-satisfação de necessidades – a serem solucionados por meio da desintegração de um modo de produção, a ser superado por outro.

Conforme já indicado, tal perspectiva guarda uma série de pontos de contato com aquela praticada pelo que Marx chamou de economia política clássica, e cujos principais representantes via em Adam Smith e David Ricardo. Nestes, conforme breviário oferecido por Althusser, o objeto do estudo da economia política era definido como sendo o conjunto dos "fatos econômicos", entendidos como as práticas sociais de produção, distribuição e consumo de riquezas. "O produto da terra é dividido pelas três classes da comunidade (...) o proprietário da terra, o possuidor do capital (...) e os trabalhadores. (...) O principal problema da Economia Política consiste em determinar as leis que regem esta distribuição"[238]. A unidade

[238] RICARDO, David. *Princípios de economia política e de tributação*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. p.25

de tal conjunto como objeto teórico repousaria, por sua vez, sobre o caráter homogêneo dos fatos que o compõem, caráter este visível a partir da constatação de que todos poderiam ser igualmente quantificáveis - “Todo fato econômico é mensurável por essência”[239].

O caráter ideológico dessa prioridade concedida à dimensão quantitativa do campo econômico foi assinalado em *O capital* de duas maneiras diversas ao menos: como limite apontado da análise dos clássicos - “a análise da grandeza do valor absorve inteiramente a sua atenção”[240] o que implicaria sua “indiferença” à especificidade histórica da forma de socialização; e como acusação sofrida por Marx relativamente a um suposto caráter metafísico de seu trabalho[241] - sabe-se que uma das primeiras recepções da obra de Marx pelos economistas acusava o seu conceito de valor de não ser verificável empiricamente, representando, portanto, uma ficção espiritual. Seria interessante notar que esse tipo de visão persiste até hoje na academia, e mesmo por parte de alguns marxistas que procuram em Marx a solução de uma teoria do preço, secundarizando a sua teoria do valor.[242]

Contudo, se a demonstração empreitada no primeiro capítulo desta tese tiver sido minimamente bem-sucedida, será fácil de compreender que a dimensão estritamente quantitativa da análise – representada por excelência pela *forma-preço* – dá conta apenas da esfera mais superficial da socialização capitalista, e não explica a sua razão profunda: o motivo efetivo por que a riqueza social passa a ser medida sob tal forma, e não sob outra qualquer, o que sem dúvida é objeto de atenção prioritária em Marx. Nesse sentido, podemos dizer que a teoria do preço, embora cumpra papel decisivo na exposição marxiana, está num nível de abstração inferior àquele que compõe o eixo de gravidade de seu objeto, que é o das leis tendenciais de desenvolvimento da sociedade moderna, que residem justamente na dinâmica do valor. Daí a percepção de que a preocupação estrita com um campo homogêneo de mensuração hipostasia a análise teórica em seu

[239] ALTHUSSER, Louis. O objeto de ‘O capital’. In: _____, BALIBAR, Etienne, e ESTABLET, Roger. *Ler O capital*. Volume 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p.108.
[240] OC, I, p.155
[241] OC, I, p.88ss.
[242] Para uma panorama dessa visões ver: PERLMAN, Fredy. *O fetichismo das mercadorias*. Disponível em: <http://libcom.org/library/o-fetichismo-das-mercadorias-fredy-perlman>

nível mais imediato, enjaulando-a na esfera da aparência. (Aproveito para chamar a atenção uma vez mais ao fato de que, negar tal hipóstase não equivale a dizer que a esfera da aparência seja falsa, ou "menos real" que a lógica profunda que lhe move, mas apenas que dela não se pode depreender as leis gerais essenciais das quais é fenômeno efetivo.)

Porém, um ponto decisivo e menos óbvio da análise quantitativa dos clássicos ao qual Althusser chama a atenção é que ela porta uma teoria da subjetividade. Segundo o autor, o que ele chama de uma "antropologia ingênua", latente nessa problemática, se dá a ver no modo como ela relaciona os fatos econômicos (a atividade econômica homogeneamente quantificável) com as necessidades dos homens-produtores, criando uma correspondência estrita entre produção social de riquezas – i.e., de valores de uso – e tais necessidades. Ainda conforme ele, é sobre tal problemática do sujeito humano portador de necessidades homogêneas – o *homo economicus* – que se sustenta a possibilidade de constituição do econômico como complexo homogêneo de fatos mensuráveis. Tal "antropologia", dirá, "funde nos sujeitos econômicos e suas necessidades todos os atos pelos quais são produzidos, distribuídos, recebidos e consumidos os objetos econômicos"[243], conformando assim, ainda segundo o argelino, o que Hegel teria chamado de uma "esfera das necessidades". Nesse sentido, arremata:

> O campo positivista homogêneo dos fatos econômicos mensuráveis repousa, pois, num mundo de sujeitos, cuja atividade de sujeitos produtores na divisão do trabalho tem por objetivo e efeito a produção de objetos de consumo destinados a satisfazer esses mesmos sujeitos de necessidades. Os sujeitos, como sujeitos de necessidades, sustentam, pois, as atividades dos sujeitos como produtores de valores de uso, trocadores de mercadorias e consumidores de valor de uso. O campo dos fenômenos econômicos é assim fundado, em sua origem, como em seu fim, no conjunto dos sujeitos humanos, que suas necessidades determinam como sujeitos econômicos.[244]

O que Althusser pretende mostrar com este raciocínio é que, ao, eventualmente, elidir o problema *filosófico* da natureza humana de sua discussão, dissolvendo-o

[243] ALTHUSSER, Louis. O objeto de 'O capital'. In: _____, BALIBAR, Etienne, e ESTABLET, Roger. *Ler O capital*. Volume 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p.110

[244] Id. Ibid.

no interior de uma *pragmática* da necessidade, a economia tradicional não o soluciona de maneira materialista, mas simplesmente toma como pressuposto um determinado modelo antropológico, eternizando-o. Esse modelo antropológico pode ser caracterizado como "ingênuo" à medida que supõe que a produção social da riqueza está orientada efetivamente, em todos os modos de produção, à satisfação de necessidades humanas – um contraponto a isso, como vimos, está no fato de que o que move a socialização capitalista é a produção de riqueza *para a troca*, a produção de valor de troca. Ao varrer, assim, para debaixo do tapete o problema do seu fundamento, essa disciplina pode abrir para si um campo de estudos de consistência ideológica e anistórica.

Ao fazer isso, o autor consegue revelar que a economia política tradicional se sustenta sobre uma teoria da subjetividade igualmente anistórica – o homem e sua atividade orientada à satisfação de suas necessidades, abstraídas as suas mediações. "É a necessidade (do sujeito humano) que define o *econômico* da Economia. O *dado* do campo homogêneo dos fenômenos econômicos nos é dado, pois, como *econômico* por essa antropologia silenciosa. Mas então, olhando-se mais de perto, essa antropologia 'que dá' é que vem a ser, a rigor, o dado absoluto!"[245]. Tudo isso parece estar em consonância com as preocupações apresentadas por Marx no início de *O capital* e com as críticas que endereça ali à economia política.

Já no que diz respeito à "antropologia" de *O capital*, isto é, à teoria da ação encetada pelo seu complexo de categorias, é perceptível a atribuição de um papel de todo diverso ao indivíduo humano e as suas necessidades. Aqui, a atividade dos indivíduos e a sua consciência singular não operam como ponto de partida teórico, mas são antes o resultado de um jogo de abstrações que os dominam. Desse modo, pode-se afirmar que Marx "não procede da atividade de nenhum sujeito (...) que seja pensável a partir do modelo de uma consciência (...) [mas] constitui sujeitos ou formas de subjetividade e de consciência, *no* próprio campo da objetividade"[246]. Em Marx, portanto, o sujeito é sempre um produto social, o

[245] ALTHUSSER, Louis. O objeto de 'O capital'. In: _____, BALIBAR, Etienne, e ESTABLET, Roger. *Ler O capital*. Volume 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p.111

[246] BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.83

resultado de uma relação social mediada. Isso quer dizer que do papel originário que lhe cabia tanto no esquema humanista proposto pelo jovem Marx, quanto na exposição da economia política clássica, a subjetividade passa aqui a "uma posição de efeito, de resultado do processo social"[247]. Tal sujeito seria concebido, assim, como um "complexo de atividades que produz *representações* sociais"[248] à medida que interage com um mundo objetivo-simbólico composto independentemente dele.

Se isso estiver correto, a teoria do fetichismo deverá ser compreendida, nesse sentido, como uma crítica da teoria da subjetividade como um dado, e como uma construção alternativa de um conceito de sujeito como efeito da dinâmica social material-e-simbólica do valor:

> se a constituição da objetividade no fetichismo não depende do dado prévio de um sujeito, de uma consciência ou de uma razão, por outro lado ela constitui sujeitos, que são parte da própria objetividade, isto é, eles são dados na experiência *ao lado das 'coisas'*, das mercadorias, e *em relação com elas*. Esses sujeitos não [são] constituintes, mas constituídos (...). A inversão operada por Marx é pois, completa: sua constituição do mundo não é obra de um sujeito, ela é a gênese da subjetividade (uma forma de subjetividade histórica determinada) como parte e contrapartida do mundo social da objetividade.[249]

Aqui, portanto, temos que o primeiro grande movimento da exposição de *O capital* não se encerra simplesmente na sua função declarada de derivar o dinheiro a partir da mercadoria e do valor, mas com a construção subjacente de uma teoria da objetividade capitalista que porta, como uma de suas funções, uma teoria da subjetividade. Esse tipo de interpretação, que pretende reverter o papel secundário atribuído à teoria do fetichismo da mercadoria na exposição da crítica da economia política é prenhe de uma multiplicidade de consequências para os mais diversos campos teóricos. O nosso interesse aqui recairá, contudo, sobre um ponto específico: o do caráter *jurídico* dessa subjetividade constituída. Ou seja, sobre o fato de que a teoria da subjetividade emergente da problemática do fetichismo da

[247] Id. Ibid.
[248] Id. Ibid.
[249] Id. Ibid., p.85

mercadoria tal qual exposta na primeira seção de *O capital* é uma teoria da *subjetividade jurídica.*

2.2 O duplo caráter da subjetividade jurídica dos guardiões de mercadorias

Indo direto ao ponto, o núcleo da teoria da subjetividade de *O capital* pode ser encontrado no primeiro parágrafo de seu capítulo 2, "O processo de troca", no qual se lê:

> As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, pode tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias. Na sequência de nosso desenvolvimento, veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, como suporte [*Träger*] das quais elas se defrontam umas com as outras.[250]

Vê-se, assim, que após um mergulho pelo mundo animado dos objetos autônomos que se movem por conta própria nas mais variadas direções, Marx emerge para direcionar sua atenção aos homens, às *pessoas* encantadas por esses objetos. Pois por mais que a mercadoria porte em si todas as determinações constitutivas da legislação simbólica que regula as suas trocas, tal mecanismo só pode ser posto em marcha, dirá, mediante a *ação* humana. Assim, para que a vontade própria à

[250] OC, I, pp.159-60

coisa animada, ao objeto-mercadoria, se efetive, é preciso que o seu guardião, ao se relacionar por meio dela com outro guardião de outra mercadoria, o reconheça enquanto tal pondo em marcha novamente um esquema de "determinação reflexiva", de mútuo reconhecimento, como o que abordamos no capítulo anterior. Temos aqui, portanto, um duplo espelho, no qual cada mercadoria pode se identificar com sua semelhante à medida que cada um dos seus portadores também o façam. Nessa operação de reconhecimento, a vontade da mercadoria de realizar seu valor de troca é encarnada, assim, na pessoa que a porta, aparecendo como a sua própria vontade, à medida que a troca representa para essa mesma pessoa, a possibilidade de apropriação de um valor de uso e, portanto, a satisfação de uma ou mais de suas necessidades.

Ocorre que, pelas leis gerais do mundo das mercadorias – como esfera de mediação de um sistema de divisão do trabalho baseado em produtores privados de bens para a troca – à pessoa que ali se apresenta não basta, para obter os bens de que necessita, expressar sua livre vontade, devendo também reconhecer tal capacidade de vontade encarnada no sujeito que se lhe opõe. Essa relação de "mútuo reconhecimento" é descrita por Marx como jurídica, uma vez que assume a forma do contrato. Essa *forma jurídica* de relação, na qual se expressa por meio da vontade da pessoa a vontade da mercadoria, é preenchida, note-se, por um conteúdo econômico, já que em tal relação a pessoa é abstraída, *reduzida* a uma mera encarnação de relações econômicas. Ou seja, nessa relação a pessoa abstraída de seus caracteres concretos é reduzida a uma função-encarnação da mercadoria que, por sua vez, representa uma encarnação coisal do valor. O sujeito aparece aqui, portanto, como uma *função da estrutura*.

Uma segunda leitura atenta do mesmo trecho nos dá a ver, ainda, que tal procedimento de apagamento dos caracteres concretos dos homens, se efetiva mediante a redução desse sujeito emergente a dois (ou três) predicados abstratos. Em primeiro lugar, o caráter dito "volitivo" da relação contratual chama a atenção para a necessidade de que tal estrutura de reconhecimento atribua *liberdade* a esse sujeito. O contrato, tal qual descrito nessa passagem, só pode se perfectibilizar mediante uma ação *livre* de troca, sendo que qualquer coação *imediata* à troca apareceria aí como uma violação da dinâmica própria da equiparação mercantil. O

segundo desses predicados é a *igualdade*, implicada na relação de "mútuo reconhecimento" aí indicada. Se as pessoas só existem uma para a outra como representantes das mercadorias e se estas só existem uma para a outra, na troca, como quantidades idênticas de valor, aquelas devem se defrontar também como figuras idênticas à medida que tudo o que as diferencia deve ser abstraído nessa relação de redução a guardião de coisa de valor. Por fim, a junção desses dois predicados aponta para um terceiro traço do caráter desse indivíduo: ser proprietário privado. Ao reconhecerem mutuamente a livre capacidade de disposição da coisa em situação de igualdade formal-contratual, os indivíduos reconhecem-se, ao mesmo tempo, como proprietários privados das mercadorias cuja vontade eles próprios encarnam nesse reconhecimento.

O sujeito aparece assim, como uma figura contraditória. Como pessoa que, uma vez submetida à vontade das coisas que a rodeiam – das mercadorias –, é tornada livre para manifestar sua própria vontade. É sobre essa forma paradoxal que se sustenta toda a teoria da ação de *O capital*: a autonomia da pessoa como função de sua heteronomia. O capitalismo é concebido assim, no que tange ao sujeito, como "uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas"[251] entre homens livres, mas cuja liberdade só pode se exercer no interior e nos limites do mundo simbólico constituído pela mercadoria e pelo valor, já que é ele que lhe atribui tal subjetividade. Nesse sentido, a imagem da inversão fetichista irradia todo o ar macabro, "mal-assombrado", que Marx lhe concede: se de um lado o mundo da mercadoria aparece como uma fantasia do sujeito, de outro o próprio sujeito aparece como uma fantasia do mundo da mercadoria.

Marx se pronunciou de modo mais detido sobre a conformação desses predicados da pessoa nos *Grundrisse*. Ali, detalhou o modo como a abstração mercantil reduz os indivíduos a uma determinação econômica (trocadores iguais e indiferentes) e ao mesmo tempo preserva uma dimensão de vicissitudes em sua vida como motor dessa determinação (liberdade, necessidade). Assim, ao efetuar a demonstração do caráter compulsório das determinações econômicas ("sociais" ou, como prefiro, abstratas) e não econômicas ("naturais" ou, como prefiro, concretas) da subjetividade jurídica, Marx acaba por teorizar uma versão daquilo que eu gostaria

[251] PACHUKANIS, Eviguiéni. *Teoria Geral do Direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017. p.97

de chamar de o duplo caráter da subjetividade jurídica. Essa constatação teórica, cujos efeitos conseguiremos apenas circunscrever aqui, estaria, a meu ver, apta a constituir uma problemática específica no interior da qual seria possível teorizar os limites da experiência e da ação do indivíduo no capitalismo.

