

## O GIRO DOS PONTEIROS DO RELÓGIO NO PULSO DE UM MORTO

Marildo Menegat<sup>1</sup>

**Resumo:** Partindo do fato de que a crítica da economia política é ao mesmo tempo uma superação da filosofia e a fundação de uma teoria crítica do capitalismo, o autor apresenta uma leitura da sociedade atual cujo pressuposto é que o capitalismo como processo civilizador – tomando-o na definição neutra de Norbert Elias – chegou ao seu fim. A dissolução passiva desta forma social fetichista se realiza como barbárie, que já era um elemento atuante no processo civilizador, porém agora ela passa a ser dominante. Os fundamentos da dialética do esclarecimento são encontrados na própria exposição que Karl Marx fez do conceito de capital, demonstrando com isso que a formulação de Adorno e Horkheimer não deve ser estranha a uma crítica da economia política da barbárie.

**Palavras-chave:** crítica da economia política da barbárie, fetichismo, processo civilizador, fim do trabalho.

**Abstract:** In view of the fact that political economic critique is at the same time an overcoming of philosophy and the foundation of a critical theory of capitalism, the author exposes a reading of contemporary society whose presupposition is that capitalism as a civilizing process – in the neutral definition of Norbert Elias – came to his end. The passive dissolution of this fetishistic social form comes out as barbarism, that was already an active element of the civilizing process, but now becomes dominant. Dialectic of Enlightenment's foundations are found in Karl Marx's exposure of the concept of capital, demonstrating in this way that Adorno and Horkheimer's formulation should not be stranger to a political economic critique of barbarism.

**Keywords:** political economic critique of barbarism, fetishism, civilizing process, end of work.

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto da Escola de Serviço Social da UFRJ.

Um ensaio que inicia precisando se explicar talvez não seja mesmo muito promissor. Por que voltar mais uma vez a *Marx*? Que interesse pode ter este autor para a filosofia hoje? Mesmo que se acertem as pontas da superação da filosofia pela crítica da economia política, o que pode ser um tema atual para ela na época do sol abrasador do capital? O mais curioso do argumento aqui exposto fica reservado para o momento da descoberta de que se trata de um estudo sobre barbárie... e a contemporânea! Para infelicitar mais ainda o leitor e abusar de sua paciência, discute-se fetichismo, tratando-o agora como tema obrigatório a um estudo sobre a barbárie, tanto por ser a forma objetiva dominante da realidade das sociedades burguesas maduras<sup>1</sup> como por ser um elemento constitutivo de uma espécie de subjetividade primitiva adequada à regressão passiva desta forma social. Tal subjetividade, que comporta práticas sociais com elevado grau de submissão a forças estranhas e obscuras de dominação impessoal e inconsciente, pode, quem sabe, ajudar a explicar por que este estado de regressão à barbárie se naturaliza.<sup>2</sup>

Conceber a práxis social nesta chave analítica difere das formulações do Esclarecimento e suas tentativas de reconstrução, e é diferente também das interpretações ontologizantes do marxismo. Este caminho pode ser inserido numa velha questão posta por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*. Tratava-se de uma contradição que, concebida nos termos de uma dialética positiva, deveria tender à síntese supressora, aqui no caso entre a maturação das forças produtivas da sociedade e suas relações sociais incompatíveis com tal desenvolvimento. O que os autores frankfurtianos inseriram neste esquema, que explicava por que a síntese se tornava improvável, foi justamente a situação de condicionamento da subjetividade dos agentes sociais. Nos termos em que se expressaram, tratava-se da imaturidade subjetiva dos indivíduos. Ao que tudo indica, a inspiração desta questão vinha da obra de Freud. Sem esquecer este laço, o que se pretende

nesta retomada é indicar um fio condutor que identifique esta questão como própria à crítica da economia política da barbárie.

Pois bem, mesmo que este tema apareça perifericamente na abordagem de Marx sobre o fetichismo, na fórmula da *imaturidade do homem individual*, ele será retomado como um tema que não foi resolvido pelo projeto do Esclarecimento – a esta altura já esclerosado –, e cujo segredo da permanência reside no caráter que adquire a *atividade produtiva humana* na sociedade burguesa. Enquanto continuarem as condições de existência desta atividade, com seu papel central na produção e reprodução do cotidiano e da vida prática, a in-transparência que deste fato deriva torna impossível a passagem da espécie à vida social adulta, isto é, superar relações sociais configuradas sistemicamente como um ‘hieróglifo social’, fundadas numa ‘objetividade fantasmagórica’ cheia de ‘sutilezas metafísicas’ e ‘manhas teológicas’ etc. etc.

### **Sobre a ‘objetividade fantasmagórica’**

As relações da sociedade moderna são sustentadas por um processo social de abstração que funciona como uma espécie de formalização imposta às formas materiais necessárias à existência coletiva. Esta formalização faz girar o eixo constitutivo deste processo em torno da dinâmica autônoma adquirida pela mercadoria e pelo valor. Neste embalo, o duplo valor da mercadoria tanto revela, no valor de uso, as necessidades básicas que, para se realizarem neste tipo de sociedade, exigem uma estrita obediência à lógica desta dinâmica, como encobre, no valor de troca, o que está na origem do processo, que são necessidades humanas obrigatoriamente realizadas em sociedade por meio de um incontornável metabolismo com a natureza. Tais necessidades obrigatórias são encobertas e realizadas como hábitos e costumes pela mediação social do trabalho, que corresponde a uma modalidade histórica específica de atividade humana produtiva inserida na divisão social do trabalho. A história das transformações que levaram a este estado teve início na produção da vida material, partindo de um desenvolvimento inconsciente das forças produtivas sociais que estilhaçaram a antiga ‘forma comunal de propriedade da terra’.<sup>3</sup> Entre historiadores parece não

existir muito consenso acerca da possibilidade de uma separação conceitual nítida entre forma social natural, na qual se inclui a propriedade comunal da terra, e relações de troca, que impulsionam relações monetárias.<sup>4</sup> Mesmo assim, próximo à linha de Marx está a descrição de Norbert Elias de que houve a certa altura da história do feudalismo o início da formação de um *processo de trocas* com “a expansão gradual do setor monetário da economia, a expensas do setor de troca, ou escambo” (1993, p. 19) e que, desse modo, se criaram as condições de separação da produção e da troca em atividades sociais distintas. É com referência a este contexto histórico que surge o primeiro sentido do que Marx chamou de *imaturidade do homem individual*. Este aspecto da imaturidade – imaturidade como produtor independente – é tensionado e levado à superação pelo desenvolvimento especializado de habilidades produtivas que não cabem mais nas velhas formas de relações sociais.<sup>5</sup>