Uma vez mais, tudo começa com a mercadoria: "como a mercadoria ou o trabalho estão determinados tão somente como valor de troca e a relação pela qual as diferentes mercadorias se relacionam entre si [se apresenta] como troca desses valores de troca, como sua equiparação, os indivíduos, os sujeitos, entre os quais esse processo transcorre, são determinados simplesmente como trocadores"[252]. Novamente, portanto, o império do valor de troca aparece, com sua "objetividade fantasmagórica", reduzindo as coisas e os homens a abstrações parciais de si mesmos. E esse processo, como já vimos à exaustão, funciona como uma relação de *identificação,* de *equiparação*, de *igualdade*:

> Entre eles [os sujeitos] não existe absolutamente nenhuma diferença, considerada a determinação formal, e essa determinação é econômica, a determinação em que se encontram reciprocamente na relação de intercâmbio; o indicador de sua função social ou de sua relação social mútua. Cada um dos sujeitos é um trocador, *i.e.*, cada um tem a mesma relação social com o outro que o outro tem com ele. A sua relação como trocadores é, por isso, a relação da *igualdade*. É impossível detectar qualquer diferença ou mesmo antagonismo entre eles, nem sequer uma dissimilaridade. Além disso, as mercadorias que trocam são, como valores de troca, equivalentes ou ao menos valem enquanto tais (poderia ocorrer apenas um erro subjetivo na avaliação recíproca, e caso um indivíduo lograsse o outro, isso se daria *não pela natureza da função social na qual se* confrontam, pois esta é *a mesma*; nela, os dois são *iguais*; mas somente devido à astúcia natural, à arte da persuasão etc., em suma, unicamente devido à pura superioridade de um indivíduo sobre o outro. A diferença seria uma diferença natural, que não diria respeito à natureza da relação enquanto tal e que, como pode ser dito tendo em vista desenvolvimento ulterior, é até mesmo atenuada pela concorrência etc. e privada de sua força original).[253]

Aqui, portanto, vemos que a *ação* dos sujeitos na troca mercantil ao mesmo tempo supõe e dá causa à sua predicação enquanto sujeitos iguais. A sua prática material

[252] G, p.184
[253] G, p.184-5

aparece como o fundamento social do status (igualdade) que lhes é atribuído – embora apareça como algo intrínseco a eles. A igualdade jurídica entre os sujeitos, assume, portanto, a posição de lei compulsória do mundo das mercadorias. Contudo, é interessante notar como Marx dá espaço aí – por meio de um logo parênteses, recurso "estilístico" utilizado abusivamente nesses manuscritos – a uma irrupção do indivíduo "natural", para além de seu papel como determinação econômica. Aqui o "erro", o "logro", a "astúcia", alguma "arte", e mesmo a "superioridade", atribuídas a uma esfera natural, são pensados como um elemento de contingência que pode sobrevir no processo social regulado da troca. O caráter concreto do indivíduo, portanto, em oposição à sua persona abstrata aparece representado como *desvio*. Tal elemento, contudo, antes de abalar o funcionamento dessa estrutura formal tenderia a ser menos significativo com o desenvolvimento desta. O próprio gigantismo da estrutura, poderíamos inferir, tenderia a neutralizar a relevância desse tipo de ação. A continuidade do raciocínio, portanto, segue enfatizando o papel terminante da subjetividade como determinação econômica, desdobrando-a:

> Na medida em que é considerada a forma pura, o lado econômico da relação – o conteúdo fora dessa forma está de fato ainda completamente fora do âmbito da economia, ou é posto como conteúdo natural diferente do econômico, do qual se pode dizer que está totalmente separado da relação econômica porque ainda coincide imediatamente com ela –, destacam-se então apenas três momentos que são formalmente distintos: os sujeitos da relação, os *trocadores*, postos na mesma determinação; os objetos de sua troca, valores de troca, *equivalentes*, que não apenas são iguais, mas devem ser expressamente iguais e são postos como iguais; e finalmente o próprio ato da troca, a mediação pela qual os sujeitos são postos precisamente como trocadores, como iguais, e seus objetos postos como equivalentes, como iguais. Os equivalentes são a objetivação de um sujeito para o outro; *i.e.*, eles próprios são de mesmo valor e se confirmam no ato da troca como valendo igual e, ao mesmo tempo, como reciprocamente indiferentes. Na troca, os sujeitos são sujeitos uns para os outros exclusivamente pelos equivalentes, como sujeitos de igual valor, e se afirmam enquanto tais pela permuta da objetividade em que um é para o outro. Uma vez que só são assim, um para o outro, como sujeitos de igual valor, como possuidores de equivalentes e como sujeitos que atestam essa equivalência na troca, como sujeitos de igual valor são ao mesmo tempo indiferentes uns aos outros; suas outras

> diferenças individuais não lhes interessam; são indiferentes a todas as suas outras peculiaridades individuais.[254]

Assim, a determinação econômica da subjetividade jurídica é pensada por Marx através da decomposição da relação jurídica em três momentos. O primeiro momento, subjetivo, no qual os indivíduos são reduzidos à mesma e idêntica figura: a do trocador. O segundo, objetivo, da objetividade do valor que põe a equivalência entre as mercadorias expressa na troca. E o terceiro, da ação, que sustenta mutuamente essa subjetividade e essa objetividade enquanto tais. Assim, a *lei da equivalência objetiva* posta pelo ato da troca é posta simultaneamente como *lei da equivalência subjetiva*. E isso porque do ponto de vista de cada sujeito o outro sujeito é o que ele próprio é nessa relação: uma determinação econômica unilateral do valor de troca. A abstração dos caracteres concretos do outro sujeito, considerado assim sujeito abstrato, assume para o agente da troca a forma da sua indiferença em relação às particularidades da totalidade da subjetividade do outro. Se me confronto com outro indivíduo apenas em função da mediação mercantil, apenas porque preciso dele para que possa me apossar das mercadorias que desejo para satisfazer minhas necessidades, ele aparecerá a mim, *de fato*, como uma abstração, como uma pura casca cujo conteúdo me é indiferente. Portanto, dizer que o conteúdo do laço social criado pela relação mercantil é meramente econômico, equivale a dizer que se trata de um laço estritamente formal, cujo conteúdo mesmo é a efetivação de uma ação de escopo estritamente quantitativo.

Mas uma vez estabelecido o fundamento da igualdade jurídica compulsória entre os trocadores de mercadorias, Marx passará à análise do conteúdo não-econômico dessa mesma relação. Com isso, fará sobressair uma segunda versão/determinação da dimensão *concreta* da subjetividade jurídica, desta vez como motor natural da dinâmica abstrata da igualdade:

> No que se refere agora ao conteúdo exterior ao ato de troca, que é tanto pôr como comprovação dos valores de troca como dos sujeitos como trocadores, tal conteúdo, que se encontra fora da determinação econômica, só pode ser: 1) a particularidade natural da mercadoria que é trocada; 2) a necessidade natural particular dos trocadores; ou ambas combinadas, o valor de uso diferente das mercadorias a

[254] G, p.185

> serem trocadas. Esse conteúdo da troca, que está totalmente fora de sua determinação econômica, longe de ameaçar a igualdade social dos indivíduos, faz de sua diferença natural o fundamento de sua igualdade social. Se o indivíduo *A* tivesse a mesma necessidade que o indivíduo *B* e tivesse realizado seu trabalho no mesmo objeto que o indivíduo *B*, não existiria nenhuma relação entre eles; considerados do ponto de vista de sua produção, não seriam indivíduos diferentes. Ambos têm a necessidade de respirar; para ambos o ar existe como atmosfera; isso não os coloca em nenhuma relação social; como indivíduos que respiram, relacionam-se entre si apenas como corpos naturais, não como pessoas. A diversidade de sua necessidade e de sua produção fornece unicamente a oportunidade para a troca e para sua igualação social na mesma; por conseguinte, essa diversidade natural é o pressuposto de sua igualdade social no ato da troca e dessa conexão em que se relacionam como agentes produtivos. Considerado desde o ponto de vista dessa diversidade natural, o indivíduo [*A*] existe como possuidor de um valor de uso para *B* e *B*, como possuidor de um valor de uso para *A*. Sob esse aspecto, a diversidade natural os coloca reciprocamente de novo na relação da igualdade. Consequentemente, não são indiferentes um ao outro, mas se completam, necessitam um do outro, de modo que o indivíduo *B*, enquanto objetivado na mercadoria, é uma necessidade para o indivíduo *A* e vice-versa; de modo que não só estão em uma relação de igualdade entre si, mas também em relação social recíproca.[255]

A “necessidade natural particular” do sujeito concreto, que representaria um conteúdo não econômico da troca, é feita aqui “fundamento” da sua subjetividade abstrata, descrita anteriormente como a determinação efetivamente econômica da relação mercantil. A dinâmica abstrata da troca de mercadorias remete-se aqui, pois, a uma qualidade do corpo físico do agente-trocador. A diferença das necessidades dos sujeitos concretos é posta como motor da indiferença compulsiva dos sujeitos abstratos. Assim, a riqueza da vida espiritual e da agência do indivíduo é reinscrita como uma função do sistema social geral de apagamento dessas diferenças. Aqui, portanto, o duplo caráter da mercadoria, como corpo físico natural e objeto metafísico de valor é refletido no duplo caráter do indivíduo como sujeito concreto físico-natural e como pessoa abstrata. Essa reflexão, do mesmo modo como ocorre com a mercadoria, está dominada pelo polo abstrato do binômio.

[255] G, p.185-6

Assim, se o corpo da mercadoria como objeto útil se acopla à necessidade concreta do indivíduo natural como um momento, isso só é tornado possível pela mediação da forma do valor e da subjetividade abstrata de que são funções, como momento dominante.

É interessante notar que, nesse raciocínio dialético, que se desdobra em camadas, a *diferença natural*, que aparece como o polo concreto da subjetividade jurídica, assume duas funções ligeiramente diversas. Primeiro, assimilada ao erro – como um *desvio* da lógica abstrata do sistema – ela porta a possibilidade do logro, de uma troca que desrespeita a regra compulsória da *identidade*, mesmo que sem abalá-la. E depois, como o *fundamento* dessa mesma lógica, como necessidade particular que impele à troca *entre equivalentes*. Eu gostaria de defender que essa tensão intrínseca à função do indivíduo enquanto sujeito concreto poderia ser desdobrada para constituir o que poderíamos chamar de uma *contradição subjetiva* do metabolismo histórico-natural capitalista. Isso quer dizer, mais precisamente, que o que Marx chama aí de *diferença natural* ao mesmo tempo que funciona como um *pressuposto* do mecanismo da acumulação e da valorização do valor – da "igualdade social" –, deixa sempre em aberto a possibilidade de uma ação *não-idêntica*. Essa tensão se expressa de maneira geral nos indivíduos como sobreposição sempre mal resolvida entre suas facetas de *sujeito desejante* e de *homo economicus .*

Evidentemente, a disposição para o logro poderia ser compreendida como simples irrupção da lógica geral do sistema – a acumulação – numa de suas esferas relativamente autônomas – a esfera da circulação. Conforme disposição metodológica do próprio Marx em *O capital*, a efetivação da normatividade social tal qual descrita abstratamente em sua *démarche* não opera na realidade sem ruído.[256] Ademais, resta cada vez mais esclarecido por diversas análises teóricas que autoreprodução do sistema capitalista é movida por uma dialética entre o normal e o excepcional. Mas isso não é o mais importante aqui. Independentemente de qualquer especulação a respeito das razões efetivas que levaram Marx a

[256] Para uma problemática que integra esse "ruído" num sistema de tendências e contratendências eu indicaria o primeiro capítulo de HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do Estado*. São Paulo: Revan, 2011.

elaborar tal fragmento, o que se depreende daí é a inscrição na problemática teórica de um elemento de contingência na teoria da ação subjetiva, uma vez que se torna concebível que o indivíduo aja em contrariedade com uma coordenada imediata do sistema simbólico dominante.

Seja como for, uma vez que a *diferença natural* seja integrada ao sistema geral da reprodução social como seu fundamento, o prosseguimento do raciocínio de Marx será no sentido de extrair maiores consequências desse fato, o que nos põe em linha com um dos objetivos anteriormente declarados deste tópico: aprofundar a explicação das predicações necessárias da subjetividade jurídica. Vimos até aqui que a necessidade como predicado natural do indivíduo o inscreve numa cadeia de predicação social que tem na igualdade o seu momento mais geral. Por outro lado, os desdobramentos do polo concreto da subjetividade jurídica levam à determinação da liberdade como predicado do sujeito:

> Na medida em que agora essa diversidade natural dos indivíduos e das próprias mercadorias (...) constitui o motivo para a integração desses indivíduos, para a sua relação social como trocadores, relação em que são *pressupostos* e se *afirmam* como iguais, à determinação da igualdade soma-se a da *liberdade.*[257]

E isso porque o reconhecimento mútuo do caráter *voluntário* da troca é um fator decisivo da sua natureza. A liberdade é, assim, parte do indivíduo tornado compulsoriamente uma pessoa em função da troca, já que a satisfação das suas necessidades enquanto pessoa supõe a mediação mercantil e, portanto, o reconhecimento da vontade do outro. Na situação de troca o indivíduo só pode satisfazer a própria necessidade à medida que seja também ele vetor de satisfação da necessidade do outro indivíduo com quem se confronta. Nesse sentido, portanto, a necessidade como fator do polo concreto da subjetividade jurídica impõe o reconhecimento da liberdade como conteúdo da subjetividade abstrata. O indivíduo concreto, por ter necessidades, se vê compelido à troca e nela, a reconhecer o outro como sujeito não apenas igual a ele, mas livre como ele:

> Ainda que o indivíduo *A* sinta necessidade da mercadoria do indivíduo *B*, não se apodera dela pela força, nem vice-versa,

[257] G, p.186-7

> mas reconhecem-se mutuamente como proprietários, como pessoas cuja vontade impregna suas mercadorias. Em decorrência, aqui entra de imediato o momento jurídico da pessoa e da liberdade, na medida em que está contida na primeira. Nenhum deles se apodera da propriedade do outro pela força. Cada um a cede voluntariamente. Mas isso não é tudo: o indivíduo *A* serve à necessidade do indivíduo *B* por meio da mercadoria *a* somente na medida em que, e porque, o indivíduo *B* serve à necessidade do indivíduo *A* por meio da mercadoria *b*, e vice-versa. Cada um serve ao outro para servir a si mesmo; cada um se serve reciprocamente do outro como seu meio. Ambos os aspectos estão agora presentes na consciência dos dois indivíduos: 1) que cada um só alcança seu objetivo à medida que serve como meio para o outro; 2) que cada um só devém meio para o outro (ser para outro) como fim em si mesmo (ser para si); 3) que a reciprocidade, segundo a qual cada um é ao mesmo tempo meio e fim, e de fato só alcança seu fim à medida que devém meio, e só devém meio à medida que se põe como fim em si mesmo; que, portanto, cada um se põe como ser para outro à medida que é ser para si, e que o outro se põe como ser para ele quando é ser para si mesmo – que essa reciprocidade é um fato necessário, pressuposto como condição natural da troca, mas que é, enquanto tal, indiferente para cada um dos dois trocadores, e essa reciprocidade tem interesse para o indivíduo apenas na medida em que satisfaz seu interesse, como interesse que exclui o interesse do outro, sem ligação com ele.[258]

É, portanto, a própria necessidade/interesse do indivíduo que o obriga a levar em conta a necessidade/interesse do outro indivíduo. E, assim, movido apenas pela própria necessidade, ele acaba satisfazendo também a necessidade do outro, de modo que a relação se configura como de interesse comum a ambos.

> Pelo próprio ato da troca, o indivíduo, cada um dos indivíduos, está refletido em si mesmo como sujeito exclusivo e dominante (determinante) do ato da troca. Com isso, portanto, está posta a completa liberdade do indivíduo: transação voluntária; nenhuma violência de parte a parte; posição de si como meio, ou a serviço, unicamente como meio de se pôr como fim em si, como o dominante e o prevalecente; enfim, o interesse egoísta, que não realiza nenhum interesse superior; o outro também é reconhecido e conhecido como sujeito que realiza seu interesse egoísta exatamente da mesma maneira, de modo que ambos sabem que o interesse comum consiste precisamente na troca do interesse egoísta em sua bilateralidade, multilateralidade e autonomização. O interesse

[258] G, p.187

> universal é justamente a universalidade dos interesses egoístas. Se, portanto, a forma econômica, a troca, põe a igualdade dos sujeitos em todos os sentidos, o conteúdo, a matéria, tanto individual como objetiva, que impele à troca, põe a *liberdade*.[259]

Assim, o sujeito de direito emerge, em seu caráter bífido, num certo sentido como categoria mediadora da passagem silenciosa entre natureza e sociedade. Está, à primeira vista, no limiar entre "necessidade natural" e "interesse posto" a motivação particular que lança compulsoriamente o indivíduo na esfera da troca e que, portanto, o faz devir sujeito de direito:

> Ora, é certamente verdadeiro que a [relação] dos trocadores sob o ponto de vista dos motivos, *i.e.*, dos motivos naturais que estão fora do processo econômico, também se baseia em uma certa compulsão; mas essa própria compulsão é, de um lado, só a indiferença do outro ante minha necessidade enquanto tal, perante minha individualidade natural, portanto, sua igualdade comigo e sua liberdade, que, no entanto, é igualmente o pressuposto da minha; de outro lado, na medida em que sou determinado, forçado por minhas necessidades, é somente minha própria natureza, que é um todo de necessidades e impulsos, que me violenta, e não algo estranho (ou meu *interesse* posto em forma universal, refletida). Mas também é precisamente o modo pelo qual constranjo o outro, que o forço para o sistema de troca.[260]

O raciocínio segue comparando essa forma específica de relação e de laço social – a relação mercantil e o valor de troca como mediador das necessidades naturais – com as vigentes em outros modos de produção, onde segundo Marx, já é possível encontrar algumas dessas determinações da subjetividade, mas de modo ainda não desenvolvido. O objetivo do autor com essa argumentação revela-se logo adiante, quando associa a subjetividade jurídica desenvolvida com a dominância social do sistema monetário do valor de troca, o que já era seu ponto de partida. Assim, reporá o dinheiro num dos polos da relação de troca, como o verdadeiro móbil da relação social, para indicar sua estrutura geral mais abstrata e totalizante.

> Como o dinheiro é unicamente a realização do valor de troca, e como o sistema de valores de troca só se realizou no sistema monetário desenvolvido ou inversamente, o sistema monetário

[259] G, p.187-8
[260] G, p.188.

> só pode ser de fato a realização desse sistema da liberdade e igualdade. Como medida, o dinheiro só dá ao equivalente a expressão determinada, faz dele equivalente também de acordo com a forma. De fato, na circulação ainda emerge uma diferença na forma: os dois trocadores aparecem nas determinações diferentes de comprador e de vendedor; o valor de troca aparece uma vez como valor universal na forma do dinheiro, depois, como valor particular na mercadoria natural que tem um preço; mas, em primeiro lugar, essas determinações variam; a própria circulação não é uma desigualação, mas só uma igualação, uma supressão da diferença meramente imaginada. A desigualdade é puramente formal. Enfim, no próprio dinheiro como dinheiro circulante, dinheiro que ora aparece em uma mão, ora em outra, e que é indiferente frente a essa manifestação, a igualdade se põe inclusive de maneira objetiva. Considerado o processo de troca, cada qual aparece ante o outro como possuidor de dinheiro, até mesmo como dinheiro. Por isso, a indiferença e a equivalência estão explicitamente presentes na forma da coisa. A diversidade natural particular que existia na mercadoria está apagada e é constantemente apagada pela circulação.[261]

A conclusão do raciocínio sobre o sujeito de direito causa vertigem pela potência da inversão dialética que porta. Ao tematizar a totalidade do modo de produção como ponto de vista, Marx resitua a esfera da troca/circulação, no interior da qual estávamos até agora, atribuindo a ela um papel efetivo de dimensão “superficial” da socialização. Assim, a liberdade e a igualdade que até agora apareceram como definidoras da individualidade no capitalismo são confrontadas com seu pressuposto: a produção social do valor de troca. Desse confronto sobressaem duas questões. Primeira: que a liberdade assumida pelo indivíduo na esfera da troca é uma função secundária da “coação” que é exercida sobre ele pela divisão social do trabalho. Assim, a sua liberdade “universal” reaparece como uma imposição da estrutura geral do sistema. Sua autonomia é, como dissemos, função de uma heteronomia. Segunda: que o que aparece na esfera da circulação como sendo a dimensão natural do indivíduo é sempre-já somente a sua existência social, uma vez que ele não pode existir a não ser como produtor de valor de troca. Pois se enquanto trocador o indivíduo pode efetivamente ser livre e movido por seus impulsos, as suas outras funções sociais, como a de produtor no sistema de divisão do trabalho, e mesmo a compulsoriedade do mercado enquanto tal como modo de

[261] G, p.189

acessar os bens que satisfazem tais impulsos, repõem o indivíduo numa condição de coação. Por fim, a imersão nesse dispositivo geral de coação faz com que tudo que aparece como sendo a sua *natureza* seja na verdade uma determinação *social* e *histórica* do seu entendimento e da sua ação. Assim, a determinação concreta da subjetividade jurídica deixa de ser entendida como natural, como cima, e é elidida noção de homem como dado sugerida na esfera da circulação. O homem como dado é substituído pelo sujeito de desejo – sempre já-social – como figura concreta da subjetividade. Veja-se:

> No conjunto da sociedade burguesa existente, esse pôr como preços e sua circulação etc. aparece como o processo superficial sob o qual, no entanto, na profundidade, sucedem processos inteiramente diferentes, nos quais desaparece essa aparente igualdade e liberdade dos indivíduos. Por um lado, se esquece que, desde logo, o *pressuposto* do valor de troca, como o fundamento objetivo da totalidade do sistema de produção, já encerra em si a coação sobre o indivíduo de que seu produto imediato não é um produto para ele, mas só *devém* para ele no processo social e *tem* de assumir essa forma universal e, todavia, exterior; que o indivíduo só tem existência social como produtor de valor de troca e que, portanto, já está envolvida a negação total de sua existência natural; que, por conseguinte, está totalmente determinado pela sociedade; que isso pressupõe, ademais, a divisão do trabalho etc., na qual o indivíduo já é posto em outras relações distintas daquelas de simples *trocador* etc. Que, portanto, o pressuposto não só de maneira alguma resulta da vontade e da natureza imediata do indivíduo, como é um pressuposto *histórico* e põe desde logo o indivíduo como *determinado* pela sociedade.[262]

Em um procedimento que se assemelha ao *zoom out* de uma câmera de vídeo, Marx nos tira da esfera dos fenômenos do "mundo das mercadorias" e nos exibe o todo da "sociedade produtora de mercadorias". Assim, lembra de que a igualdade e a liberdade como predicados positivos da subjetividade do trocador de mercadorias nos fazem "esquecer" a constituição integral do tecido social pela Lei geral do valor de troca como sua última determinação. Esse jogo de cena entre a esfera da aparência e a esfera da determinação produtiva é essencial para a compreensão da teoria da ação de Marx, pois é apenas com base nisso que podemos visualizar como o indivíduo capitalista pode aparecer ao *mesmo tempo*

[262] G, p.190-1

como livre e coagido, idêntico e diferente[263]. Essa dualidade é, portanto, a chave da explicação sobre como o sujeito capitalista se constitui em seu duplo caráter, sujeito abstrato, ou *homo economicus* e sujeito concreto, ou *sujeito desejante*, e como a vida deste se subsume à vida daquele.

Marx repete o expediente acima de forma muito mais sintética em *O capital*: ele expõe a realidade dos predicados do sujeito de direito e seu fundamento na troca, para depois produzir novamente o choque dialético que descrevemos acima, ao fazer colidir com a lógica da esfera da circulação a lógica da esfera da produção. Desta vez, contudo, o caráter "natural" do indivíduo está totalmente elidido do raciocínio, pois em *O capital* ele aparecerá *enquanto conceito* somente como sempre-já social. Veja-se:

> A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão jurídica comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma

[263] "É justamente na posição de igualdade dos sujeitos para os vínculos contratuais que se dá o ensejo da desigualdade econômica. Entre igualdade formal e desigualdade real não se dá uma oposição nem uma negação nem um ocultamento do outro. Para a desigualdade é preciso igualdade. É justamente no plano da equivalência subjetiva que pode se dar a extração do valor, a circulação de mercadorias e a exploração". MASCARO, Alysson Leandro. Direito, capitalismo e estado: da leitura marxista do direito. In: AKAMINE JR., Oswaldo; KASHIURA JR., Celso Naoto; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito*: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras expressões/ Dobra universitário, 2015. p.52

> providência todo-astuciosa, realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral.
>
> Ao abandonarmos essa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, de onde o livre-cambista *vulgaris* [vulgar] extrai noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já podemos perceber uma certa transformação, ao que parece, na fisionomia de nossas *dramatis personae* [personagens teatrais]. O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... despela. [264]

Já conhecemos o movimento geral aí implicado. A esfera da circulação como reino da liberdade e da igualdade é apresentada como uma função da esfera da produção como reino da atividade compulsória e das relações despóticas. No entanto, o que chama a atenção são as imagens utilizadas para expressá-lo. A esfera das trocas é chamada de Éden. Um mundo paradisíaco e fantasioso, de representações idílicas. Nele todos são livres, iguais, proprietários. E, ao cabo, nele, a vantagem pessoal coincide com o interesse geral. A inserção desses caracteres do sujeito de direito num cenário mitológico tem um efeito crítico eloquente. Ao descrever a esfera da imediaticidade da vida como o paraíso bíblico, Marx deixa mais do que sugerida a sua dimensão teológica. E teológica tanto no sentido de uma crença vivida como um universal, quanto no sentido de uma representação social distorcida da vida dos indivíduos.

Essa caracterização, que cita nominalmente Bentham – que como se sabe, é propositor de uma teoria da ação baseada no *homo economicus* - é reveladora sobre o tipo de expediente crítico movido por Marx contra esse tipo de teoria da subjetividade. Pois se como mostramos acima, Marx rompe com a ideia de uma subjetividade como dado pressuposta pelos clássicos da economia política ao produzir a sua própria teoria genética do sujeito, ele não simplesmente a joga fora, mas encontra um lugar para ela dentro de seu próprio sistema dialético. Esse lugar é justamente o de uma fenomenologia do capitalismo, do modo como o mundo *parece aparecer* ao indivíduo imediatamente na esfera da circulação. Nesse

[264] OC, I, p.250-1

sentido, mais do que simplesmente demonstrar o caráter idealista desse tipo de figura teórica, Marx é capaz de explicar como ela surge socialmente e por qual razão se constitui como ponto de vista necessário dos economistas.

Mais do que isso, ele mostra qual é o conjunto de imagens e representações que, como esfera da aparência, sustenta a ação dos sujeitos no mundo. “Trata-se de formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias.”[265] O indivíduo imerso no mundo burguês, embora não seja redutível a um agente econômico, vive, na relação que estabelece com a própria realidade, como um sujeito benthaniano, um utilitarista, egoísta, indiferente, etc. E isso porque na representação social que faz do mundo, isso lhe aparece como o modo necessário, natural, eterno, de sua ação, e não porque necessariamente se sente livre ou igual às outras pessoas, o que raramente ocorre. Assim, segundo Balibar, as categorias utilizadas pela economia política clássica para desenhar sua noção de homem não constituem um modelo normativo, mas “exprimem uma percepção dos fenômenos, da maneira pela qual as coisas ‘estão aí’, sem que seja possível modifica-las à vontade”[266]. Desse modo, o sujeito não seria, como pressuposto, iludido pelos seus predicados, mas em função da naturalização desses referentes, não vê possibilidade de não agir *como se* cresse na própria liberdade. É isso que tentarei mostrar abaixo: como o indivíduo, na abertura de sua subjetividade histórica pode ter seu comportamento “voluntariamente” capturado pelo modelo de ação da “antropologia ingênua” da crítica da economia política.

2.3 Imaginário e ação em Althusser

Para refletir a respeito das determinações da dimensão concreta da vida do sujeito de direito abordaremos a teoria da ideologia proposta por Althusser. Espero que os próprios resultados apresentados na análise surjam como justificativa para o seu emprego. Entretanto, adianto que esse expediente ganha sentido à medida que o

[265] OC, I, p.151
[266] BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.82

autor se propôs a, sob a alcunha de seu *anti-humanismo teórico*, pensar uma teoria da ação subjetiva e de suas determinações concretas que se nos apresenta como compatível com a problemática do fetichismo e da subjetividade jurídica com que trabalhamos até agora, fornecendo conceitos novos e mais determinados que nos permitirão detalhar a explicação a respeito de como o indivíduo pode representar imaginariamente o fato de viver num mundo orquestrado por relações entre coisas. Com isso, conseguiremos expandir o conteúdo e as determinações daquilo que chamamos de subjetividade jurídica concreta.

Para tanto, partiremos do paralelo proposto por Althusser entre o marxismo e a psicanálise, sua investigação sobre o *conceito* de inconsciente e a cunhagem por ele de um conceito próprio de "ideologia". Uma primeira definição de ideologia aparece no autor como estrutura de representações que engloba imagens, conceitos, "objetos culturais percebidos-aceitos-suportados, e que agem funcionalmente sobre os homens por um processo que lhes escapa"[267]. A ideologia, portanto, "é profundamente *inconsciente*", impondo-se à "imensa maioria dos homens, sem passar pela sua 'consciência'"[268], mas como a própria experiência que eles têm do mundo. "Os homens 'vivem' a sua ideologia", "*vivem* as suas ações, comumente relacionadas pela tradição clássica à liberdade e à 'consciência', na ideologia, *através e pela ideologia*", não "*como uma forma de consciência, mas como um objeto do seu 'mundo'* – como o seu *'mundo'* mesmo". É, assim, "uma *'representação' da relação imaginária* dos indivíduos com suas condições reais de existência"[269]. Com isso, o autor retoma uma das determinações da ação subjetiva proposta em *O capital*: "Eles não sabem disso, mas fazem"[270].

Contudo, para Althusser, dizer que a ideologia é inconsciente não significa que o processo mental nada tenha a ver com a consciência, mas mais precisamente que a relação representada na ideologia "não parece '*consciente'*, a não ser na condição de ser '*inconsciente*'", ou seja, que ela "consiste numa elaboração sujeita a condições inconscientes que permite aos indivíduos e aos grupos imaginar a sua

[267] ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx.* Paris: François Maspero, 1965. p.240.
[268] ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx.* Paris: François Maspero, 1965. p.240.
[269] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. *Paris: PUF, 1995.* p.296. Grifei para destacar o ponto exato em que reside a inconsciência ideológica nesta definição.
[270] OC, I, p.149

prática”[271]. O que o autor pretende com isso, além de refletir o caráter inconsciente da ação social da pessoa, é realizar um cruzamento efetivo entre as determinações causais do mundo social objetivo e a causalidade própria do inconsciente, o que lhe permitirá sustentar a tese da autonomia relativa da esfera psíquica em contraste com o esquema muito difundido que a entenderia como mero registro especular da atividade sensível.

Althusser reivindica a problemática freudiana de *A interpretação dos sonhos* por meio de uma alusão à teoria da ideologia como um sonho composto por “resíduos diurnos”[272]. Nesse sentido, a hipótese do inconsciente como núcleo da vida psíquica dos indivíduos elaborada por Freud através de uma “generalização da teoria do sonho”[273] vem servir ao autor argelino como aporte crítico à redução do psíquico à consciência e da consciência a um mero reflexo invertido do real. Essa *analogia* se sustentaria, segundo Gillot, pelo fato de Freud e Marx compartilharem de um mesmo alvo de crítica: a noção de sujeito como dado.

Um dos alvos prioritários da oposição de Freud era, ainda segundo a autora, a *psicologia biologicista*, que reduziria o sonho “a um fenômeno de origem fisiológica, remetendo-se a uma etiologia somática, ou, quando muito, a um resíduo caótico da vida diurna, da ordem da ilusão e do sem-sentido”[274], o que produziria, a partir de uma intrincada lógica, uma “estrita equivalência, de ordem conceitual, entre a consciência e a vida psíquica”, fazendo do consciente “o caráter indispensável do psíquico”[275]. Contra isso, prossegue, Freud teria proposto uma teoria que explica a incoerência do sonho a partir de uma causalidade complexa (uma causalidade estrutural) em que as instâncias do consciente e do pré-consciente operariam censurando o inconsciente, que precisaria produzir, assim, a partir de uma lógica totalmente inacessível ao “pensamento normal”, “rodeios” para manifestar-se:

> a ‘transposição total de todos os valores psíquicos’ entre os pensamentos do sonho e o conteúdo do próprio sonho não

[271] SAMPEDRO, Francisco. A teoria da ideologia em Althusser. In: NAVES, Márcio Bilharinho (org.). *Presença de Althusser.* Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, 2010. p.41.
[272] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. p.294
[273] GILLOT, Pascale. *Althusser et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2009. p.98
[274] GILLOT, Pascale. *Althusser et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2009. p.99
[275] GILLOT, Pascale. *Althusser et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2009. p.102

> designam na atividade onírica uma ausência de causalidade, um simples não-sentido: a ignorância do princípio de contradição, a intemporalidade, os mecanismos de deslocamento e de condensação, traçam, no caso, uma lógica particular e uma *causalidade propriamente psíquica*, que são as do inconsciente. A concepção psicanalítica do sonho implica, então, uma revisão considerável da própria noção de causalidade psíquica, articulada à hipótese do inconsciente, e dos processos primários que o governam. A causalidade psíquica postulada a partir de então não é mais identificável àquela da vigília, cujas características, inversas às do processo primário e surgidas do sistema pré-consciente-consciente, são a 'capacidade de comunicação entre os conteúdos das representações' a 'ordenação temporal' desses conteúdos, a 'introdução da censura ou de várias censuras', e o 'princípio de realidade'.[276]

A descoberta, de que "as mais complexas realizações do pensamento são possíveis sem a assistência da consciência"[277], é suficiente aqui para justificar o propósito althusseriano, não nos cabendo uma análise mais detalhada do trabalho do sonho. O que se deve depreender dessa problemática, por ora, é seu enfoque crítico ao mecanicismo e à filosofia da consciência, e a possibilidade de estabelecer uma causalidade própria do funcionamento psíquico da representação. A emergência de uma teoria da *sobre*determinação psíquica da vida ideológica dos sujeitos.

Esse gesto, contudo, não implica em substituir uma abordagem marxista por uma psicanalítica, que reduziria o sujeito a suas determinações estritamente subjetivas. Mas de sobredeterminar a ação objetiva com uma teoria da sua imaginação: "A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com o seu 'mundo', isto é, a unidade (sobredeterminada) da sua relação real e da sua relação imaginária com as suas condições de existência reais"[278]. Portanto, dirá Gillot, "a ideologia... não é simplesmente uma representação – invertida – da vida real, mas uma 'representação de representação'", ou como disse o próprio Althusser: "A ideologia

[276] GILLOT, Pascale. *Althusser et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2009. p.101-2
[277] FREUD, *A interpretação dos sonhos*. Volume V. Rio de Janeiro: Imago. p.139
[278] ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx.* Paris: François Maspero, 1965. p.240

é uma ‘representação’ da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”.[279]

Assim, a ação subjetiva passa a ser pensada como conjunção de uma dupla determinação, pelo inconsciente e pelas suas relações objetivas. E tal dupla determinação está submetida em última instância à articulação social produzida pela unidade das relações econômicas e, portanto, pela valorização do valor, sendo imprescindível que se estabeleça teoricamente, para uma correta análise desses mecanismos inconscientes, o “conhecimento da estrutura geral onde se geram esses efeitos”[280] ideológicos. Resta assim reafirmado o princípio marxiano de unidade entre a esfera da representação e a ação material, criando-se apenas novos componentes de mediação que afastam a tese da especularidade da consciência, ampliando a capacidade da teoria de produzir determinações no seu objeto.

A aquisição do conceito de inconsciente por Althusser junto à psicanálise se apresenta aqui, em nossa leitura, como uma extensão das determinações da problemática do fetichismo da mercadoria, uma vez que ajuda a aprofundar a compreensão sobre como a consciência humana pode ser determinada pelas práticas materiais *em oposição* à tese da especularidade dessa representação. Agora, no entanto, é chegado o momento de avaliarmos de que modo pode-se definir essas práticas materiais, quais suas determinações, de que maneira elas moldariam o inconsciente e a que se refere o próprio conceito de materialidade nelas envolvido.