A objetividade destas relações, ou seja, o eixo sobre o qual gira este processo em que a dinâmica das coisas se autonomiza, tem a característica da constituição de uma “objetividade fantasmagórica” (MARX, 1985, p. 47), que é o resultado da abstração, dentre outras coisas, do “caráter útil dos produtos do trabalho”. A fantasmagoria corresponde ao encobrimento do caráter social do trabalho (a necessidade obrigatória de uma atividade humana produtiva) realizado privadamente na forma de produção de mercadorias. Estas em seu duplo valor são formas substancializadas do trabalho que, não obstante, por realizar na própria forma o caráter social deste, passam a exercer o papel de ligação da vida social. Neste sentido, a objetividade fantasmagórica é o resultado necessário de um processo histórico com estas determinações abstratas operando de modo impositivo, desde fora – mas um fora imanente ao lado de dentro –, e que revela também o quadro subjetivo no qual se move a consequente supressão do primeiro contorno da imaturidade do homem individual em direção a esta nova forma social: um ser entre quatro paredes, desde onde abstrai a existência imediata da sociedade para, posteriormente, pressupô-la por meio do movimento autônomo das coisas. Neste ponto de chegada específico estão colocadas substanciais “mudanças no entrelaçamento e interdependência humanas”, sustentando o que Elias chamou de processo civilizador,<sup>6</sup> no qual “a estrutura da conduta e das pulsões foi alterada” (1993, p. 33). São estas mudanças que possibilitam a relação com

o mundo depender crescentemente, ao menos na aparência, de um caráter mágico inerente às coisas e que lhes daria a graça do movimento independente. Elas, como formas abstraídas da sociedade, ou seja, abstraídas do caráter social da atividade que as produz, re-põem esta sociedade através de uma mediação fantasmagórica, um tipo *suis generis* de metafísica que assombra o cotidiano, mas tende a assombrar ainda mais o indivíduo produzido por esta sociedade quando seu encanto se interrompe – como ocorre nas crises, catástrofes e colapsos... –, e no lugar do movimento das coisas que garante o ‘entrelaçamento e interdependência humanas’ resta apenas um abismo.

Tal mediação (“uma simples gelatina de trabalho humano indiferenciado”) é expressão da alienação necessária para que se constitua uma forma social deste tipo. A alienação neste caso tem em sua origem laços comuns com o processo social de abstração, e, por decorrência, com a ‘espiritualização das coisas’. Aparece desde o momento em que se abstrai e inverte a relação entre meios e fins do metabolismo com a natureza. Se as necessidades humanas somente podem ser realizadas e produzidas em sociedade, a mediação social feita através de produtos do trabalho de produtores autônomos e independentes demonstra no mínimo uma ‘inconsistência performática’ entre meios e fins, e, na objetividade social, a sua – literalmente – per-versão.<sup>7</sup> Repercute também neste processo alienado a abstração das qualidades específicas de trabalhos humanos, decorrente da homogeneização de um aparato técnico imposto e necessário devido à concorrência entre produtores isolados. As diferentes modalidades particulares de trabalhos concretos são subsumidas dentro de uma forma alienada de cooperação em que os produtos do trabalho devem ser trocados em base a uma substância comum oculta e indiferente que os incorpora. Por isso, o trabalho concreto e sua modalidade abstrata são momentos inseparáveis de uma mesma unidade antitética. O concreto é o resultado da imposição da forma valor em sua necessidade de materialização, e não a produção de um valor de uso sequestrado pelo capital ou desviado da realização de uma essência humana. Por essa razão, a expressão da personalidade do indivíduo fica reduzida à relação com a atividade humana produtiva. Ele não é alguém

constituído por – e capaz de – se apropriar das múltiplas capacidades humanas desenvolvidas historicamente pela espécie, mas apenas um momento funcional determinado pela divisão social do trabalho.

Estes aspectos se aprofundam no contexto de um processo social em que as próprias relações humanas são abstraídas de seu conteúdo. O fato de que a determinação social e histórica da existência de todos é dada e imprescindível a todos, ou seja, a espécie não existe fora desta determinação, pensar e agir como se fosse possível a existência fora dela, apenas se explica por um desdobramento da perversão acima referida, que passa a ser tomada como uma espécie de natureza originária – ou segunda natureza. Em outros termos, esta situação induz as ilusões dos mais diversos tipos de concepção moralista – que substituem a capacidade explicativa das teorias sociais, impotentes diante da barbárie –, a esperar que, diante das anomalias da ordem,<sup>8</sup> a pressuposta natureza, em sua rigidez e correção orgânica, seja confirmada pela dureza do caráter de cada um, e não pela mudança da sociedade. Nestes casos, indivíduos e grupos são particularmente responsabilizados pelas disfunções da dinâmica das coisas que, não sem alguma evidência empírica, todos desconfiam ser a razão de existência da sociedade e sem a qual tudo desmoronaria.

O elo ordenador e impulsionador destas abstrações, em que ocorre a perda de domínio sobre o cotidiano e a vida prática, e que retira as coisas de seu poço emprestando-lhes a necessária dinamicidade, é “o tempo de trabalho socialmente necessário”. A sistemática mensuração do tempo vai exercendo de modo inconsciente e impessoal o ordenamento das atividades produtivas e da vida em geral, impondo-lhes um fim (mesmo que pervertido). Num registro distinto, mas que pode ser tomado como impulsionado por este elo ordenador, Elias observa que o vetor fundamental do processo civilizatório “são as compulsões menos visíveis e mais impessoais da interdependência social, a divisão do trabalho, o mercado, a competição que impõe restrições e controle aos impulsos e emoções [...]” (1994, p. 155). Não seria um exagero tomar esta medida como o fio constitutivo (e o combustível) em torno do qual se move o eixo da objetividade fantasmagórica. A princípio, certa economia de tempo necessário à produção das necessidades básicas é um traço comum a

qualquer forma social<sup>9</sup> Ela não é estranha a uma sociedade em que as forças produtivas são rudimentares, manifestando-se, por exemplo, na forma simples da preocupação em realizar desesperadamente esta necessidade antes que seja tarde demais para a continuidade da sobrevivência biológica de seus membros. O que se modifica na sociedade burguesa em relação a esta medida do tempo e suas compulsões menos visíveis é que ela deixa de ser apenas a vicissitude de uma necessidade objetiva, para se tornar um fim em si mesma. O valor, que é a medida da atividade produtiva específica desta sociedade, e esta mesma atividade, pelo simples fato de ser o substrato do que pode ser mensurável, possibilitando com isso o acúmulo incessante de valores, passa a ser o *telos* determinante da vida comum.