Além da referência ao caráter inconsciente da ação social, uma das afirmações chave que conectam Althusser ao projeto marxiano de uma teoria da representação é a de que “a ideologia tem uma existência material”[281]. Para pensar isso, o autor propõe o conceito de aparelhos ideológicos: “uma ideologia existe sempre em um

[279] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. *Paris: PUF, 1995.* p.296.

[280] SAMPEDRO, Francisco. A teoria da ideologia em Althusser. In: NAVES, Márcio Bilharinho (org.). *Presença de Althusser.* Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, 2010.p.44

[281] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. *p.*218

aparelho e em sua prática ou práticas”[282]. Com isso o autor tem o objetivo resolver o que chama de o problema da inversão da relação causal entre prática e consciência. Partindo do exemplo da ideologia religiosa, Althusser aborda a representação feita pelo senso comum do vínculo entre fiel e igreja nos seguintes termos. Um indivíduo consciente reconhece livremente a partir da sua reflexão as ideias em que acredita (o deus dessa igreja) e por conta disso se engaja nos rituais oferecidos pela instituição religiosa. Assim, o sujeito participaria dos rituais e práticas da igreja enquanto aparelho ideológico: ajoelha-se, reza, etc., realizando materialmente, tornando ato, aquilo que antes era uma ideia que habitava o seu cérebro. De acordo com tal lógica, portanto, o indivíduo agiria conforme às ideias que tem, como dado, dentro de si.

Para escapar desse modelo Althusser mobiliza uma causalidade alternativa para a crença, que atribui a Pascal. Ele propõe “inverter a ordem do esquema nocional da ideologia da ideologia”[283] trocando o vetor das suas determinações. Isso implicaria, segundo ele, mais do que uma modificação no conteúdo dos conceitos empregados, mas uma transformação geral da problemática. Tal inversão estaria resumida na seguinte oração: “Ponha-se de joelhos, mexa os lábios como se estivesse rezando e *acreditará*”.

Aqui, fica mantida a unidade entre pensamento e ação, mas o primado da determinação se desloca em favor desta. Assim, o primeiro momento da materialidade da ideologia seria a ideia de que a ideologia existe em primeiro lugar em instituições sociais, “fora” dos sujeitos. Essas instituições – Althusser as chama de “aparelhos” – funcionariam, então, orquestrando um conjunto de rituais, ordenado e fundando práticas que tomam o indivíduo, dando-lhe as suas “ideias” – i.e., a sua representação do mundo. Desse modo, antes de existirem “dentro” da cabeça do indivíduo – antes de serem metabolizadas pelo seu aparelho psíquico e acederem à consciência – as “ideias” existiram materialmente “fora” deles, nas instituições, rituais e práticas socialmente programadas dos aparelhos.

[282] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. *Paris:* PUF, 1995. *p.*219
[283] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995*.* p.221.

Essa inversão, que é um traço marcante da abordagem de Marx desde a sua juventude, tem como consequência banir a noção de uma determinação meramente espiritual das ideias, pondo-as sob determinação de "atos das práticas regulamentadas pelos rituais definidos, em última instância, por um aparelho ideológico"[284]. Desse modo, os conceitos de sujeito, consciência, crença e atos passam a integrar uma problemática em que os conceitos de prática, ritual, aparelho assumem a função determinante. Isso quer dizer que ao defender o caráter material da ideologia, Althusser não está simplesmente reestruturando a hierarquia dos conceitos utilizados para pensar seu objeto, mas transformando esses próprios conceitos – de acordo com os pressupostos da teoria do fetichismo da mercadoria tal como apresentamos acima. Isso significará o desaparecimento da noção idealista de "ideia" e uma tematização original do seu arranjo geral, que acompanha o surgimento de novas mediações, pensadas no interior de uma cadeia de causalidade estrutural: "a ideologia existente em um aparelho ideológico material que prescreve práticas materiais reguladas por um ritual material, as quais existem nos atos materiais de um sujeito que age com plena consciência, segundo sua crença!"[285] Assim, a heteronomia da ação individual que aparece como ação autônoma, tal como a depreendemos da problemática de *O capital*, recebe novos conceitos intermediários sistematizados.

Para elaborar seu próprio conceito de subjetividade como complexo de ação e representação, Althusser propõe a diferenciação entre "a categoria de sujeito" – uma protoforma do que chamamos de sujeito abstrato – e "os sujeitos concretos", contida na seguinte afirmação: "toda ideologia existe pelo sujeito e para os sujeitos"[286]. Assim, enquanto a definição de "sujeitos concretos" (no plural) serve para pensar a diversidade e a singularidade irredutível dos sujeitos realmente existentes e as idiossincrasias dos seus desejos individuais, "o sujeito" (no singular) "pelo qual" a ideologia existe alude à forma geral e equalizada assumida pelos sujeitos como portadores de relações sociais em qualquer modo de produção.

[284] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995*. p.*222
[285] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. p.222
[286] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. p.223

A ideologia, diz, portanto, Althusser, funciona através da categoria de sujeito constituindo sujeitos concretos. Esse processo de determinação do elemento singular pela estrutura geral na qual se insere seria análogo ao de criação de outras formas sociais como a mercadoria: todo produto do trabalho humano posto em circulação no mercado capitalista assume a *forma* de uma mercadoria, independentemente dos seus atributos e conteúdo, do mesmo modo que todo indivíduo posto aí em circulação assume a *forma* de sujeito, independentemente das particularidades da sua vida material concreta. A forma-sujeito é, portanto, em Althusser, um ponto de cristalização decisivo da existência material da ideologia.

Segundo o argelino, a subjetividade como condição da ação é vivida psiquicamente pelo sujeito como algo natural, inconteste: como aquilo que há de mais propriamente "seu" no interior do seu próprio "eu". Ao sujeito, portanto, não é dado a questionar, senão muito incidentalmente, aquilo que lhe aparece como um dado. Se é quem é, se é responsável pelas suas ações, se escolhe o que escolhe, se quer o que quer. Tudo isso lhe aparece como evidente, e impor o "evidente" como "evidente", seria, portanto, para o autor, o efeito ideológico elementar: "o caráter próprio da ideologia é impor (sem que se dê por isso, uma vez que se trata de 'evidências') as evidências como evidências, que não podemos deixar de *reconhecer* e diante das quais temos a inevitável reação de exclamar: 'é evidente! é isso mesmo! é mesmo verdade!'"[287]

Assim, podemos identificar uma característica da determinação reflexiva que constitui a subjetividade jurídica que esteve ausente da tematização estudada acima a partir dos *Grundrisse.* A função de *reconhecimento* aparece como sinônimo de identificação de algo como evidente. Se é no reconhecimento que os rituais materiais da ideologia do sujeito se baseiam, são esses rituais que garantem que o sujeito reconhece o evidente como evidente. Ao reconhecerem um ritual, os indivíduos, portanto, se reconhecem a si mesmos enquanto sujeitos. Assim, não importa qual aparelho prescreve qual ritual, importando apenas que o nexo entre reconhecimento e ritual, entre o processo psíquico e o ato seja o de uma reação

[287] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. p.*224.* Grifo meu.

“natural”, representada como *escolha livre* de uma atitude de acordo com crenças conscientes internas do sujeito.

O mecanismo desse reconhecimento é indicado por Althusser pelo conceito de *interpelação*. Numa primeira tentativa de explicá-lo o autor dirá que “*toda ideologia interpela os indivíduos concretos como/enquanto* [*en*] *sujeitos concretos* por meio do funcionamento da categoria de sujeito”.[288] Ou seja, que a ideologia “recruta” os indivíduos, transformando-os em sujeitos – i.e., que ela investe os corpos biológicos dos indivíduos concretos com uma forma, uma segunda natureza – por meio do mecanismo de interpelação. Isso significa que o processo de subjetivação é um processo social.

Althusser caracteriza o mecanismo de interpelação metaforicamente a partir de uma encenação. Um transeunte passa. Alguém *o* chama. O indivíduo vira-se “acreditando-suspeitando-sabendo” que é com ele que estão falando. Nisso, já é um sujeito. “Mas”, diz Althusser se desfazendo da metáfora, “na realidade, as coisas passam-se *sem qualquer sucessão*. *A existência da ideologia e a interpelação dos indivíduos como sujeitos acabam sendo uma só e mesma coisa*”[289]. O autor apresenta, então, uma descrição do mecanismo em seus termos teóricos: “a ideologia interpelou sempre-já os indivíduos como sujeitos, o que equivale a indicar com precisão que os indivíduos são sempre-já interpelados pela ideologia como sujeitos, o que nos leva, inexoravelmente, a uma última proposição: *os indivíduos são sempre-já sujeitos*”.[290] Aqui, Althusser reproduz, nos termos de seu próprio método e com o propósito de detalhá-la, a inversão dialética contida nos *Grundrisse*, que estabelece que o indivíduo já está sempre determinado pela sua condição social.[291]

Althusser propõe minuciar a resolução de tal paradoxo da seguinte maneira. Antes de haver qualquer indivíduo, quando o filhote humano está no útero da sua mãe, já

[288] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. p.225
[289] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. p.306
[290] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. p.227-8
[291] Referenciar a passagem deste próprio trabalho.

existe toda uma aparelhagem ideológica, com seus rituais e prescrições à sua espera. Guardam expectativas relativas ao seu lugar de classe, à sua sexualidade (menino *ou* menina) e aos papeis de gênero que ela impõe, à cor da sua pele (branco, preto, amarelo, albino) e aos seus significados sociais. Assim, quando nasce, o "antigo futuro-sujeito" dá-se com uma imensa carga ideológica segundo a qual será adestrado e com os rituais que *estruturarão* o seu desejo inconsciente, a sua consciência e os seus modos de reconhecimento e representação da realidade.

Para dar conta das fórmulas da interpelação[292] expostas por Althusser, Rastko Mocnik propõe pensá-la como a articulação de dois movimentos, que expõe em sua ordem lógica: a) a subjetivação propriamente dita; b) a identificação/reconhecimento. Para o autor, a subjetivação propriamente dita seria um "mecanismo *simbólico* puramente *formal*"[293], referente à submissão do indivíduo à ordem da linguagem que, como propôs Lacan, seria de natureza inconsciente ("É toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente"[294]) e tem a aparência de uma neutralidade política. Já o mecanismo de reconhecimento criaria uma "relação imaginária referente a 'conteúdos' ideológicos"[295], sendo, portanto, permeável de modo mais evidente à luta de classes. Com isso o autor pode reorganizar o sentido da proposição de que "a ideologia interpela os indivíduos como/enquanto [*en*] sujeitos"[296]: "A interpelação ideológica 'funciona' estabelecendo a relação [imaginária] de identificação; mas o seu sucesso depende da sua capacidade de ativar o mecanismo [simbólico] de subjetivação".[297] Isto é, o reconhecimento de uma ideologia como evidente só é possível mediante uma captura prévia do plano simbólico.

O autor apoia-se na análise do discurso para detalhar o dispositivo de determinação reflexiva presente na linguagem. Concebe assim uma cena que o permitirá discutir

---

[292] Como "toda ideologia interpela os indivíduos concretos como sujeitos concreto", *"*a existência da ideologia e a interpelação dos indivíduos como sujeitos acabam sendo uma só e mesma coisa*", "*a ideologia interpelou sempre-já os indivíduos como sujeitos", todas citadas anteriormente.

[293] MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. p.140. Grifos meus

[294] LACAN, Jacques. Écrits. Paris: Seuil, 1966. p.495

[295] MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. p.140

[296] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. *Paris: PUF, 1995. p.225*

[297] MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. p.140

os pressupostos a que os indivíduos precisam se conformar para que possam manter um diálogo. O primeiro deles é a *submissão* a uma crença *formal* de que a mensagem enunciada tem *algum* sentido. Isto é, reconhecer como evidente (expressão tautológica) que do simples fato da fala, decorre a possibilidade *de* sentido: se o outro falou comigo, o que ele disse deve ter sentido. O fato de ele ter falado faz com que eu *creia* que o que foi dito tem sentido. E creio nisso justamente porque *creio que o outro crê* nisso. É, portanto, evidente, que o outro considera evidente que quando ele fala, há sentido na sua fala. Assim, deve ser evidente para mim que quando o outro fala, há sentido.

Esse tipo de relação, contudo, não dependeria de nenhum predicado dos sujeitos em interação. Mais do que isso, ela não é estabelecida e destruída a cada vez que dois sujeitos se comunicam. Pelo contrário, constitui-se como uma pressuposição/estrutura social, como uma relação de cada sujeito falante com uma instância mediadora em abstrato de todas as suas comunicações, funcionando do seguinte modo: sempre que alguém fala, eu acredito espontaneamente na possibilidade do sentido, de modo que essa submissão formal à crença na crença do outro – i.e., o reconhecimento da sua crença – de que *há* sentido adquire o caráter de submissão de todos os agentes comunicativos de todas as situações intersubjetivas a uma terceira instância da comunicação – *um reconhecimento abstrato*. O outro não é o outro que fala comigo, mas um "outro impessoal". Esse ente externo é o que o autor chama de sujeito suposto crer – um outro que não existe a não ser como crença abstrata e simultânea de todos os sujeitos –, que no caso específico da crença formal de que tratamos ("há algum sentido!") se dá numa identificação com a linguagem, instância que, existindo, garante como evidente a possibilidade de sentido. É por conta dessa abstração que o chamado ao transeunte a que Althusser refere-se pode tomar a sua atenção.

O segundo pressuposto a que o indivíduo precisa se conformar é o da *identificação* com uma crença em um *conteúdo* da linguagem e seu referente, o seu sentido específico – reconhecer que na mensagem há *um único* conteúdo particular. Assim que o sentido for recepcionado, torna-se imediatamente disponível à consciência uma justificação racional da interpretação produzida. A ela dá-se o nome de Princípio de Interpretação (PI). Tal processo não conectaria o sujeito apenas

formalmente/simbolicamente com uma instância pré-pronta de garantia *de* sentido, como ocorre na simbolização, mas imaginariamente a uma instância de garantia *do* sentido: esta instância é chamada por Althusser de “Sujeito” (com maiúscula), uma “ideologia particular”, compreendida aqui como sistema de crenças – p.ex., a ideologia religiosa católica ou a ideologia religiosa presbiteriana, ou o judaísmo, tanto quanto se possa especificá-los. Isso ocorre porque a) toda interpretação só é possível a partir de um PI; e b) todo PI está ligado, perceba o sujeito ou não, (e ele quase nunca percebe) a um conjunto de crenças materiais.

A interpretação deve ser compreendida então como a autoprodução consciente *da* justificação para *o* sentido do enunciado com base em um sistema de crenças materiais exteriores, que, no entanto, é submetida em primeiro lugar a um crivo da ordem simbólica/inconsciente. Isso porque toda busca *pelo* sentido específico supõe a crença de que a mensagem porta *algum* sentido. Desse modo, a questão “qual é o sentido da mensagem?” só pode ser “cogitada” se a questão “há um sentido?” receber uma resposta afirmativa prévia. Assim, todo conteúdo racional-sistemático da ideologia só acede ao palco da consciência depois de “aprovado-decidido” na coxia da simbolização.

Tal aprovação inconsciente – ou mesmo pré-aprovação, já que o próprio ato da fala estabelece o sentido como evidente – não ocorre, contudo, de modo passivo. O inconsciente que é definido, grosso modo, como desejo estruturado, *deseja sentido* e por isso está, sempre que possível, disposto a acolhê-lo. Para encontrar sentido, o inconsciente precisa encontrar *o* sentido – pois não há discurso sem conteúdo –, e essa “escolha” se dá à medida que a identificação com uma ideologia determinada – um determinado conteúdo – é capaz de preencher as idiossincrasias do desejo individual: “A demanda por sentido é uma característica formal do mecanismo de subjetivação, mas a sua formação faz com que o indivíduo engula conteúdos ideológicos. Sempre que acha sentido, o indivíduo que se liga ao sujeito suposto crer [ao Sujeito] passa a fazer parte de uma comunidade imaginária”[298].

[298] MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. p.144

Tudo isso nos traz à conta não só o fato de que o movimento de interpelação precisaria funcionar articulando imaginário e simbólico, consciente e inconsciente, mas também que tal conexão é produzida no inconsciente: a identificação que é consciente e imaginária – racionalização, justificação – se enraíza no inconsciente (numa unidade entre crença formal e material) e é efeito das idiossincrasias do desejo. A mensagem é metabolizada no inconsciente passando pelo crivo da crença *num* sentido e *no* sentido para só depois ser racionalizada imaginariamente na consciência. Mas não nos interessa detalhar demais essa questão.