Dessa forma, a utilidade de um determinado objeto será produzida socialmente apenas 'para o outro'. Sua finalidade precípua não está em realizar uma necessidade inerente à determinação das condições de existência do produtor. Em outras palavras, o objeto deve ser útil imediatamente não para quem o faz, mas para quem o irá consumir após o processo de troca.<sup>10</sup> Como consumo e produção se apartam drasticamente, se interpõe uma mediação formal através da qual a utilidade deve ser apresentada socialmente, não obstante quem produz ser também um consumidor.<sup>11</sup> Consequentemente, a utilidade das coisas mediadas pela abstração do trabalho oculta na forma mercadoria é uma característica exclusiva da sociedade burguesa, de sua divisão social do trabalho específica, em que a economia de tempo da atividade produtiva se cristaliza em medida das trocas sociais.<sup>12</sup> É como forma de cristalização desta mediação, em que é mensurado o tempo da *atividade especial produtiva*,<sup>13</sup> que o trabalho adquire sua centralidade. Não por ser a eterna necessidade natural, mas pela importância desta atividade no impulso da dinâmica de trocas e da produção de valores; ou seja, por ser o que torna possível o valor se transformar em mais valor, cuja acumulação será o fim em si mesmo desta forma perversa de metabolismo.

O trabalho é central, então, por ser a atividade em torno da qual o processo social de formalização abstrata gira – seu ponto firme. O momento da atividade que produz o uso é em ato subsumido pelo seu resultado social, que se torna mais relevante. A atividade produtiva humana somente é concebida

desta maneira porque ela é o modo específico da sociedade burguesa realizar “a mudança das formas materiais” (MARX, 1985, p. 51). O trabalho opera como um princípio formal que mantém em seu *modus operandis* o caráter abstrato que pode ser observado desde sua definição mais elementar: “[...] dispêndio produtivo de cérebro, músculo, nervos, mãos etc. humanos.” Ou ainda: “Ele é dispêndio de força de trabalho simples que em média toda pessoa comum, sem desenvolvimento especial, possui em seu organismo” (ibidem). Enfim, uma “unidade de medida” – aquela forma gelatinosa do trabalho socialmente necessário – que é fixada “por meio de um processo social por trás das costas dos produtores e lhes parecem, portanto, dados por tradição” (Marx, 1985, p. 52). Com isso a objetividade fantasmagórica ganha os contornos de definição desta realidade estranhada que a constitui, na qual poderemos ver melhor esta dialética de naturalização da forma social e de sua dissolução (que pode ser em alguns aspectos entendida também como regressão social).

### **Processo social e metamorfose das formas<sup>14</sup>**

É com o dinheiro que a ‘objetividade fantasmagórica’ ganha sua forma mais acabada e, por isso, ofuscante. Como expressão e representação da forma geral do valor, ele é a metamorfose das formas anteriores. Esta metamorfose é tanto o movimento da mercadoria, as passagens do duplo valor, como sua configuração em outra forma.<sup>15</sup> No dinheiro, portanto, a figuração social e material da objetividade fantasmagórica confirma e amplia o movimento autônomo das coisas e seu poder de ligar os produtores independentes por meio do produto de seus trabalhos: “Ao equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Não o sabem, mas o fazem. [...]. O valor transforma [...] cada produto de trabalho em um hieróglifo social” (MARX, 1985, p. 72).

Processo social de abstração, experiência e entendimento humano [1]

Este processo também pode ser pensado como uma formulação do entendimento humano<sup>16</sup> na sociedade burguesa, posta na conjunção entre

processo lógico de representação e processo social. Uma das façanhas realizadas pela afirmação de uma racionalidade possível das relações sociais mediadas pelos produtos do trabalho é estabelecer, como uma ‘determinação reflexiva [a priori]’, a possibilidade de *comparação das qualidades diferentes* das coisas e encontrar entre elas uma ‘unidade’ abstrata, porém efetiva, de representação. Na experiência imediata tal unidade é impossível. A pré-intuição nos sugere que o diferente é antes de tudo diferente por suas qualidades. No entanto, a mesma experiência mediada pelas formas de percepção da sociedade burguesa desenvolvida nos faz aceitar como evidente que todas as coisas são intercambiáveis pelo dinheiro. Se este é resultante das metamorfoses do valor e, portanto, tem algo em comum com todas as mercadorias, se deduz de certo modo que entre suas qualidades há uma que dissolve todas as outras e as representa em sua forma. Mesmo que a causa disso fique oculta como um mistério insondável para a experiência ordinária, na objetividade social ela se manifesta como uma troca quantitativa entre qualidades distintas. Um dos resultados desta intersecção entre processo social e conhecimento, é que equações do pensamento cujas representações, dentre outras operações, exigem um juízo que avalia a relação entre singular e universal, ou entre forma material e forma abstrata – pressupondo a intervenção de quem produz o conhecimento –, neste processo social elas vêm resolvidas antecipadamente pela realização sistêmica do último termo como forma objetivada da vida social.

A quantificação, que é o modo pelo qual se resolve o problema da incomensurabilidade de qualidades distintas, se estabelece como o equivalente de uma ‘unidade de medida’ produzida socialmente. O mistério desta *forma equivalente*<sup>17</sup> se sustenta no *quantum* de trabalho presente em cada mercadoria, cujo fio condutor é o processo social lastreado no tempo de trabalho necessário para a produção. Este *quantum* estabelecido como mediação do processo social cria as condições de permutabilidade entre todas as coisas produzidas, uma vez que elas são produtos da transformação de uma mesma substância,<sup>18</sup> que cristaliza nas coisas, como sua marca – a marca do artífice –, a forma valor, que, por sua vez, faz das coisas um ser com pernas próprias e que parece dotado de pensamento. Esta determinação lógica está dada anteriormente à experiência. A finalidade e a autonomia das

metamorfoses do valor, por mais absurdas que sejam, se impõem como modo organizativo da realidade em que os indivíduos estão, ao menos na aparência, voluntariamente submetidos. “Não o sabem, mas o fazem.” Na raiz deste processo, como já visto, há uma passagem da forma material às formas abstratas: “o valor de uso torna-se forma de manifestação de seu contrário, do valor” (MARX 1985, p. 59); o “trabalho concreto se converte na forma de manifestação de seu contrário, trabalho humano abstrato” (MARX, 1985, p. 61); e o “trabalho privado se converte na forma de seu contrário, trabalho em forma diretamente social” (idem). Esta inversão, que é o que torna possível a perversão da objetividade fantasmagórica, funda também o entendimento da experiência social.

A experiência do entendimento humano, conhecimento e interesse [2]

Kant, num dos *Prefácios da Crítica da razão pura*, quando se referia ao “novo modo de pensar” que as transformações de seu tempo haviam produzido – pensar que se submete ao “exame público da razão” –, preservava em separado um campo de princípios, “cujo uso é inevitável no curso da experiência” (KANT; 2005, p. 10). Em geral, o conhecimento e as formas de representação, se não diretamente, ao menos indiretamente, correspondem ao processo social, e estão impregnados pela sua experiência, mesmo que isto não seja imediatamente compreendido. A este campo que não se imiscuía na influência do tempo histórico, em que são definidas a priori conceitos como as dimensões de espaço e tempo,<sup>19</sup> ele manteve como denominação adequada o termo metafísica: “Que se faça, pois, uma experiência para ver se não teremos melhor êxito nos problemas da Metafísica, assumindo que os objetos devem acomodar-se ao nosso conhecimento: o que já de *per si* condiz melhor com as exigências da possibilidade de um conhecimento a priori de tais objetos [...]” (KANT, 2005, p. 38). E logo mais adiante ele conclui o sentido desta revalidação da Metafísica: “A própria experiência, com efeito, é um modo de conhecimento que pressupõe entendimento” (idem, p. 40).

O que Kant pretendia, ao demonstrar que elementos fundamentais da experiência fugiam à determinação imediata do sujeito, não é totalmente

estranho àquilo que Marx fez, em certa medida, com a crítica da economia política.<sup>20</sup> A equivalência de diferentes trabalhos humanos, apesar de não ser posta como uma medida consciente dos produtores independentes, “São formas de pensamento socialmente válidas [... e] objetivas” (MARX, 1985, p. 73) que fundam este modo de produção e se impõem como uma lei natural. Marx procurou, no entanto, expor à crítica o sentido absurdo desta realidade em que as dimensões determinantes da experiência têm um caráter metafísico objetivado. Por esta razão, tornava-se recomendável pensar nas consequências de uma situação em que os fundamentos que determinam as ações e escolhas dos indivíduos, essenciais para a continuidade das relações sociais, são postos “independentemente de toda experiência” (KANT, 2005, p. 20). Esta situação deve ser pensada porque, tratando-se de uma esfera da vida social que é criada pela cooperação e deveria estar ao alcance das decisões conscientes de todos, ou seja, justamente da experiência comum, ao possuir um caráter metafísico (dado a priori), não como resultado da reflexão de um filósofo, mas como uma suposição (um incondicionado) que condiciona e atua sobre o comportamento e as escolhas dos indivíduos, tal situação fatalmente se impunha como um limite à liberdade e ao alcance do próprio “exame público da razão”. Este limite se faz sentir como um peso férreo, principalmente, nas intenções do projeto do Esclarecimento, o qual exorta os indivíduos ao ato histórico de passarem a maioria, tornando-se, com isso, seres autônomos capazes de governar livre e conscientemente suas vidas.

O condicionamento deste ato é dado justamente pelo desenvolvimento das formas individuais autônomas da produção e cooperação da modernidade, que libertaram os indivíduos do domínio pessoal dos senhores feudais.<sup>21</sup> A importância desta emancipação está presente também na conhecida definição de Kant em *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?*: “menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”. Segundo ele, a causa para isso era uma escolha dada pela falta de coragem de “servir-se de si mesmo” (KANT, 2005, p. 100). O que Marx chamou de *imaturidade do homem individual* não ignora esta definição, que aparece, agora, tensionada por uma passagem à cidadania, a qual tem correspondência com o processo social em que a livre circulação das

mercadorias (inclusive o trabalho, com as exigências de liberdade de opinião e locomoção) e a forma geral do valor estão em pleno desdobramento histórico. Portanto, este momento da *imaturidade do homem individual* não se deve mais ao atraso do desenvolvimento das forças produtivas, limitadas pelo baixo nível das habilidades produtivas individuais e coletivas, cujo impulso de superação levou à dissolução da propriedade comunal da terra e sua transição à sociedade burguesa. A exortação do Esclarecimento já é o resultado da existência dominante no processo histórico de produtores independentes.

Por isso, o uso público da razão, que é a articulação esclarecida do entendimento humano no espaço comum, pretendia fazer com que os homens pudessem transpor os umbrais da menoridade, marcada pelo domínio do medo e da superstição, assim como da tutela dos déspotas, que impedia a liberdade civil, e passassem à idade adulta da vida social. Uma das formas que serve de modelo a este espaço público e seus procedimentos é o tribunal da sociedade moderna. Kant fala de um ‘tribunal da razão’ diante do qual fazemos o exame público das questões, submetendo-as à crítica<sup>22</sup>: “[...] é um apelo à razão para atacar de novo a mais dificultosa de todas as suas incumbências, isto é, o conhecimento de si mesma, e para *instituir um tribunal* capaz de assegurar suas reivindicações justas [...]” (KANT, 2005, p. 14. Grifos meus). E alguns dos conteúdos da crítica, por seu turno, são formas de consciência que sustentam o Antigo Regime: “A nossa época é por excelência uma época de crítica à qual tudo deve submeter-se. De ordinário, a *religião*, por sua santidade, e a *legislação*, por sua majestade, querem subtrair-se a ela. Mas nesse caso provocam contra si uma justa suspeição [...]” (KANT, 2005, p. 14). Assim, tanto sob o ponto de vista da forma como do conteúdo, estamos no universo constituinte da sociedade burguesa clássica, onde se torna possível submeter à crítica a falsa consciência que mantém em pé a superestrutura do Absolutismo, àquela altura já sem nenhuma legitimidade. Esta superestrutura, que é a própria história da formação do Estado Moderno, nasceu junto com o processo de especialização das trocas e da divisão social do trabalho produtora de mercadorias.<sup>23</sup> No seu estabelecimento foi imprescindível uma separação estrutural entre política e economia, criando entre ambas uma dinâmica desigual, cujos fins, não obstante, se adequavam.<sup>24</sup> Na época de

Kant, porém, esta desigualdade começava a se manifestar como *um seqüito de relações sociais e políticas anacrônicas*. Verdadeira inadequação em que o Antigo Regime sufocava a sociedade civil e o livre curso de sua racionalidade. Tudo indica que algo de significativo havia mudado na experiência e precisava ganhar nova representação.<sup>25</sup> Um forte sentimento desta inadequação pode ser verificado, por exemplo, no debate iniciado pelos fisiocratas franceses acerca da irracionalidade econômica da sociedade de corte e seus privilégios.<sup>26</sup> Não por acaso o aparatoso universo desta particular estrutura social será identificado com um arcaísmo ao qual se deveria opor a “ação de civilizar”. Nesta ação está compreendida a produção de uma sociedade civil e, por decorrência, de uma moralidade luminosa<sup>27</sup> que não tinham mais nada em comum com a velha sociedade.