Vimos até aqui que o inconsciente é o ponto de articulação entre as crenças sociais utilizadas no processo interpretativo, os seus próprios caracteres idiossincráticos de desejo e a justificação racional que decorre das primeiras. Em sentido inverso, tal justificação seria baseada na crença em um conteúdo ("este é o sentido") que por sua vez seria baseada numa crença formal ("há um sentido"). Esse *núcleo de crenças*, que é parte do inconsciente e o local de coincidência entre o desejo de *um* sentido e a obrigação de acreditar *no* sentido, que dele decorre, é chamado por Mocnik de fantasia [*fantasy*]:

> Uma vez introduzido o conceito de fantasia, podemos refinar nossa noção de princípio de interpretação: à media que é a justificação que o intérprete pode dar para a sua interpretação de uma mensagem, ele depende da identificação do intérprete com o sujeito suposto crer; isso é ideologia em sentido corriqueiro (sistematização, racionalização, auto-ilusão, etc.). Mas uma vez que depende de um mecanismo de transferência (identificação), o princípio de interpretação necessariamente compreende uma articulação de uma *demanda social* (a relação básica de um sujeito com o outro) com o *desejo individual* (a relação básica de um sujeito consigo mesmo, i.e., o nível de constituição do sujeito). O lugar dessa articulação é o segundo componente do princípio de interpretação, o seu núcleo de crença ou, em termos freudianos, a fantasia. Como uma matriz formal de escolha (...) que tanto impõe ao sujeito a obrigação de crer quanto responde ao seu desejo, a fantasia é a base *material* do

> processo de identificação - e por isso é constitutiva da subjetividade[299]

Estabelecendo uma analogia com o sistema freudiano de interpretação dos sonhos e com o conceito de elaboração secundária, o autor avança avaliando o modo como o desejo de sentido residente no núcleo inconsciente da fantasia torna possível a interpretação da realidade a partir de um movimento de totalização. Na problemática da *Traumdeutung*, diz Mocnik, a elaboração secundária ordena o material de sonho, que de fragmentário e desconexo, torna-se inteligível, ganhando sentido. Mas esse ganho de sentido acarreta um sentido necessariamente ilusório, já que o sonho é em si incongruente. Essa interpretação, portanto, à medida que se faz possível, falsifica aquilo que há para ser de fato entendido no sonho. A busca por inteligibilidade e unidade – o desejo de sentido –, neste caso, bloqueia a compreensão da verdade do sonho.

Porém, essa coerência forjada, embora seja falsa, não é arbitrária. Ela é produzida a partir de elementos de sonho pré-construídos (memórias de infância, recordações, etc.). Essas estruturas, que Freud chama de fantasia desejante [*Phantasie*], têm a característica de serem "um elemento comum tanto à ilusão quanto àquilo a que ela se refere".[300] Isso permite a ele pensar o que está dentro e o que está fora do sonho como uma substância comum, o que poderia, segundo Mocnik, ser utilizado analogicamente para a ideologia, de modo a "não pressupor uma diferença de natureza entre a ideologia e o material sobre o qual ela opera"[301].

Assim, completando a analogia, a ordenação da realidade produzida sob o imperativo de sentido disparado pelo inconsciente e que busca referência no Sujeito, no material pré-construído fornecido pela aparelhagem ideológica e práticas sociais, torna-se distorcida à medida que encontra coerência na *totalização* daquilo que é necessariamente não totalizável. A fantasia, então, como "ponto de junção entre a ilusão ideológica e o seu exterior" funcionaria como "uma cadeia de

[299] MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. p.147-8

[300] MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. p.150

[301] MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. p.148

significantes inertes”[302] que relaciona o desejo inconsciente com o conteúdo que atribui ao Sujeito para preencher o vazio de uma mensagem recebida, para unificar os fragmentos do mundo. É então, relação entre a relação que o inconsciente estabelece com o Sujeito e a relação que a consciência estabelece com o inconsciente e, portanto, num deslocamento das palavras de Althusser: “relação de relações”. Por trás dela “não há nada além do hiato que faz da estrutura social uma não-totalidade”.[303]

Por fim, a interpelação ideológica é o mecanismo por meio do qual a ideologia que existe materialmente nos aparelhos e nas suas práticas capturam o desejo inconsciente do sujeito:

> A resposta a uma interpelação ideológica também é feita em nome de uma reivindicação de sentido [que vem do inconsciente]: é essa ‘pressuposição de inteligibilidade’ que leva o indivíduo interpelado a se identificar com o sujeito suposto crer. A parte ativa desempenhada pelo indivíduo interpelado consiste precisamente na sua ajuda em estabelecer uma “ilusão” – um efeito ideológico de coerência. O indivíduo interpelado certamente interpreta ‘com base em certas ideias prévias’, mas ele as atribui ao sujeito suposto crer, conferindo a elas um estatuto social *a priori.* O erro e a falsificação são, é claro, sempre possíveis, mas essa possibilidade tem um sentido teórico positivo: ela demonstra que toda intepretação, seja ela adequada à intenção ‘original’ do falante ou não, é *socialmente, i.e., ideologicamente, motivada.* Nesse sentido (e nesse nível), o intérprete é sempre já um sujeito, isto é, é sempre já interpelado pela ideologia. Esse nível (de *Lebenswelt*, do pano de fundo de crenças atribuídas ao sujeito suposto saber) pressupõe a interpelação já ‘consumada’ (...) O ato individual de identificação com uma instância *social* do sujeito suposto crer (o Sujeito althusseriano da ideologia), faz o indivíduo aceder à dimensão *social* das crenças ideológicas e assumi-las por sua própria conta. Mas o ato de identificação é impossível se, no interior desse conjunto de crenças sócias ‘pré-existentes’, ele não puder encontrar suporte para a idiossincrasia das duas ‘fantasias desejantes’ – se a mensagem ofertada à

[302] MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. p.151

[303] MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. p.152

> interpretação não tocar a fantasia subjetivante (inconsciente) do sujeito.[304]

Assim, definida como "'representação' da relação imaginária dos indivíduos com suas próprias condições reais de existência"[305], a ideologia em Althusser se exerce a partir de uma interpelação, que significa *ao mesmo tempo* a submissão do indivíduo à linguagem e a sua identificação com um conjunto de crenças materializadas em aparelhos ideológicos. Atua, portanto, numa espécie de umbral, de onde "humaniza" os homens, retirando-os da pura existência biológica para inseri-los na cultura transformando-os em sujeitos.

A ideologia seria, portanto, uma parte necessária de qualquer sociedade humana, i.e., um componente lógico do conceito do modo de produção. É com base nisso que Althusser pode reelaborar a máxima marxiana de que "a ideologia não tem história".[306] Pois, se antes ela queria indicar a redução dessa estrutura social a epifenômeno das práticas econômicas, agora serviria para se referir à sua onihistoricidade. A ideologia seria, deste modo, "eterna (...), não transcendente a qualquer história (temporal), mas onipresente, trans-histórica, portanto, imutável em sua forma em toda a extensão da história".[307] Isso quer dizer que a ideologia tem uma *estrutura e um funcionamento* tais "que estão presentes, sob uma mesma forma, imutável, no que se chama a história inteira".[308] Essa forma é descrita por Althusser até aqui, como vimos, como uma *interpelação subjetivante*.

O que talvez escape a Althusser, é o fato de que de uma linguagem para outra e, mais do que isso, de um modo de vida para outro, a própria estrutura social simbólica se altere *na sua forma*. Quero dizer: Althusser tem razão ao situar a opacidade da linguagem e seus dispositivos como um modelo para pensar a relação sempre problemática entre o indivíduo e a compreensão do seu mundo. Contudo, a insistência numa forma imutável descarta rápido demais o problema da

---

[304] MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993. p.150-1

[305] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. *Paris: PUF, 1995. p.296*

[306] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. *p.293*

[307] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction.* Paris: PUF, 1995. p.295

[308] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. p.295

natureza diversificada dos modelos normativos de ação que estão disponíveis a partir de cada sistema simbólico, como a sua *forma mesma*.

O que gostaríamos de demonstrar é que, *do ponto de vista da crítica marxiana à economia política*, o conceito de sujeito é mal empregado nesse contexto, tanto pelo Althusser de *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* quanto por Mocnik quando o situa no centro do dispositivo de submissão à linguagem. Nossa hipótese é de que o conceito de sujeito se aplicaria somente à interpelação ideológica específica das sociedades capitalistas. Assim, o mecanismo da interpelação em geral poderia ser melhor descrito como uma *submissão* à linguagem e uma *identificação* imaginária com um conjunto de crenças materiais que lhes indica o seu lugar no sistema da divisão social do trabalho. Essa *humanização*, contudo, não seria uma subjetivação, à medida que a categoria de sujeito só pode ser encontrada quando avaliamos o conteúdo específico da identificação imaginária dos indivíduos no capitalismo[309], o que supõe a estrutura simbólica da mercadoria. Neste ponto chegamos ao tema do fetichismo, ou do que Althusser chamou de a ideologia jurídica como "base de toda a ideologia burguesa"[310].

Para o indivíduo capitalista, dissemos, não basta que seja dotado de capacidade técnica e subserviência, havendo necessidade de que ele assuma a forma de um sujeito de direito, proprietário de sua força de trabalho, capaz vende-la livremente no mercado em condições de igualdade formal. Pois no capitalismo plenamente estabelecido os trabalhadores não são, via de regra, pegos a força e distribuídos às suas posições produtivas, mas antes vão eles mesmos oferecer-se ao patrão

[309] Althusser enfrentou essa dificuldade resolvendo-a de modo precipitado quando escreveu: "Pretendemos dizer com isso que a categoria de sujeito (que pode funcionar sob outras denominações: por exemplo, em Platão, a alma, Deus, etc.) – embora não apareça sob essa denominação antes do advento da ideologia burguesa, sobretudo do advento da ideologia jurídica (A qual adota a categoria jurídica de 'sujeito de direito' para transformá-la em uma noção ideológica: o homem é, por natureza, um sujeito) – é a categoria constitutiva de toda ideologia, seja qual for a determinação (relativa a um domínio específico ou de classe) e seja qual for o momento histórico – já que a ideologia não tem história"? ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. *Paris: PUF, 1995. p.223*

[310] NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões/Dobra Universitária, 2014. p. 89

para serem empregados – eles precisam ter *autonomia*, "funcionar por si mesmos"[311].

Isso nos leva, contudo, a, como diz Balibar, pensar o processo da forma mercadoria e do seu fetichismo como realização de uma subjetividade autônoma[312]. No entanto, a sua efetivação depende sempre da mobilização da instância psíquica do sujeito responsável pela formação e manifestação da sua vontade. Desse modo, a dialética entre circulação, imaginário e simbólico obriga-nos a retomar o debate sobre o estatuto do Aparelhos Ideológicos de Estado. Afinal, qual seria o lugar de fato da interpelação subjetivante e de que modo as práticas materiais da circulação mercantil poderiam aceder à representação social dos indivíduos?

Pressentindo essa dificuldade, Althusser diz o seguinte sobre o funcionamento dos AIE:

> Com efeito, para compreender o novo conceito que propomos, é necessário admitir o seguinte fato paradoxal: não são as instituições que 'produzem' as ideologias correspondentes; pelo contrário, são *determinados elementos de uma Ideologia que 'se realizam' ou 'existem' em instituições correspondentes, e suas práticas*"[313]

Aqui, segundo Thévenin é justamente no conceito de fetichismo estaria uma "teoria da gênese da ilusão ideológica [capitalista], permitindo compreender a noção de sujeito como noção ideológica diretamente saída do processo da mercadoria, isto é, do processo de valor de troca".[314] Assim, a mercadoria como momento chave do processo de valorização do valor não só *exigiria* a subjetividade, como seria responsável pela sua produção "espontânea". É exatamente aqui que reside a questão da especificidade da subjetividade a que nos reportamos: a economia capitalista tem no sujeito de direito, livre promotor da sua submissão às relações

[311] Kashiura insiste muito no "funcionar por si mesmo" do sujeito de direito na esfera produtiva como característica decisiva da especificidade da categoria ideológica de sujeito: KASHIURA JR., Celso Naoto. Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideológica jurídica a partir de Pachukanis e Althusser. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 06, N.10, 2015, p.49-70. Sem dúvida isso é decisivo para pensarmos o fetichismo como uma *teoria da ação*, conforme proposto.

[312] BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p.83

[313] ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995. p.113

[314] THÉVENIN, Nicole-Édith. Ideologia jurídica e ideologia burguesa (ideologias e práticas artísticas). In: NAVES, Márcio Bilharinho (org.). *Presença de Althusser*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010. p.75

de exploração, um de seus pressupostos. Para a autora, esse tipo de proposição não só não torna dispensável a teoria dos aparelhos ideológicos, como dá as bases para uma nova teorização da sua articulação.

Assim, o ponto de unificação do conceito de ideologia em Althusser se encontra na liberdade e da igualdade burguesas do processo da circulação mercantil e o raciocínio sobre a relação entre o direito da circulação mercantil e a ideologia jurídica pode ser pensando, por meio das categorias oferecidas pelo autor, nos seguintes termos. O processo geral de trocas é ao mesmo tempo econômico e ideológico – ele movimenta riqueza material e representações: "o Direito, que fixa as formas de funcionamento do conjunto das relações sociais, torna eficaz, no mesmo momento, a Ideologia Jurídica".[315] Essas representações espontâneas, contudo, se materializam de modo sistematizado e elaborado/enriquecido em aparelhos ideológicos – os aparelhos "trabalham" sobre elas –, que são os responsáveis pela interpelação que constitui a esfera psíquica da subjetividade e que cria um agente que se submete livremente às relações de exploração. Pois, se a categoria do sujeito de direito encontra sua gênese na circulação, os indivíduos humanos são sujeitos muito antes de se engajarem em relações econômicas. Isso ocorreria porque já no seio da família as determinações da subjetividade livre e igual tornam-se a estrutura de representação imaginária que os sujeitos fazem da sua relação com o mundo. Essa indicação nos ajuda a ver que, embora as diversas classes se relacionem com ramos diferentes da aparelhagem ideológica (como no caso das escolas para ricos e escolas para pobres), e por isso têm referências pré-constituídas diversas para o processo psíquico da representação – donde decorre a diferença de classe das ideologias – o sujeito de direito está onipresente, como base subjacente de todos eles. O sujeito formata todas as ideologias a partir de sua forma e conteúdo. É por isso que Thévenin pode dizer que "todos os 'sujeitos' em ação nas ideologias da ideologia dominante são apenas formas diversas de um mesmo sujeito, o sujeito jurídico".[316] Ou seja, são agentes que funcionam autonomamente, *submetendo-se livremente* às diversas tendências da ideologia moral, religiosa, estética, etc. Assim, por exemplo, a categoria de sujeito de direito

[315] EDELMAN, Bernard. *Le droit saisi par la photographie*. Paris: Flammarion, 1973. p.104

[316] THÉVENIN, Nicole-Édith. O itinerário de Althusser. In: NAVES, Márcio Bilharinho (org.). *Presença de Althusser*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010. p.26

faz sua aparição na esfera política sob o signo do cidadão interpelado pela ideologia democrática, ou do humanismo, no campo filosófico.

Deste modo, o processo de submissão à linguagem e de identificação com um conjunto de específico de crenças opera como interpelação no capitalismo sob a forma e o conteúdo da subjetividade jurídica: “se é verdade que toda a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos, o conteúdo concreto/ideológico da interpelação burguesa é o seguinte: o indivíduo é interpelado como encarnação das determinações do valor de troca”. [317] A instância ideológica do Sujeito (o sujeito suposto crer), com a qual o indivíduo identifica-se imaginariamente é a própria ordem da circulação mercantil, sistematizada pela existência concreta dos aparelhos ideológicos e a multiplicidade dos seus discursos.

Isso quer dizer que independentemente de o indivíduo “ver” ou não que ao realizar a sua vontade, a sua liberdade e a sua igualdade na circulação, ele realiza ao mesmo tempo sua submissão e a sua desigualdade na esfera produtiva, ele se encontra enclausurado dentro desta forma de ser. Para ele agir *como se* fosse livre e igual é o único modo efetivo de agir para a satisfação de suas necessidades. Nesse sentido, a representação que faz da sua liberdade e da sua igualdade é compulsória não necessariamente em termos do conteúdo do que ele imagina, mas em termos de uma ação que seja efetivamente orientada por tal pressuposição, porque ele a imagina como a única opção possível, como o natural.

Assim, a subjetividade jurídica é imposta como evidência à medida que o valor e suas determinações – a liberdade, a igualdade, a propriedade –, que são relações historicamente erigidas correspondentes a um dado modelo de estruturação das formações sociais, aparece como a substância eterna e imutável das mercadorias e dos indivíduos. As categorias do funcionamento da esfera da circulação, mercadoria, sujeito de direito, valor, aparecem, portanto, como dados, e os imperativos de reprodução do capital confundem-se com toda a natureza dos homens e das suas sociedades.

[317] EDELMAN, Bernard. *Le droit saisi par la photographie*. Paris: Flammarion, 1973. p.111

2.4 Acumulação primitiva de subjetividade

Falamos até aqui sobre a constituição conceitual da objetividade capitalista e da subjetividade (jurídica) como uma de suas funções essenciais e determinantes. Nessa exposição, mesmo quando se tratou da construção de suas relações elementares a partir da mercadoria individual, os raciocínios se desenvolveram, no geral, no interior de um campo reflexivo que pressupunha as categorias do modo de vida capitalista sempre-já desdobradas. E isso porque, conforme também já restou justificado, o capitalismo como modo de produção só pode ser pensado em termos de uma causalidade estrutural, na qual a evolução de um conceito supõe reflexivamente o desenrolar dos outros como seus correlatos, uma vez que se trata de uma teia de relações sociais que investem simultaneamente todas coisas e os homens, revestindo a totalidade do seu mundo como uma espécie pegajosa de dupla natureza total. Assim, o jogo de cena entre as categorias da dialética do valor apresenta-se em certo sentido, nos termos de Marx, a "girar num círculo vicioso"[318], já que se a existência de uma categoria sempre-já pressupõe a existência das outras, restaria elidida a possibilidade de uma remontagem da origem desse sistema nos termos de sua própria lógica.

Assim, para que seja possível colocar teoricamente a questão da origem do capitalismo como sistema dinâmico e, o que nos interessará prioritariamente aqui, da subjetividade jurídica como um modo de ser compulsório dos homens, será necessário encontrar uma rota de fuga desse jogo de espelhos. É com vistas nisso que Turchetto, por exemplo, chama a atenção para a importância de se delinear uma separação, mesmo que virtual, entre uma teoria da *reprodução* (o "funcionamento auto-reprodutivo da estrutura social"[319]) e uma teoria da *emergência* ("isto é, a gênese casual, no sentido de imprevisível, não deduzível de nenhuma 'lei'"[320]), como dois momentos diversos da problemática do pensamento histórico. Isso equivale a dizer que o *processo* de gênese das categorias teórico-práticas de reprodução social do capital não pode ser pensado a partir da mesma racionalidade que dá a lei das suas compulsões típicas, como a teleologia da

[318] OC, I, 785

[319] Turchetto, Maria. O que significa 'ciência da história'?. In: NAVES, Márcio Bilharinho. *Presença de Althusser*. Campinas: IFCH, 2010. p.87

[320] Idem.

acumulação e da valorização do valor. Qualquer gesto nessa direção configuraria uma leitura anacrônica desse objeto, que deve, ao contrário, ser pensado em termos radicalmente históricos levando-se em conta as precondições específicas para o disparo de sua dinâmica autônoma.

Tal advertência pode parecer muito primária, já que repousa, a rigor, sobre uma mera tautologia – não pode haver lógica capitalista sem capitalismo. Contudo, levá-la a sério nos prevenirá de tropeçar em um obstáculo epistemológico muito persistente: a visão mecanicista do desenvolvimento histórico e, sua contraface, a visão voluntarista. A visão mecanicista guarda relação com aquela que abordamos quando da análise de *A ideologia alemã*. O que podemos encontrar ali é a compulsão pelo desenvolvimento das forças produtivas, um traço específico da *ratio* capitalista, expandida em esquema de interpretação teleológica da história, à qual remonta a sucessão entre modos de produção. De outro lado, uma visão voluntarista corresponderia ao entendimento do surgimento de um modo de produção como simples imposição de interesses de uma classe sobre as outras, como se algum agente histórico pudesse tomar a história em suas mãos. Entretanto, uma perspectiva rigorosa a respeito da especificidade histórica do sistema capitalista nos faz ver que a burguesia enquanto classe para si é uma resultante desse processo genético, restando impossibilitada de funcionar, sem mais, como o seu fundamento. Descrita nesses termos, portanto, a visão mecanicista corresponderia a uma hipóstase da determinação objetiva do desenvolvimento histórico, ao passo que a visão voluntarista seria uma hipóstase da determinação subjetiva. Economicismo e humanismo apareceriam, ao cabo, então, como duas faces de uma mesma problemática ideológica.

Em contraposição a isso, o Marx de *O capital* procura abordar o problema da contingência do surgimento do sistema a partir de uma correlação reflexiva entre causas objetivas e causas subjetivas, remontando o forje de cada uma das condições que permitiram o seu surgimento a seu contexto específico, e narrando o *encontro* entre elas como um acontecimento sem teleologia[321]: “se os cavaleiros

[321] Para uma elaboração mais detalhada sobre esse problema ver: ALTHUSSER, Louis. *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*. In: Crítica Marxista, nº 30, 2010. pp.31-6, além de Turchetto, citada acima.

da indústria desalojaram os cavaleiros da espada, isso só foi possível porque os primeiros exploraram acontecimentos nos quais eles não tinham a menor culpa."[322]

2.4.1 A dissolução da individualidade feudal

Ao abordar o problema da gênese histórica do capitalismo – o que o leva a dedicar uma detida atenção ao problema do surgimento da subjetividade jurídica –, Marx toma como fonte a solução ideológica dada a ele pela economia política clássica: a problemática de uma "acumulação 'primitiva', prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida"[323]. Segundo o autor, o caráter ideológico dessa abordagem residiria justamente no conteúdo da sua descrição, que assumiria os ares apologéticos de uma mitologia. "Já na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio. Direito e 'trabalho' foram, desde tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento"[324]. Diante disso, a atitude do autor parece ter sido a de, discutindo o conteúdo ilusório desse suposto desabrochar imaculado, confrontá-lo com uma análise da "história real", na qual "o papel desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassínio para roubar, em suma, a violência"[325] seria a regra.

Assim, buscando expor "a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde"[326] o autor levanta a questão decisiva sobre qual o contexto social necessário, como pressuposto lógico-histórico, para que o "dinheiro e a mercadoria, os meios de produção e os meios de subsistência" apareçam sob a forma de capital e possam, assim, configurar uma totalidade social, com uma dinâmica geral própria e leis específicas. A resposta fornecida por ele inicia-se no seguinte sentido:

> é preciso que duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias se defrontem e estabeleçam contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que buscam valorizar a quantia de valor de que dispõem por meio da compra de força de trabalho alheia; de

[322] OC, I, p.787
[323] OC, I, p.785
[324] OC, I, p.786
[325] OC, I, p.786
[326] OC, I, p.786

> outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, por conseguinte, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo, do camponês que trabalha por sua própria conta etc., mas estão, antes, livres e desvinculados desses meios de produção[327].

Uma das coisas que chama a atenção de pronto na passagem acima é o fato de que o problema do surgimento do sujeito de direito ("possuidores de dinheiro", "possuidores de mercadorias", "livres") está no centro da discussão de Marx a respeito da emergência do capitalismo enquanto modo de produção. A *separação entre o trabalhador e seus meios de subsistência* é apresentada como um dos fundamentos da forma de organização da produção capitalista. Isso porque, como discutimos no capítulo 1, nos modos de produção em que o produtor tem acesso direto aos meios de produção e de subsistência os produtos do seu trabalho não se convertem em mercadorias, uma vez que a sua circulação social se dá com base em um planejamento prévio e, por isso, em sua forma imediata – sua utilidade. Ao contrário, despojado dos meios de subsistência, o sujeito capitalista não vê outra alternativa a não ser converter sua própria capacidade de trabalho numa mercadoria, vendendo-a no mercado. É justamente esse o modo como passa a compor o sistema de divisão social do trabalho, sistema de produção com planejamento privado e voltado à produção de valor de troca. A noção de liberdade aqui, portanto, pretende menos denotar um tipo de autonomia de agência e mais construir uma oposição entre relações livres e relações de dependência como relações de produção, embora esses sentidos não sejam integralmente dissociáveis. Ainda na mesma descrição, Marx fala de outra condição subjetiva: o surgimento de possuidores de dinheiro e meios de produção opostos a esses trabalhadores livres.

Após descrever a emergência do trabalhador livre e do burguês (igualmente [?] livre) como condição primordial do sistema – "A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho"[328] – Marx a aborda em termos de um "*processo histórico*". Nele, as

[327] OC, I, p.786
[328] OC, I, p.786

categorias vão se determinando mutuamente, de modo que o assalariamento aparece historicamente como impulso e resposta à libertação do trabalhador - i.e., à perda por ele de seus meios de subsistência – e simultaneamente os meios de subsistência e de produção, como meio e resultado disso, se convertem em capital, tal qual o dinheiro investido no assalariamento:

> O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção.[329]

O impacto desse "processo de separação" sobre a emergência da "pessoa", do sujeito de direito, é narrado, então, no contexto do feudalismo europeu – já que é a Inglaterra o *locus* privilegiado da análise[330] – em seu aspecto *negativo* de dissolução das relações de servidão e/ou vassalagem. A separação do meio de subsistência significa a emergência da autonomia da vontade à medida que é libertação em face de uma relação de dependência, de trabalho imediatamente compulsório. Além disso, tal dissolução está associada a outro sentido atribuído por Marx ao termo liberdade: a capacidade de dispor de mercadorias e, especificamente, a capacidade virtual de dispor da própria força de trabalho como uma mercadoria, que aparece *ao mesmo tempo* como uma obrigação factual de fazê-lo. Assim, a ambiguidade entre autonomia individual e heteronomia social aparece aqui como um traço constitutivo da subjetividade capitalista já desde a sua gênese. Veja-se:

> O produtor direto, o trabalhador, só pôde dispor de sua pessoa depois que deixou de estar acorrentado à gleba e de ser servo ou vassalo de outra pessoa. Para converter-se em livre vendedor de força de trabalho, que leva sua mercadoria a qualquer lugar onde haja mercado para ela, ele tinha, além disso, de emancipar-se do jugo das corporações, de seus regulamentos relativos a aprendizes e oficiais e das

[329] OC, I, p.786

[330] "Apenas na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica". OC, I, p.788

> prescrições restritivas do trabalho. Com isso, o movimento histórico que transforma os produtores em trabalhadores assalariados aparece, por um lado, como a libertação desses trabalhadores da servidão e da coação corporativa, e esse é o único aspecto que existe para nossos historiadores burgueses. Por outro lado, no entanto, esses recém-libertados só se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhes ofereciam. E a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo.[331]

Esse processo de liberação do indivíduo de um tipo de relação social global e de reinscrição em outro, que Marx chamou de "mudança de forma" da subjugação do trabalhador, contudo, é descrito como algo eminentemente violento – "sague e fogo" -, em perfeito acordo com o que o autor havia prometido no início do tópico. O caráter, com certa licença, *político* desse processo é enfatizado pelo autor em primeiro lugar quando ele situa uma de suas dimensões como uma disputa entre forças e interesses da grande classe emergente contra os poderosos e os débeis da velha ordem, sem que, no entanto, a questão se resolva com referência apenas a esses termos.

> Os capitalistas industriais, esses novos potentados, tiveram, por sua vez, de deslocar não apenas os mestres-artesãos corporativos, mas também os senhores feudais, que detinham as fontes de riquezas. Sob esse aspecto, sua ascensão se apresenta como o fruto de uma luta vitoriosa contra o poder feudal e seus privilégios revoltantes, assim como contra as corporações e os entraves que estas colocavam ao livre desenvolvimento da produção e à livre exploração do homem pelo homem. Mas se os cavaleiros da indústria desalojaram os cavaleiros da espada, isso só foi possível porque os primeiros exploraram acontecimentos nos quais eles não tinham a menor culpa. Sua ascensão se deu por meios tão vis quanto os que outrora permitiram ao liberto romano converter-se em senhor de seu *patronus* [patrono].[332]

[331] OC, I, p.786-7
[332] OC, I, p.787

Ações estatais, jurídicas, legislativas, fraudes, furtos e a pura violência responsáveis por impulsionar o novo modo de vida são descritos à exaustão pelo autor, com a apresentação de farta bibliografia de comentário. Um exemplo particularmente eloquente e decisivo dessas práticas é o dos cercamentos das terras comunais no qual "a própria lei se torna (...) veículo do roubo das terras do povo"[333], sem prejuízo da movimentação de expedientes privados paralelos. As "Bills for Inclosure of Commons", nos conta Marx, consistiram em "decretos mediante os quais os proprietários fundiários presenteiam a si mesmos, como propriedade privada, com as terras do povo" [334], o que teria envolvido a admissão de um golpe de estado por parte dos latifundiários.[335] Assim, a própria lei parlamentar funcionava, como que a prefigurar a lógica de funcionamento do futuro sistema capitalista, impingindo "as violações mais inescrupulosas do 'sagrado direito de propriedade' e os atos de violência mais grosseiros contra as pessoas", a serem consentidos "sempre que estes sejam necessários para produzir as bases do modo de produção capitalista"[336].

Um outro processo, desta vez baseado na pura violência direta é chamado por Marx de "clareamento das propriedades rurais", ou "clearing of states"[337]. Nele, os chefes de clãs, que outrora cumpriam um papel apenas formal de proprietários, a partir do qual se estabeleciam relações de dependência política e econômica com os outros membros do clã, "transformaram seu direito titular de propriedade em direito de propriedade privada, e, como os membros do clã impusessem resistência, decidiram expulsá-los por meios violentos"[338]. As famílias clânicas teriam sido, então, na melhor das hipóteses, arrancadas violentamente das terras ocupadas historicamente e, depois disso, repontadas para as cidades por meio de expedientes legais, que incluíam a proibição de emigração, e não legais, como a coação física. Marx cita como exemplo paradigmático dessa prática os clareamentos "realizados por ordem da duquesa de Sutherland"[339]. As práticas

[333] OC, I, p.796
[334] OC, I, p.796
[335] OC, I, p.796
[336] OC, I, p.799
[337] OC, I, p.800
[338] OC, I, p.800
[339] OC, I, p.801

terroristas aí envolvidas iam do incêndio e destruição de aldeias até o extermínio de populações "que por séculos haviam vertido seu sangue pela família Sutherland"[340].

Não nos estenderemos nisso. Esses exemplos foram resgatados apenas para indicar a riqueza descritiva com que Marx trata do tema, bem como para ilustrar o caráter monstruoso e implacável do encadeamento histórico que converteu o indivíduo feudal, cuja vida estava imersa no tempo lento da dependência pessoal e da natureza, em sujeito, um apêndice impessoalizado e livre das máquinas a que se associa compulsoriamente por meio de um contrato. Do ponto de vista de sua forma geral *negativa*, portanto, essa metamorfose histórica da qual se originam a burguesia e o proletariado industriais capitalistas assume a forma da expropriação violenta dos homens de seus meios de produção e subsistência:

> Na história da acumulação primitiva, o que faz época são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à classe capitalista em formação, mas, acima de tudo, os momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo.[341]

O pano de fundo mais geral, no interior do qual essa passagem sucede é o da formação e consolidação dos Estados nacionais individuais, baseados na organização e centralização da violência, na demarcação territorial, na institucionalização tributária, etc., e do sistema estatal internacional, baseado no domínio colonial, na guerra, na escravização, etc.[342] Todo esse conjunto de práticas e de instituições se estabelecem como alavancas econômicas e políticas das duas grandes classes sociais do interior das quais os sujeitos se projetarão. De um lado, a violência terrorista desenraiza os indivíduos até então ligados à terra[343], e

[340] OC, I, p.802
[341] OC, I, p.787-8
[342] OC, I, p.821
[343] OC, I, p.821

reorienta o seu fluxo aos novos territórios onde penará, mantendo-o sob o jugo de uma ampla cadeia de instituições de controle social.[344]

> Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se, agora, numa sequência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. Tais métodos, como, por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica.[345]

De outro lado, ainda, a expoliação colonial de ouro e riquezas e a escravização dos povos periféricos fundamentam o tipo inédito de acumulação necessário à emergência de uma classe de detentores exclusivos de todos os meios de subsistência, com seu complexo sistema de financiamento bancário, e toda a maquinaria burocrática que ele exige[346]. O mundo inteiro passa então a ser desbravado pelas classes europeias afluentes, o que logo culminará na sistematização do comércio que unifica esse mundo, daí até que se proclame "a produção de mais-valor como finalidade última e única da humanidade"[347].

> A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva. A eles se segue imediatamente a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o globo terrestre como palco. Ela é inaugurada pelo levante dos Países Baixos contra a

[344] Para uma análise sistemática do problema do Estado capitalista, no caso acima ainda em vias de formação, remeto a MASCARO, Alysson. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.
[345] OC, I, p.821
[346] OC, I, p.821ss
[347] OC, I, p.824

> dominação espanhola, assume proporções gigantescas na guerra antijacobina inglesa e prossegue ainda hoje nas guerras do ópio contra a China etc.[348]

2.4.2 A emergência da subjetividade capitalista

Mas isso ainda não é tudo. Se na exposição acima, por um lado, pudemos associar a desintegração do modo de vida feudal à emergência das duas classes elementares do sistema capitalista, os possuidores de dinheiro e meios de produção e os indivíduos livres privados dos meios de subsistência, por outro não discutimos de que maneira esse processo *negativo* – "desintegração" – pôde desaguar num sistema social qualitativamente diverso, com uma dinâmica própria *positiva* e irredutível às lógicas de socialização disponíveis anteriormente. É preciso, portanto, identificar o tipo de correlação social que teria dado origem a essa dinâmica. Um pequeno livro de Wood chamado *A origem do capitalismo* pode nos ajudar nessa tarefa. Segundo a autora, a variedade particular de arranjo social que disciplinava a propriedade da terra na Inglaterra feudal, favorecendo a sua concentração; bem como a detenção de um Estado já bastante centralizado por uma classe diferente daquela dos donos de terra, estão no centro da explicação sobre essa origem. Para ela, uma vez que era impossível aos proprietários de terras cultivarem áreas tão extensas, eles se viam obrigados cedê-las em arrendamento para que outras pessoas o fizessem. Como havia muitos candidatos a arrendatários e poucos senhores com quem poderiam negociar, aqueles competiam pela possibilidade do arrendamento oferecendo quantidades maiores de produto como pagamento, o que os obrigava a ampliar a produtividade do próprio trabalho bem como do de seus empregados. No mesmo passo, como não dispunham dos instrumentos extra-econômicos de coerção aos seus arrendatários, os proprietários tinham que pressioná-los economicamente (e "juridicamente") a aumentarem a produtividade - e justamente porque poderia obter arrendatários mais produtivos, o proprietário se punha na condição de realizar tal pressão. Grosso modo, e muito

[348] OC, I, p.821

resumidamente, é esse o contexto ao qual se atribui a origem da compulsão pela produtividade, entendida como *o fator decisivo* para a origem do capitalismo.[349]

Apesar de possivelmente conter inconvenientes, o que eu não seria capaz de discutir aqui, a vantagem imediata dessa resposta é oferecer uma solução para o problema da origem do capitalismo – ao relacioná-lo à emergência de sua compulsão fundamental – a partir de uma lógica histórica totalmente contingente, sem que, contudo, tenha que apelar para eventos milagrosos. Independentemente da sua justeza, assim, essa saída indica um modo de enquadrar o assunto compatível com o tipo de abordagem que desejamos realizar – de modo que soluções baseadas em outras correlações históricas, mas que remontem ao mesmo tipo de enquadramento poderiam substitui-la sem maiores traumas –, que consistirá, em termos gerais, em explicar como indivíduos expulsos do campo puderam, num espaço de pura contingência, internalizar um sentido de necessidade do trabalho. Talvez essa questão cause estranheza, uma vez que já mencionamos algumas vezes o fato de o indivíduo capitalista só ser capaz de satisfazer suas necessidades em interação com o mercado, o que lhe imporia um leque de opções de sobrevivência bastante restrito. Contudo, apelar sem mais para essa solução significaria elidir a complexidade envolvida no processo de reconstituição simbólica em questão na transição entre dois modos de produção ou, *dois mundos*.