Como sociedade civil foi o conceito utilizado no século XVIII para identificar as modernas relações econômicas, não se está forçando o sentido ao dizer que a luta contra o Antigo Regime carregou as tintas de uma necessária adequação com as formas materiais do capitalismo já suficientemente desenvolvidas e que exigiam um novo tipo de representação política. Esta ideia está presente na grande conquista teórica dos fisiocratas, que foi a compreensão de que a economia nacional é um corpo autônomo da vontade arbitrária do rei e está demarcada por “leis próprias”. O primado desta compreensão se baseia no fato de que estas são “leis naturais de uma vida social [que deve estar] em harmonia com a razão”<sup>28</sup> (ELIAS, 1994, p. 58). Nessa perspectiva, este contexto histórico é uma condição necessária para o exercício da crítica à falsa consciência, em que no próprio modelo da crítica se encontra instituído o processo social que lhe fornece os nutrientes. Este processo se enquadra naquilo que se chamou, em outro lugar, de crítica da ideologia, e uma de suas dimensões fortes é a adequação entre estruturas desiguais.<sup>29</sup> Na famosa passagem de *Para a crítica da economia política*, de Marx,<sup>30</sup> em que ele se refere à contradição entre o desenvolvimento de infraestrutura e superestrutura, é sobre este tipo de situação histórica específica que está pensando.<sup>31</sup> E, de certa forma, assinala a diferença de se fazer crítica da economia política e crítica da ideologia – não que não haja este momento na teoria crítica, mas ele não é o essencial.

Já nos *Grundrisse* havia uma passagem que antecipava esta questão presente e desenvolvida depois em *O Capital*:

Estas relações de dependência materiais, em oposição às pessoais (a relação de dependência material não é senão [o conjunto de] vínculos sociais que se contrapõe automaticamente aos indivíduos aparentemente independentes, quer dizer, [ao conjunto dos] vínculos de produção recíprocos convertidos em autônomos em relação aos indivíduos) se apresentam também de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por *abstrações*, enquanto que antes dependiam uns dos outros. A abstração ou a ideia não é, contudo, nada mais que a expressão teórica dessas relações materiais que os dominam. Como é natural as relações serem expressas apenas sob a forma de ideias, os filósofos conceberam como característico da era moderna o domínio das ideias, identificando a criação da livre individualidade com a ruptura deste domínio das ideias. Do ponto de vista ideológico o erro era tanto mais fácil de ser cometido quanto esse domínio das relações (esta dependência material que, por outra parte, se transforma de novo em relações de dependência pessoais determinadas, porém, despojadas de ilusão) se apresenta como domínio de ideias na mesma consciência dos indivíduos, e a fé na eternidade de tais ideias, quer dizer, daquelas relações materiais de dependência, é *of course*, consolidada, nutrida, inculcada de todas as formas possíveis pelas classes dominantes (Marx, 1973, p. 92).

O que Marx fez como crítica da economia política foi ampliar e radicalizar este primado, submetendo à crítica o próprio conceito de sociedade burguesa. Nesta elaboração, a metafísica não é um momento apartado dos princípios do entendimento, necessário numa leitura idealista da sociedade burguesa, mas a própria forma da objetividade imposta como processo social de abstração. Deste modo não se critica a falsa consciência, e sim um processo social invertido.

### **Fetichismo das relações sociais**

A explicação das relações sociais como relações fetichistas é uma tentativa bem-sucedida de elucidação das “sutilezas metafísica e manhas teológicas” da objetividade fantasmagórica. Nas *Teses sobre Feuerbach*, o jovem Marx já havia escrito que: “Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que orientam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática” (TF – VIII). Na crítica da economia política os mistérios começam quando as coisas ordinárias se “transformam numa coisa fisicamente metafísica” (1985, p. 70). Na medida em que não há espíritos na natureza e tampouco na matéria dos

produtos da atividade humana, tais mistérios somente podem ser criados pelas relações sociais. A compreensão da 'prática humana' e do cotidiano da sociedade burguesa, no entanto, é ofuscada por uma complexidade que se faz valer na inversão do processo social:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como característica objetiva dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (1985, p. 71).

Manha teológica é um termo bastante apropriado para esta forma de cooperação social objetivamente abstraída. Por ser impossível existirem relações humanas que não sejam em sociedade, a cooperação só pode reaparecer devido a algo misterioso. Não se trata de engano ou má vontade de uma aparente falsa consciência que por meio de um logro ou de conspirações garantiria sua dominação social, mas da apreensão inconsciente desta forma de cooperação como uma coação socialmente necessária. Tal coação que se assemelha em tudo às leis da natureza produz um curioso estado de naturalização das relações sociais. As forças da natureza possuem de fato dinâmicas que independem de qualquer arbítrio e são incomensuráveis ao domínio humano. A compreensão desta objetividade resultou de longa luta contra os deuses e seus representantes em milhares de anos. Um esforço paralelo a esta compreensão foi projetar sobre a vida civil condições de escolha e decisão que dependessem principalmente do arbítrio humano. Num registro acerca desta tensão histórica, afirmava Hegel (1986, p. 417 e ss.) que, a despeito de toda sua beleza, a vida civil grega, com a impressionante vitalidade da democracia direta, sucumbiu, dentre outras razões, pelas superstições deste povo. Porém, na racional e laica sociedade burguesa, que o mesmo Hegel julgava curada do mal dos antigos, ocorre uma inversão das superstições primitivas que deixaria muitos gregos intrigados. De fato, deuses como Vulcano, Júpiter e Hermes foram expurgados das forças naturais, e em seus lugares foram entronizadas poderosas forças produtivas e o para-raios.<sup>32</sup> Contudo, esses deuses, desolados e queixosos diante de tamanha onipotência, se exilaram na vida civil, metamorfoseados em toscos reflexos *das propriedades naturais sociais dos objetos*. Com a naturalização das relações sociais desaparece do horizonte da compreensão coletiva o caráter histórico e

transitório desta forma social, fazendo crer que esta forma determinada de cooperação seja um dado eterno da natureza e isento de qualquer juízo coletivo. Diante desta situação ficam todos à mercê de tempestades e terremotos das crises, outrora periódicas e na atualidade permanentes, em que afunda a sociedade. Pelo visto, contra as ameaças de dissolução desta não há para-raios que a proteja das consequências do poder de suas próprias ilusões.<sup>33</sup>

Sobre a 'inversão' [e o poder autônomo] e sua diferença da 'falsa consciência'

O fetichismo, como um supersticioso amuleto preso na imaginação do indivíduo burguês, implica formas cognitivas que, a um desavisado, passariam por ruinosos enganos. Mas numa sociedade encantada por deuses toscos como a forma valor, estas formas cognitivas têm algo da ilusão em que a sisudez do deserto pode bem ser tomada por um oásis (e o inverso também): “Assim, a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como uma excitação subjetiva do próprio nervo, mas como forma objetiva de uma coisa fora do olho” (1985, p. 71). Esta passagem completa um raciocínio anterior de Marx, em que dizia: “[A forma mercadoria] reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como característica objetiva dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais”; e, por isso, ela não se apresenta como um produto do próprio produtor, “mas como forma objetiva de uma coisa fora do olho”, ou seja, “reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos”.