Como vimos até aqui, o argumento geral de Marx é de que a "intermitente e sempre renovada expropriação e expulsão da população rural forneceu à indústria urbana (...) as massas cada vez maiores de proletários" [350] de que carecia. Contudo, o efetivo provimento dessa necessidade portava dificuldades, uma vez que tais indivíduos eram "totalmente estranhos às relações corporativas"[351]. Isto é, embora tenha criado o contingente humano de que a indústria precisava, o processo de "dissolução dos séquitos feudais" não poderia por si só forjar indivíduos com a mentalidade e a destreza física necessárias à sua incorporação nas novas relações e técnicas produtivas: "os que foram repentinamente arrancados de seu modo de

[349] WOOD, Ellen Meiksins. *A origem do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p.75-100.
[350] OC, I, p.816
[351] OC, I, p.816

vida costumeiro tampouco conseguiam se ajustar à disciplina da nova situação"[352]. Faltava a eles um disciplinamento do corpo e do tempo, sem os quais era impossível que se tornassem produtivos no modelo industrial emergente e, acima de tudo, um querer compulsivo, que precisaria suplantar a razão do tempo livre que estava encravada na natureza do indivíduo feudal. Assim, um dos primeiros obstáculos à formação do novo sistema estava no fato de os indivíduos que deveriam lhe fornecer trabalho vivo como combustível encararem a realidade sob uma lógica de mera subsistência, sem que "funcionassem sozinhos" de acordo com os imperativos de acumulação:

> Ainda durante a maior parte do século XVIII, até a época da grande indústria, o capital na Inglaterra não havia logrado apossar-se da semana inteira do trabalhador – com exceção dos trabalhadores agrícolas – por meio do pagamento do valor semanal da força de trabalho. O fato de que conseguiam viver uma semana inteira com o salário de 4 dias não parecia aos trabalhadores uma razão suficiente para que ainda trabalhassem mais dois dias para os capitalistas.[353]

Aliado a embaraços colaterais relativos à demanda de força de trabalho, o problema da falta de integração do indivíduo à lógica orgânica de funcionamento do novo mundo em construção fez, portanto, com que amplas parcelas das massas em trânsito para as cidades industriais se convertessem "em mendigos, assaltantes, vagabundos"[354], o que contrariava frontalmente as expectativas e as necessidades da burguesia urbana em fase de consolidação. A magnitude do desafio aí encetado é expressa por Marx na afirmação de que foi

> preciso esperar séculos para que o trabalhador 'livre', em consequência de um modo de produção capitalista desenvolvido, aceitasse livremente, isto é, fosse socialmente coagido a, vender a totalidade de seu tempo ativo de vida, até mesmo sua própria capacidade de trabalho, pelo preço dos meios de subsistência que lhe são habituais, e sua primogenitura por um prato de lentilhas.[355]

[352] OC, I, p.805
[353] OC, I, p.346
[354] OC, I, p.805
[355] OC, I, p.343

Mas tal adversidade, naturalmente, não acanhou a burguesia e sua vanguarda empresarial, que não se constrangeu em tomar a frente numa luta para incorporar ao seu catálogo efetivo de direitos do homem e do cidadão o "direito à absorção de uma quantidade suficiente de mais-trabalho não apenas mediante a simples força das relações econômicas, mas também por meio da ajuda do poder estatal"[356] – nesse sentido, os indivíduos burgueses, ao atenderem de modo egoísta ao seu interesse compulsivo de acumulação, estavam, possivelmente sem percebê-lo em termos da implicação geral de sua atitude, forjando um novo mundo. Assim, o longo processo de conversão dos servos, membros de clãs e outros indivíduos outrora pertencentes ao mundo feudal em sujeitos de direito foi levado a cabo através dos expedientes mais perversos e sistemáticos. É essa passagem, segundo Marx, que

> explica o surgimento, em toda a Europa ocidental, no final do século XV e ao longo do século XVI, de uma legislação sanguinária contra a vagabundagem. [Assim,] [o]~~O~~s pais da atual classe trabalhadora foram inicialmente castigados por sua metamorfose, que lhes fora imposta, em vagabundos e *paupers*. A legislação os tratava como delinquentes "voluntários" e supunha depender de sua boa vontade que eles continuassem a trabalhar sob as velhas condições, já inexistentes.[357]

E como se isso não fosse o bastante em face da resistência oferecida por corpos e mentalidades construídos em outra época, não tardou a elaboração de engenhosos expedientes para impedir que os "vagabundos" capazes de se esquivar à malha do controle penal pudessem encontrar fragmentos de meios de subsistência nas cidades. O sistema social emergente mostrou-se, na forma da criatividade e da vileza de sua classe dirigente, plenamente empenhado em eliminar qualquer resquício de possibilidade de um modo alternativo de vida nas jovens cidades capitalistas:

> No sul da Inglaterra, vários proprietários fundiários e arrendatários abastados congregaram suas inteligências e formularam dez perguntas acerca da correta interpretação da Lei de Beneficência da rainha Elizabeth, submetendo-as em seguida a um célebre jurista daquele tempo, Sergeant Snigge (...) para que este desse um parecer. "Questão 9 – Alguns dos arrendatários mais ricos da paróquia imaginaram um modo

[356] OC, I, p.343
[357] OC, I, p.805-6

> engenhoso pelo qual todos os inconvenientes da aplicação dessa lei podem ser evitados. Eles propuseram a construção de uma prisão na paróquia. A todo pobre que se negasse a ser ali encarcerado seria negado o auxílio. Seria então anunciado à vizinhança que aqueles que estivessem dispostos a arrendar os pobres dessa paróquia deveriam apresentar ofertas lacradas, num determinado prazo, pelo preço mais baixo pelo qual ele os retiraria de nosso estabelecimento. Os autores desse plano supõem que nos condados vizinhos haja pessoas avessas ao trabalho e desprovidas de fortuna ou crédito para obter um arrendamento ou um negócio de modo a viver sem trabalhar. Tais pessoas podem ser levadas a fazer propostas muito vantajosas à paróquia. Se um ou outro pobre morresse sob a tutela do contratante, a culpa recairia sobre este último, pois a paróquia teria cumprido seu dever para com esses mesmos pobres. Nosso receio, porém, é de que a atual lei não admita qualquer medida prudencial desse tipo; mas podeis estar certo de que os demais *freeholders* deste condado e dos condados vizinhos se somarão a nós para incitar seus representantes na Câmara dos Comuns a propor uma lei que permita a reclusão e o trabalho forçado dos pobres, de modo que seja vedado qualquer auxílio a toda pessoa que recuse seu próprio encarceramento. Isso, esperamos, impedirá que pessoas em estado de indigência requeiram ajuda[358]

Assim, o aprisionamento para o trabalho forçado e compulsório aparece como expediente estratégico para o forje histórico do trabalhador livre. Contudo, como se vê, faltava aos ingleses do sul uma preocupação com a construção de métodos disciplinares mais integrais. Por isso, esse tipo de solução paroquial contrasta com o procedimento global oferecido pela *workhouse*, esta sim capaz de forjar na escala requerida pelo sistema uma individualidade produtiva e dotada de boa ética para o trabalho. É a partir desse ideal, segundo Marx, que surge o aparelho disciplinar irrevogável e supremo do sistema capitalista emergente: a fábrica.

> [P]~~p~~ara a "extirpação da preguiça, da licenciosidade e do devaneio romântico de liberdade", *dito* "para a redução do número de pobres, o fomento do espírito da indústria e a diminuição do preço do trabalho nas manufaturas", nosso fiel Eckart do capital propõe este instrumento de eficácia comprovada: trancafiar esses trabalhadores, que dependem da beneficência pública, numa palavra, os *paupers*, numa "casa ideal de trabalho" (*an ideal workhouse*). "Tal *workhouse* ideal deve ser transformada numa Casa do Terror (*House of*

[358] OC, I, p.793-4

> *Terror*).” Nessa “Casa do Terror”, esse “ideal de uma casa de trabalho” [*workhous*e], “devem-se trabalhar “14 horas diárias, inclusive o tempo reservado às refeições, de modo que restem 12 horas completas de trabalho”[359] (...) A “Casa do Terror” para *paupers*, com a qual a alma do capital ainda sonhava em 1770, ergueu-se alguns anos mais tarde como uma gigante “casa de trabalho” para os próprios trabalhadores da manufatura. Chamou-se fábrica. E, dessa vez, o ideal empalideceu diante da realidade[360]

“Assim”, dirá Marx sobre o que outrora fora a população rural feudal, “depois de ter sua terra violentamente expropriada, sendo dela expulsa e entregue à vagabundagem, viu-se obrigada a se submeter, por meio de leis grotescas e terroristas, e por força de açoites, ferros em brasa e torturas, a uma disciplina necessária ao sistema de trabalho assalariado”[361]. Com isso, os indivíduos foram habituados por meio de uma complexa maquinaria disciplinar, a encararem a vida como trabalhadores industriais da época burguesa, aprendendo a submeter o tempo de suas vidas ao tempo da produção do valor, e o movimento de seus corpos ao movimento das máquinas das fábricas, de modo que ao cabo sua vontade livre se submetesse à vontade compulsória do capital.

> Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro como pessoas que não têm nada para vender, a não ser sua força de trabalho. Tampouco basta obrigá-las a se venderem voluntariamente. No evolver da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas. [362]

Marx descreve, portanto, a passagem do hábito à natureza como o deslocamento violento de uma subsunção formal a uma subsunção real da individualidade ao modo de vida capitalista. O indivíduo é, então, enclausurado no corpo fetichista de um sujeito de direito, que por mais que não possa totalizar a sua experiência e a sua representação, passa a ser vivido por ele como único modo, como modo “natural”, de ser no mundo. Seu *software* é, portanto, resetado e reinstalado a marteladas por um programador compulsivo e impessoal, até que, como numa

[359] OC, I, p.348
[360] OC, I, p.349
[361] OC, I, p.808
[362] OC, I, p.808

expressiva imagem de Foucault, sua nova alma burguesa se torne a prisão de seu velho corpo[363]. O indivíduo passa então a "funcionar sozinho" nessa nova atmosfera simbólica, vivendo-a como a própria natureza de seu mundo social, traduzindo as suas expectativas nos termos das coordenadas dessa nova ordem e internalizando como suas as compulsões que orientam esse modelo geral de socialização. Esse círculo pode, portanto, se fechar, à medida que a violência extraeconômica passa a ser tendencialmente substituída pelas leis naturais da economia capitalista, pelo fetichismo da mercadoria e do dinheiro, e pela sua capacidade de coordenar e pressionar a ação individual.

> A organização do processo capitalista de produção desenvolvido quebra toda a resistência; a constante geração de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, e, portanto, o salário, nos trilhos convenientes às necessidades de valorização do capital; a coerção muda exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. A violência extraeconômica, direta, continua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente. Para o curso usual das coisas, é possível confiar o trabalhador às "leis naturais da produção", isto é, à dependência em que ele mesmo se encontra em relação ao capital, dependência que tem origem nas próprias condições de produção e que por elas é garantida e perpetuada.[364]

2.4.3 Subjetividade jurídica e luta de classes

Uma vez que o indivíduo tenha sido convencido pela virtude de todos esses expedientes idílicos a se tornar um membro voluntário da sociedade dos produtores de mercadorias e assim, se mova nela por suas próprias pernas e convicções, sua capacidade de resistência pouco negligenciável – digo isto porque Marx faz questão de ressaltar em mais de uma passagem que a conformação do trabalhador ao mercado capitalista e suas leis foi um processo de 400 anos[365] – modifica-se em seus termos. O problema da apropriação de seu tempo vital continua a ser o mote

[363] FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1996. p.30
[364] OC, I, p.808
[365] OC, I, p.343.

da batalha, mas agora sob *formas* totalmente novas: a reivindicação de um limite diário à jornada de trabalho e de aumento na quantia que lhe é paga como salário. Trata-se daí em diante, portanto, do momento em que o sujeito se engajará em fazer valer os predicados jurídicos – sua liberdade, sua igualdade, sua propriedade – com que foi tão amigavelmente presenteado por sua contraface social. "[S]e o capitalismo vai tornando, com o tempo, tudo mercadoria, também as técnicas jurídicas modernas, como suas correlatas, vão se apoderando de todas as relações sociais."[366] Seus interesses são, assim, traduzidos como interesses jurídicos. De modo que o conflito entre burguesia e trabalhadores passa então à *forma jurídica* e a *luta entre essas duas classes* se reconfigura numa disputa que alterna expedientes legais e ilegais na tentativa de fazer valer os interesses antagônicos de cada uma dessas classes como direitos a que cada uma delas faria jus socialmente em detrimento da outra. O modelo de captura dessa relação é bem descrito por Marx numa célebre passagem:

> Vemos que, abstraindo de limites extremamente elásticos, a natureza da própria troca de mercadorias não impõe barreira alguma à jornada de trabalho e, portanto, nenhuma limitação ao mais-trabalho. O capitalista faz valer seus direitos como comprador quando tenta prolongar o máximo possível a jornada de trabalho e transformar, onde for possível, uma jornada de trabalho em duas. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, e o trabalhador faz valer seu direito como vendedor quando quer limitar a jornada de trabalho a uma duração normal determinada. Tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente apoiados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais, quem decide é a força. E assim a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como uma luta em torno dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o conjunto dos capitalistas, *i.e.*, a classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, *i.e.*, a classe trabalhadora.[367]

Evidentemente, essa metamorfose do *modo* de resistir dos sujeitos também tem natureza processual, compondo um terceiro vetor simultâneo do decurso histórico descrito acima – junto à dissolução do indivíduo feudal e à emergência da

[366] MASCARO, Alysson. *Introdução ao estudo do direito*. São Paulo: Atlas, 2015. p.9
[367] OC, I, p.309

subjetividade jurídica. Tanto é assim que Marx faz remontar ao século XIV a edição de legislações – propostas pelas classes que se transmutariam em burguesia capitalista – com o objetivo de manter sob controle a escala de valores dos salários pagos aos trabalhadores:

> Uma tarifa legal de salários foi estabelecida para a cidade e para o campo, para o trabalho por peça e por dia. Os trabalhadores rurais deviam ser contratados por ano, e os da cidade, "no mercado aberto". Proibia-se, sob pena de prisão, pagar salários mais altos do que o determinado por lei, mas quem recebia um salário mais alto era punido mais severamente do que quem o pagava. Assim, as seções 18 e 19 do Estatuto dos Aprendizes da rainha Elizabeth impunham 10 dias de prisão para quem pagasse um salário mais alto, e 21 dias para quem o recebesse. Um estatuto de 1360 tornava mais rigorosas as penas e, inclusive, autorizava o patrão a empregar a coação física para extorquir trabalho pela tarifa legal de salário. Todas as combinações, convênios, juramentos etc. pelos quais pedreiros e carpinteiros se vinculavam entre si, eram declarados nulos e sem valor.[368]

Aqui, novamente, a ambiguidade entre autonomia e heteronomia envolvida na liberdade concedida ao sujeito de direito configurará o ponto decisivo da análise de Marx. Por um lado, o sujeito é livre, e por isso tem o direito de vender a sua capacidade de trabalho ao dono dos meios de produção, de modo a conquistar com o suor do seu dia de trabalho as condições da sua subsistência. Por outro lado, ele não tem alternativa se não fazer isso, de modo que o burguês, sabendo-o, tentará fazer com que esse dia de trabalho dure o máximo possível mediante o pagamento do mínimo valor. Para resolver impasse o em que está metido o sujeito é, então, lançado numa batalha para estabelecer um limite à autonomia da própria vontade, do contrário, esta necessariamente cederá diante da força esmagadora da obrigação social e das circunstâncias em que tem vender seu trabalho. Assim, o trabalhador se vê, como que num paradoxo, lutando em favor da restrição da dimensão de sua liberdade contratual.