A excitação da impressão luminosa é *invertida* e está fora do olho. Ela se insinua como uma espécie de poder autônomo que se projeta sobre os sentidos dos indivíduos. Mesmo assim, poderíamos, seguindo a recomendação dos desavisados, perguntar como a impressão luminosa de alguma coisa pode não ser uma excitação subjetiva do próprio olho? Nas formas míticas de pensamento, ou nas religiões naturais, a natureza era concebida como um produto dos deuses e, por isso, era verossímil tomá-la como algo de segunda mão que poderia muito bem reservar surpresas preparadas por estes a favor de seus eleitos ou contra seus inimigos. Porém, numa época inaugurada pela

crítica, como pensava Kant, em que nada deveria ser poupado do tribunal da razão, como conceber que o que uma coisa é não é exatamente o que o nervo ótico registra? Ao que parece, o segredo está na resposta, que indica existir uma realidade determinante fora do olho e fora das relações humanas. Deslocando um pouco a questão, o que incomoda Marx não é a indagação da existência do objeto como objeto, pois, “no ato de ver, a luz se projeta realmente a partir de uma coisa, o objeto externo, para outra, o olho. É uma relação física entre coisas físicas”, mas o fato de que o objeto deve ser percebido como resultado de práticas sociais. Neste sentido é que se pode falar de algo que fica oculto ao nervo do olho e às relações entre produtores que trocam o produto de seus trabalhos:

Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...] Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. [...] Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos do trabalho [...] inseparável da produção de mercadorias (1985 p. 71).

Portanto, as coisas abstraídas do processo social surgem como seres dotados de movimento e vontade própria, seres animados por um misterioso poder que se transforma no próprio processo social alienado. Em resumo, chegou-se mais ou menos aos seguintes termos: as coisas assumem um papel social que, na mesma gramática expositiva dos desavisados acima evocada, deveria caber aos homens. Desse modo,

os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtores do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais [...] como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (1985, p. 71).

Contudo, há algo mais que se explica neste fenômeno em que os trabalhos privados apenas se tornam diretamente sociais por meio das relações de troca. Nele encontra explicação também o domínio da economia sobre as outras esferas da vida social. Ao se realizarem as trocas, das quais faz parte a esfera particular da atividade produtiva, o que se realiza são as relações sociais. Tal domínio não é o de uma esfera que, por um excesso de desenvolvimento das capacidades humanas produtivas não correspondido pelas demais esferas da vida social, delas se desgarrou e, por isso, espera o

momento e o modo apropriados para ser submetido ao controle social. A autonomia da economia é essencialmente o modo alienado que adquire a dominação e sua finalidade – com suas formas e dinâmicas – no processo social. A atrofia e subordinação da cultura ou da política neste tipo de sociedade é uma necessidade adequada ao que esta forma social pressupõe para o seu inteiro desenvolvimento como um processo às costas dos indivíduos coativamente associados. Um sentimento de inadequação entre “infraestrutura” e “superestrutura”, ao que parece, foi uma experiência dominante nos países centrais na passagem ao período clássico do capitalismo concorrencial, onde a velharia das formas de subordinação e pensamento do Antigo Regime precisou ser sacudida.<sup>34</sup> Esta experiência se prolongou até meados do século XIX, quando se modificou significativamente com as explosões revolucionárias de 1848. A partir de então, nos países centrais, a ideologia, que sempre acompanha as distribuições do trabalho social<sup>35</sup> se fez valer por meio de conquistas na esfera institucional em que se realiza a luta de direito contra direito.<sup>36</sup> A situação histórica de um desenvolvimento desigual e combinado entre as formas ideológicas e a vida material pouco tem em comum com a realidade da sociedade burguesa desenvolvida. Nesta o substrato comum do trabalho, medido pelo tempo de trabalho socialmente necessário, passa a se afirmar como a *forma de um poder autônomo* que prescinde, para manter coesionada a sociedade, do uso direto da violência e dos poderes pessoais do regime anterior. A autonomização do poder das coisas, de suas grandezas de valor – que “variam sempre, independente da vontade, da previsão e da ação dos que trocam” –, é muito mais avassalador e adequado aos fins do capital. Para os produtores dependentes das trocas, o próprio movimento social possui “a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de controlá-las” (Marx, 1985, p. 72-3). É um poder que “se impõe com violência como lei natural reguladora”. Como “um segredo oculto” (idem, p. 73)<sup>37</sup> ele mostra por que as formas desta sociedade são incompatíveis com a passagem à maturidade dos indivíduos.

A imaturidade do homem individual mais uma vez...

Estes elementos podem talvez auxiliar no desbaratamento do curto-circuito da antiga equação de Marx, na qual era indicado como contradição incontornável do capitalismo o desenvolvimento das forças produtivas que, num certo momento, já não cabem nas relações sociais historicamente determinadas que as impulsionaram, produzindo-se com isso uma situação apenas resolvida pela transformação destas relações de produção.<sup>38</sup> No capitalismo tardio em que se desenvolve a Terceira Revolução Tecnocientífica,<sup>39</sup> esta contradição está posta sem que, com isso, a transformação das relações sociais esteja na ordem do dia. Para Adorno e Horkheimer, uma das explicações desta situação, já dada no período anterior da sua história, era a naturalização das relações sociais, inclusive em seu estado de regressão. [Outra explicação não desenvolvida por estes autores é a da dissolução da forma social, que apresentaremos adiante.] Segundo eles, a naturalização fetichista, dentre outras razões, poderia ser explicada pelo paradoxo de uma sociedade madura a despeito da “imaturidade do homem individual”:

A naturalização dos homens hoje em dia não é dissociável do progresso social. O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos (1985, p. 14).

A imaturidade subjetiva do homem burguês deixou de ser um problema ideológico, como o formulou o Esclarecimento, para ser na sociedade moderna desenvolvida uma condição imanente às formas de produção material, incluindo nelas aquilo que equivocadamente se tenta isolar como um campo neutro, que são os meios técnicos de produção. Como a definiu Marx: “[As sociedades pré-capitalistas] baseiam-se na *imaturidade do homem individual*, que não se desprende do cordão umbilical da ligação natural aos outros do mesmo gênero, ou em relações diretas de domínio e servidão.” Além disso, “[os indivíduos das sociedades pré-capitalistas] são condicionados por um baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho e relações correspondentemente limitadas dos homens dentro do processo material da produção de sua vida, portanto, entre si e com a natureza” (1985, p. 75).

Aparentemente esta imaturidade deveria ter sido superada com o desenvolvimento do processo social que, como dizem Marx e Engels no

*Manifesto*, transformou tudo o que era sagrado em profano. Seu resultado num primeiro momento teria sido tanto a supressão do condicionamento do *baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho*, como das ‘relações diretas de domínio e servidão’, com o rompimento do *cordão umbilical da ligação natural aos outros do mesmo gênero*. Com isso, não haveria mais pertinência de se falar em menoridade dos homens, a não ser para casos particulares de indivíduos ou grupos sociais, como parece ter feito Freud com sua teoria das neuroses.<sup>40</sup>

Contudo, o trabalho abstrato como mediação social é para Marx, na sua forma de atividade produtiva específica, dominada por formas alienadas de poder autônomo e, por isso, submetida à exploração, um resquício da ‘*ligação naturalizada aos outros do mesmo gênero*’, porém, uma ligação impessoal e inconsciente. As várias máscaras funcionais desta atividade na divisão social do trabalho produtora de mercadorias nada têm de um indivíduo que passou à maioria. Desse modo, seria ainda válido se voltar a falar em imaturidade do homem individual.<sup>41</sup> Este tema, agora, poderia ser entendido como uma cifra da pré-história da humanidade, em que as neuroses são apenas sintomas do profundo mal-estar em que esta situação se desenvolve.

... e a menoridade do trabalho [2]

Esta imaturidade, portanto, que não é da mesma ordem daquela do homem das sociedades anteriores – presos aos fetiches de religiões naturais –, também guarda um sentido primitivo de racionalidade. Como observa a este respeito Marx: “O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza” (1985, p. 75). Em continuidade ao espírito da elaboração de um dos fragmentos das *Teses sobre Feuerbach*, em que Marx se refere a esta mesma questão do *reflexo religioso do mundo real*, é possível dizer que o fundamento deste se encontra nas próprias formas ‘autodilaceradas’ em que a realidade se configura. A *inversão objetiva* (ou perversão) necessária para que uma sociedade se constitua a partir da ilusão de produtores independentes, e faça

da existência comum um mero pressuposto, que se efetiva idealmente nas relações de troca, não pode subsistir de outro modo, já que ela é um tipo rudimentar, por isso pré-histórico, de relações sociais.

Por se tratar de uma forma social dilacerada em diferentes esferas que expressam a própria divisão social do trabalho, dentro da qual a perspectiva do todo fica tolhida, é essencial à teoria crítica o recurso a conceitos que reponham a totalidade. Na crítica à sociedade burguesa o conceito de produção cumpre este papel. Com ele se estabelece “A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material”, fazendo-o se desprender “do seu místico véu nebuloso”. Para além destes aspectos, este conceito está inscrito num campo mais amplo da práxis que projeta no horizonte a sua realização “como produto dos homens livremente socializados” para, então, “ficar sob seu controle consciente e planejado” (1985, p. 76). Assim, o problema teórico de Marx não pode ser reduzido e resolvido pela ‘*transparência das relações*’ por meio do uso público da razão, quando as formas materiais ainda guardam momentos essenciais do encobrimento da totalidade.

É com base nestes argumentos que a práxis e sua racionalidade necessária dificilmente podem ser contempladas pelas concepções do trabalho como fundamento a-histórico do ser social e, menos ainda, pelo processo de esclarecimento. Enquanto a práxis do esclarecimento é o próprio processo de abstração adequado a esta sociedade; a práxis da ontologia do trabalho é um modelo restrito e unilateral, que se centra equivocadamente na ideia de que a atividade produtiva especial por meio da qual a humanidade deve realizar o eterno metabolismo com a natureza, tenha algo de invariável e que estaria atuante como um sentido teleológico emancipatório no trabalho da sociedade burguesa.

A saída da menoridade, ou seja, da imaturidade do homem individual, com a superação de todas as formas de dominação e de dispêndio de força bruta, se articula e se produz a partir de uma relação interna de reciprocidade destes dois aspectos. Como a menoridade, nesta perspectiva, se funda no trabalho, a crítica deste é um tema essencial para se restabelecer a totalidade numa dimensão de negação do capitalismo. As antigas formas de dependência

do escravo e do servo medieval não são suprimidas no trabalho assalariado. Elas se deslocaram de uma submissão pessoal sujeita à violência física direta para uma submissão impessoal impregnada de formas não menos cruéis de coação. O trabalho útil, como trabalho simples, é o modo de ser do assalariamento, mas não da liberdade. Ele comporta a alienação da persona e sua submissão a um processo que lhe é estranho e hostil. Assim, '*relações transparentes e racionais*' entre os homens, e desses com a natureza, exigem que a imposição do tempo gasto com a produção, e a própria produção, com seus momentos separados da totalidade da vida social, sejam superados. A liberdade humana não implica somente livrar-se das necessidades, mas também suprimir as formas sacrificiais de produzi-las.

O trabalho, cuja origem da palavra não esconde sua identidade com instrumentos de tortura, é um ato sacrificial numa forma sublimada de renúncia autoconsentida. Ele descende dos primitivos rituais de sacrifício em que o holocausto de um indivíduo era oferecido para aplacar a ira dos deuses e salvar a coletividade. A solução do dilema de Abraão representou a internalização por todos da culpa pela ira dos deuses e a participação de todos em sua expiação. Para além das representações religiosas, porém, nelas configurado, o sentido histórico do judaísmo, e depois do cristianismo, está em preparar a individualidade abstrata necessária para suportar a subjetividade que é esta culpa. A atividade produtiva humana na forma de uma mediação social reificada realiza justamente este espírito. O trabalho individual deve, no mesmo ato, conter em si e salvar a sociedade. Por isso se espera que se todos trabalharem a sociedade não terá distúrbios e anomalias e sua continuidade estará garantida. É uma prece profana, um reflexo religioso do mundo que produz em cada um a sensação de possuir a potência de deus dentro de si. A alma dedicada a re-ligar os produtores independentes enxerga o que não provém do próprio corpo. O nervo ótico nada entende das epifanias do espírito. Ele não tem como conhecer a razão destes pequenos milagres cotidianos, das manhas teológicas que a cada manhã renascem com o sol e nos dão o forte sentimento de que o mundo ainda está aí e tudo correrá em seu leito normal. É da atualidade desta pré-história subjetiva da humanidade que resulta o caráter que sustenta a subjetividade conveniente à forma social produtora de mercadorias. É um tipo de individualidade forjado a suportar as mutilações do

trabalho abstrato e os laços de dominação impessoal, porém férreos. Ele é a mais sublime das ritualizações da perversão social.

Esta forma específica da atividade humana produtiva representa a continuidade de um esforço contraditório que traz as cadeias pesadas da menoridade da humanidade. Ela guarda esta contradição ritualizada num processo social que mantém aceso como uma aparência social necessária o impulso a transcender seus limites e, ao mesmo tempo, como a essência deste processo, o obscurecimento de todos os meios de realização de outro horizonte histórico. Os indivíduos permanecem seres socialmente imaturos, mesmo que a base material esteja com sua data de validade ultrapassada. Eles “pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e ainda não o homem o processo de produção” (MARX, 1985, p.76). [Num registro a contrapé, para se evitar mal-entendidos e tropeços, deve-se acrescentar que o controle sobre o processo de produção de capital não é algo semelhante à domesticação de um rio volumoso e cheio de acidentes, em que, por astúcia, se pode utilizar suas formas de produção para outros fins que não a produção de valor: ele apenas é possível pela transformação desta forma de produção.]