> Temos de reconhecer que nosso trabalhador sai do processo de produção diferente de quando nele entrou. No mercado, ele, como possuidor da mercadoria "força de trabalho", aparece diante de outros possuidores de mercadorias: possuidor de mercadoria diante de possuidores de

[368] OC, I, p.810

> mercadorias. O contrato pelo qual ele vende sua força de trabalho ao capitalista prova – por assim dizer, põe o preto no branco – que ele dispõe livremente de si mesmo. Fechado o negócio, descobre-se que ele não era "nenhum agente livre", que o tempo de que livremente dispõe para vender sua força de trabalho é o tempo em que é forçado a vendê-la, que, na verdade, seu parasita [*Sauger*] não o deixará "enquanto houver um músculo, um nervo, uma gota de sangue para explorar". Para "se proteger" contra a serpente de suas aflições, os trabalhadores têm de se unir e, como classe, forçar a aprovação de uma lei, uma barreira social intransponível que os impeça a si mesmos de, por meio de um contrato voluntário com o capital, vender a si e a suas famílias à morte e à escravidão.[369]

À medida que essa luta passa a compor a dinâmica geral do novo modo de vida, ela encontra historicamente nas leis o tipo de instituição na qual se cristalizar. E já que, como dissemos, a sociedade capitalista europeia é construída sobre a herança histórica das instituições feudais em dissolução[370], o seu sistema assistemático de leis é tomado como o ponto de partida dessa institucionalização. Assim, a luta de classes dos trabalhadores urbanos, que toma aqui a forma de uma luta jurídica contra o próprio espaço de autonomia que lhe é concedido pelo sistema capitalista – e que pode ser descrita sob a fórmula efetivamente paradoxal de uma luta jurídica contra a própria condição de ser sujeito de direito – vai se desenvolvendo e sendo vencida justamente nos setores industriais nos quais os trabalhadores têm mais força. Isso logo se converte numa lógica de "desenvolvimento desigual" do sistema, de modo que os setores onde os trabalhadores estão mais fragilizados contam com menos regulamentações e, por isso, tendem a funcionar com maiores taxas de lucro, em função das maiores taxas de exploração praticadas. Isso afronta, evidentemente, os interesses dos burgueses dos ramos mais regulados, além de incitar a revolta das parcelas de trabalhadores alocados nos ramos mais pauperizados. E, assim, como que a fazer valer "a igual exploração da força de

[369] OC, I, p.373-374

[370] "A legalidade jurídica não é qualquer legalismo, como pode ser aquele da leitura normativo-teológica rígida de um texto sagrado da Bíblia. Trata-se, pelo contrário, de uma legalidade específica. Ela só existe no solo de uma sociabilidade mercantil, na concorrência entre produtores e trabalhadores assalariados...". MASCARO, Alysson Leandro. Direito, capitalismo e estado: da leitura marxista do direito. In: AKAMINE JR., Oswaldo; KASHIURA JR., Celso Naoto; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito*: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras expressões/ Dobra universitário, 2015. p.59

trabalho" como "o primeiro direito humano do capital"[371], o sistema de legislações fabris tende a se uniformizar, e a jornada de trabalho única a se estender como função da extensão do sistema legislativo e judicial, que passa a se opor igualmente a todos os indivíduos. Portanto, vê-se que na origem do desdobrar histórico do sistema capitalista se apresenta como um processo de universalização tendencial das relações de exploração/assalariamento como relações de luta de classes e do sistema jurídico como regulamentação dessas relações/lutas. Tal interação é descrita por Marx, dentre outras, na seguinte passagem:

> nas indústrias inicialmente revolucionadas pela força da água, do vapor e da maquinaria, nessas primeiras criações do moderno modo de produção, nas fiações e tecelagens de algodão, lã, linho e seda, o impulso do capital para a prolongação a todo custo da jornada de trabalho é primeiramente satisfeito. O modo de produção material modificado, ao qual correspondem as relações sociais modificadas entre os produtores, engendra, de início, abusos desmedidos e provocam, como reação, o controle social que limita, regula e uniformiza legalmente a jornada de trabalho e suas pausas. Por isso, durante a primeira metade do século XIX, esse controle aparece como mera legislação de exceção. Mal essa legislação se aplicara sobre o terreno original do novo modo de produção e se verificou que, nesse ínterim, não apenas muitos outros ramos da produção se haviam incorporado ao regime propriamente fabril, mas que manufaturas com métodos de funcionamento mais ou menos obsoletos, tais como olarias, vidrarias etc., ofícios arcaicos, como panificação e, por fim, mesmo o trabalho esparso, chamado de trabalho domiciliar, como a fabricação de agulhas etc., há muito já haviam caído sob a exploração capitalista tanto quanto a fábrica. A legislação foi, por isso, obrigada a livrar-se progressivamente de seu caráter excepcional, ou, onde ela é aplicada segundo a casuística romana, como na Inglaterra, a declarar arbitrariamente como fábrica (*factory*) toda e qualquer casa onde algum trabalho é executado.[372]

Em função disso – e impulsionado pela multiplicação da mercadoria e pelo espalhamento do valor como formas sociais–, esse sistema jurídico tendencialmente universal desdobra-se também em sua interioridade, passando a

[371] OC, I, p.364
[372] OC, I, p.369-70

multiplicar os mais mínimos regulamentos para cada atividade[373], o que preenche o mundo do sujeito de direito com um sem número de constrições, que representam ao mesmo tempo proibições e potenciais para a sua ação. Assim, às leis naturais do deus capital agregam-se as leis sociais dos homens como aquilo que está disponível a eles mudar. Esta autonomização da "lei humana" em relação à "lei divina" oferece ao sujeito de direito uma ilusão voluntarista de que o mundo social no qual vive é moldado por decisões humanas conscientes, bem como uma chance de se enredar em outras ilusões anódinas, como a de um governo pela razão (jurídica). Mas isso não é o mais essencial. A grande questão que envolve a captura da ação do indivíduo pela teia do direito e pela subjetividade jurídica diz respeito ao fato de que a ambígua liberdade da qual é investido aparece como limite histórico da sua capacidade de representação. Isto é, ao mesmo tempo em que aparece positivamente como uma forma de agir da vontade, a liberdade do sujeito de direito aparece também como uma delimitação social e simbólica do seu mundo. Esse indivíduo, portanto, não é capaz, por mais que tente, de considerar uma forma de liberdade diferente da sua autonomia, bem como uma forma de relação com o seu corpo diferente desta que se impõe como a propriedade sobre o próprio corpo. Nesse sentido, a subjetividade jurídica, por mais *falhas* que possa apresentar, impõe-se como *limite existencial* do sujeito.

[373] OC, I, p.354

CONCLUSÃO

Este trabalho procurou oferecer uma visão global sobre a função da categoria “sujeito de direito” na constituição da problemática geral da crítica da economia política marxiana. Nosso primeiro desafio, portanto, foi o de dar uma definição plausível dessa própria problemática, o que se tentou fazer a partir de uma revalorização da teoria do fetichismo da mercadoria que, de modo bastante peculiar, tem sido pouco explorada pela teoria marxista do direito no Brasil. Desde o início da pesquisa estive certo da pertinência de proceder desse modo, pois, como pretendi demonstrar, reside aí uma das chaves decisivas para a compreensão efetiva dos objetivos de Marx com a sua teoria. O caráter social geral desempenhado pelas categorias da crítica marxiana só pode ser tematizado adequadamente a partir de um correto dimensionamento do papel cumprido pela teoria do fetichismo, o que procurei esclarecer.

Esse entendimento me levou a insistir, talvez abusivamente, no uso de dois termos que não estão no texto de Marx: antropologia e simbólico. Com o primeiro, tentei enfatizar esse papel geral das categorias tradicionalmente entendidas como estritamente econômicas, o que nos permitiu redimensionar a própria abrangência da teoria de *O capital*. Com o segundo, procurei chamar a atenção para a função essencial da dimensão da aparência/representação na constituição do argumento de Marx. Esses expedientes foram empregados com o objetivo principal de fornecer uma visão palpável a respeito do que Marx denominou “a objetividade fantasmagórica do valor”, o que configura, a meu ver, o núcleo de toda a sua teoria da maturidade.

A apresentação da crítica da economia política como uma crítica da antropologia da forma-valor nos permitiu destacar o modo como a variação entre modos de produção e formas de vida produz modificações radicais na atmosfera social e nos modos de se conceber a própria individualidade. Ao mesmo tempo, ao chamar a atenção para a profusão de imagens místicas que Marx associa aos objetos de valor, tive a intenção de contrapor a tendência geral a representar o mundo capitalista como um mundo desencantado, que contrastaria com as sociedades que lhe precederam, todas sumamente teológicas. Nesse sentido, portanto, pensei que

a palavra “antropológico” pudesse servir para chamar a atenção para algo ao mesmo tempo muito simples, mas muito difícil de expressar: que as crenças mais profundas são vividas pelos sujeitos nela implicados como algo banal. E que, por isso, as crenças mais absurdas podem ser levadas a cabo e mantidas por sujeitos que estão longe de serem ingênuos, simplesmente porque o que está no núcleo de toda experiência efetivamente ideológica é menos um engajamento apaixonado ao conteúdo da crença, e mais um conjunto de normas simbólicas de conduta capazes de convencê-los de que não têm alternativa a não ser agir de um determinado modo. E justamente porque todos agem desse mesmo modo determinado, é que a crença se valida enquanto tal, obrigando-os, tautologicamente, a agir.

Nesse sentido, o termo fetichismo é, também, pleno de significação. Um aborígene australiano teria alguma alternativa a não ser agir acorde ao poder fetichizado do animal de seu clã? Todo o referencial normativo de que esse indivíduo dispõe para orientar sua conduta não é, justamente, oferecido pelo mundo simbólico da sociedade na qual vive? Quero dizer: agir de acordo com as coordenadas do mundo simbólico no qual está imerso é sempre a condição “natural” de qualquer indivíduo, de modo que essa estrutura sempre aparecerá a ele como perfeitamente banal, ao mesmo tempo em que aparecerá como um misticismo obtuso e estúpido para qualquer um que disponha de outro referencial. Assim, o binômio encantamento-desencantamento, no que tange à ação cotidiana dos indivíduos, nunca se resolve de modo imanente, sendo que toda sociedade deverá aparecer como orientada em torno de crenças absurdas e místicas para aqueles que não façam parte dessa mesma *antropologia*. Até mesmo a sociedade capitalista.

Nesse sentido, fiquei satisfeito em ter podido demonstrar de que modo a forma da subjetividade jurídica atua para a conformação de uma antropologia do capitalismo e seu culto às coisas de valor, no que considero ter sido fiel à intenção de Marx. Entendo ter feito isso ao tematizar a questão da subjetividade jurídica sob três pontos de vista: o da sua constituição objetiva, como função abstrata da troca mercantil; o da sua constituição subjetiva, como experiência de representação; e o de sua gênese histórica, como processo de disciplinamento subjetivo e objetivo. Tal perspectiva permitiu a esse trabalho estabelecer os parâmetros gerais no interior

dos quais a questão da subjetividade jurídica poderia ser pensada, delimitando assim um campo de pesquisa e os temas a ele atinentes.

Entretanto, a ênfase na esfera da aparência e da circulação, impôs que este trabalho não tivesse fôlego para abordar de modo mais detalhado a relação entre subjetividade jurídica e esfera da produção. Isso teria permitido discutir o problema do sujeito em relação à teoria marxiana da crise, bem como as configurações da subjetividade a ela associadas, já que é na compulsão pela acumulação que reside o *sentido* histórico da vida no capitalismo, de modo que à transformação da relação entre sujeito e produção em cada quadra histórica deve corresponder os impasses subjetivos da época. Não tendo podido fazer isso, fiz o possível para deixar indicada a relação *fundamental* entre subjetividade, circulação e produção na constituição da problemática abordada.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. Teoria, prática teórica e formação teórica. Ideologia e luta ideológica. In: BARISON, Thiago (org.). *Teoria marxista e análise concreta*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

_____. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

_____. *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*. In: Crítica Marxista, nº 30, 2010.

_____. O objeto de 'O capital'. In: _____, BALIBAR, Etienne, e ESTABLET, Roger. *Ler O capital*. Volume 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

_____*. A querela do humanismo.* In: *Crítica Marxista*, n.9. São Paulo, Xamã, 1999.

_____. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995.

_____. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____. *Pour Marx.* Paris: François Maspero, 1965.

BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

BOER, Roland. The Leading Article in No. 179 of the Kölnische Zeitung: The Young Marx and Theology. In: *Religion & Theology*, 17, 2010. p.101.

BROSSES, Charles de. *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte ave la Religion actuelle de Nigritie*. 1760.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

READ, Jason. The Return of philosophical anthropology to the critique of political economy. In: *Crisis & Critique*, v. 3, n. 3. 2016. pp.311-332. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08935696.2013.842699>

DAVOGLIO, Pedro Eduardo Zini. *Anti-humanismo teórico e ideologia jurídica em Louis Althusser*. 2014. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo.

_____. Ideologia e ideologia jurídica. In: AKAMINE JR., Oswaldo; KASHIURA JR., Celso Naoto; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito*: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras expressões/ Dobra universitário, 2015. pp.231-265

EDELMAN, Bernard. *Le droit saisi par la photographie*. Paris: Flammarion, 1973.

ELBE, Ingo. *Between Marx, Marxism and Marxisms* – ways of reading Marx's theory. ViewPoint Magazine. 2013. Disponível em: <http://viewpointmag.com/2013/10/21/between-marx-marxism-and-marxisms-ways-of- reading-marxs-theory/>.

ENGSTER, Frank. Subjectivity and tis crisis: commodity mediation and the economic constitution of objectivity and subjectivity. In: *History of the Human Sciences*, 2016, Vol. 29 (2), pp.87-90. Disponível em: < http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0952695116637282>

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1996.

FREUD, *A interpretação dos sonhos*. Volume V. Rio de Janeiro: Imago.

GARNETT JR., Robert F. Marx's Value Theory: Modern or Postmodern? In: *Rethinking Marxism*: A Journal of Economics, Culture & Society, 8:4, 2015. p.41

GILLOT, Pascale. *Althusser et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2009.

GRESPAN, Jorge. *Marx*. São Paulo: Publifolha, 2008.

_____. A crise na crítica à economia política. In: *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, v.1, n.10, 2000.

HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do Estado*. São Paulo: Revan, 2011.

IACONO, Alfonso. *Le Fétichisme*: Histoire d'un concept. Paris: PUF, 1992.

JAMESON, Fredric. *Representing Capital*: a reading of Volume I. Londres: Verso, 2014.

JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria*: para uma nova crítica do valor. Lisboa: Antígona, 2006.

KASHIURA JR., Celso Naoto. Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideológica jurídica a partir de Pachukanis e Althusser. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 06, N.10, 2015, p.49-70.

KEYNES, John Maynard. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

LACAN, Jacques. Écrits. Paris: Seuil, 1966.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017.

MARX, Karl. *O capital*. Volume 1. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. The Leading Article in No. 179 of the Kölnische Zeitung. In: *Rheinische Zeitung*, n. 191-193. Disponível em: <https://libcom.org/library/leading-article-no-179-k%C3%B6lnische-zeitung>.

MASCARO, Alysson Leandro. Direito, capitalismo e estado: da leitura marxista do direito. In: AKAMINE JR., Oswaldo; KASHIURA JR., Celso Naoto; MELO, Tarso de (orgs.). *Para a crítica do direito*: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras expressões/ Dobra universitário, 2015. pp.45-62

_____. *Introdução ao estudo do direito*. São Paulo: Atlas, 2015.

_____. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MILIOS, John. Rethinking Marx's Value-Form Analysis from an Althusserian Perspective. In: *Rethinking Marxism*, v. 21., n. 2. 2009. p.272. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08935690902743518>.

MOCNIK, Rastko. Ideology and fantasy. In: KAPLAN, Ann; SPRINKER, Michael. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993.

NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões/Dobra Universitária, 2014.

PACHUKANIS, Eviguiéni. *Teoria Geral do Direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

PAPAFOTIOU, Dimitris; SOTIRIS, Panagiotis. *Althusser and value-form theory*: a missed encounter? Texto apresentado na 13ª *Historical Materialism Conference*, em Londres, em novembro de 2016. p.14 Disponível em: <https://www.academia.edu/29894551/Althusser_and_value-form_theory_a_missed_encounter>

PERLMAN, Fredy. *O fetichismo das mercadorias*. Disponível em: <http://libcom.org/library/o-fetichismo-das-mercadorias-fredy-perlman>

PIETZ, William. Fetishism and materialism: the limits of theory in Marx. In: APTER, Emily; _____ (org.). *Fetishism as Cultural Discourse* (eds.), Ithaca: Cornell University Press. 1993.

_____. The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. In: Anthropology and Aesthetics, 16. 1988.

_____. The problem of the fetish, I. In: *Anthropology and Aesthetics*, 9. 1985

PIRES, Rogério Brittes W. Fetichismo religioso, fetichismo da mercadoria, fetichismo sexual: transposições e conexões. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2014, v. 57 nº 1. pp.347-391.

_____. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1): 61-95, 2011.

_____. *O conceito antropológico de fetiche*: objetos africanos, olhares europeus. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RANCIERE, Jacques. O conceito de crítica da economia política dos 'Manuscritos de 1844' a 'O capital'. In: ALTHUSSER, Louis, _____, e MACHEREY, Pierre. *Ler O capital*. Volume 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. pp.75-171.

RICARDO, David. *Princípios de economia política e de tributação*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.

RUBIN, Isaak Ilich. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Polis, 1987.

SAMPEDRO, Francisco. A teoria da ideologia em Althusser. In: NAVES, Márcio Bilharinho (org.). *Presença de Althusser.* Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, 2010.

SOTIRIS, Panagiotis. Althusserianism and Value-form Theory: Rancière, Althusser and the Question of Fetishism. In: *Crisis & Critique*, v. 2, n. 2. 2015. p.169. Disponível em: <http://crisiscritique.org/ccnovember/sotiris2.pdf>

THÉVENIN, Nicole-Édith. Ideologia jurídica e ideologia burguesa (ideologias e práticas artísticas). In: NAVES, Márcio Bilharinho (org.). *Presença de Althusser*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.
_____. O itinerário de Althusser. In: NAVES, Márcio Bilharinho (org.). *Presença de Althusser*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

TURCHETTO, Maria. O que significa ‘ciência da história’?. In: NAVES, Márcio Bilharinho. *Presença de Althusser*. Campinas: IFCH, 2010.

WOOD, Ellen Meiksins. *A origem do capitalism*o. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ZIZEK, Slavoj. Vivendo no fim dos tempos São Paulo: Boitempo, 2012.

ZIZEK, Slavoj. *The Plague of Fantasies*. Londres: Verso, 1997