### **Contradição e crise do trabalho**

Uma sociedade em que sua estrutura dinâmica se funda num princípio inconsciente e absurdo – cujo mistério não vai além da tautológica transformação de valor em mais valor – apenas pode se manter em pé enquanto seus mecanismos automáticos estiverem funcionando. Quando suas funções entram em crise a estruturação primitiva de sua subjetividade está em condições tão somente de mostrar suas faces perversas. Longe de confirmar a concepção de que a sociedade burguesa é a forma mais perfeita ante a imperfeição da “insociável sociabilidade humana”, o que esta subjetividade demonstra é a incapacidade de imaginar, pensar e criar práticas sociais sustentadas em algo que não sejam os toscos reflexos *das propriedades naturais sociais dos objetos*. Neste sentido, o apego ao trabalho como princípio de justiça e de dignidade moral, principalmente nos momentos de crise em que ele está em falta, tem uma razão lógica de ser. Ela é da ordem do

entendimento, em que “os objetos devem [voltar a] acomodar-se ao nosso conhecimento”. Dito em outras palavras, como toda divisão do trabalho estabelece “dependências mútuas”, e quanto maior forem as especializações, maior será a dependência, torna-se difícil para o indivíduo reificado pensar outro fundamento das práticas sociais que não seja o velho mecanismo automático e que, por isso mesmo, diante de suas anomalias o melhor que ele julga poder fazer é restabelecer as condições de possibilidade de existência desse mecanismo. Como ele adquire contornos de um “superego rigoroso e estável, como função da dependência” (Elias, 1993, p. 70), o restabelecimento de suas condições de possibilidade não passa de um exercício de idealismo com uma forte carga imperativa. Porém, o trabalho, e não há outro que o abstrato, não é uma substância com a elasticidade do infinito. No mesmo contexto em que Marx apresenta a mercadoria como a forma abstrata desta sociedade, ele chama a atenção para o fato de que o que sustenta esta forma, ou seja, o trabalho como atividade produtora de valor, é pela própria lógica desta sociedade negado. É uma autocontradição em desenvolvimento, por isto o triunfo desta forma social é também a sua ruína. Como o que organiza o eixo dinâmico em que ela se move é o tempo de trabalho socialmente necessário, princípio ativo por excelência do capital, na própria determinação do seu funcionamento surgem as condições que posteriormente irão negar sua expansão.

Na definição deste princípio Marx diz o seguinte: o tempo de trabalho socialmente necessário “muda [...] com cada mudança na força produtiva do trabalho”, que

é determinada por meio de circunstâncias diversas, entre outras pelo grau médio de habilidade dos trabalhadores, o nível de desenvolvimento da ciência e sua aplicabilidade tecnológica, a combinação social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais (1985, p. 48).

A força produtiva do trabalho não é outra coisa do que a organização do processo de poupança deste por meio da redução do tempo socialmente necessário. Para isso são necessárias uma série de medidas cujo resultado é tornar o trabalho humano supérfluo. O desenvolvimento da ‘ciência e sua aplicabilidade tecnológica’, um fator vital ao capital, faz com que as habilidades requeridas ao trabalhador se desloquem, passando do “gasto de cérebro,

nervos e músculos,” para o conhecimento, a partir do qual são criados os meios de produção que por sua vez fabricam meios de produção que apenas requerem uma atividade humana de supervisão. Esta última atividade, por estar à margem do processo de produção, é exercida sem maiores impactos sobre a criação de novos valores.

A forma desenvolvida da sociedade burguesa consome-se num intrincado processo de criação de novas necessidades cujo único sentido é ampliar a produção de valores num quadro de limitada mobilização de força de trabalho humano para realizá-la. Da mesma forma que o desenvolvimento das forças produtivas está na base da obsolescência do trabalho, deslocando e refinando as habilidades dos trabalhadores a tal ponto destes negarem em suas práticas a possibilidade de seguirem realizando a atividade produtiva especial que o sociometabolismo da sociedade moderna requer; este desenvolvimento também impulsionou esta sociedade a invadir os espaços de outras formas sociais e a colonizá-las. A medida produzida pelas forças produtivas mais desenvolvidas tende a se impor socialmente por todo o raio de difusão do capital, sejam as economias nacionais ou o mercado mundial. Esta tendência suprime, também, outra dimensão do desenvolvimento desigual e combinado, que era aquela determinada pelas diferenças regionais de desenvolvimento dentro de uma mesma nação, e entre diferentes nações. Ela obriga a todos participarem do regime de concorrência que a acumulação de capital impõe e a se medirem no mesmo eixo em que a medida mais desenvolvida se efetiva, mesmo que ao fim não reste outro lugar à maioria do que o de perdedores. Mas quando quase todos perdem não há mais jogo.<sup>42</sup>

O desenvolvimento das forças produtivas é, portanto, a força da progressão da contradição que torna inviável o fundamento desta forma social. O sentido histórico específico desta determinação pode ser atestado por esta contradição<sup>43</sup> que ela cria: “quanto maior a força produtiva do trabalho, tanto menor o tempo de trabalho exigido para a produção de um artigo, tanto menor a massa de trabalho nele cristalizada, tanto menor o seu valor” (MARX, 1985, p. 49). A tendência é que junto com a expansão permanente se esgote a fonte cristalizadora de valor. É o desenvolvimento desta tendência a uma contradição incontornável, ao menos de modo consistente e definitiva, que explica as vertigens dissolutivas da sociedade burguesa mundial. Se o trabalho é a chave

para a compreensão da totalidade de uma sociedade em que as formas materiais de produção determinam todas as outras esferas da vida social, a impossibilidade de se continuar expandindo esta atividade produtiva revela um sentido de crise que não é passageiro. É o fim de uma forma social que não tem mais por onde se desenvolver, na medida em que seu princípio dinâmico chegou ao esgotamento, e tampouco é tensionada para, da sua autodestruição, criar outra nova – em síntese, um processo prolongado de impasses que levam a sua dissolução passiva.

Atualmente a atividade produtiva humana que ganhou contornos na forma trabalho – que é uma criação da sociedade burguesa, do mesmo modo que as modernas forças produtivas – chegou ao seu limite. O seu conteúdo foi transfigurado no ‘metabolismo’ com a natureza e realizado de modo sistêmico. Ater-se na centralidade do trabalho nestas circunstâncias, dentre outras coisas, implica reconhecer e legitimar o campo institucional da ordem burguesa como uma esfera capaz de, por exemplo, por meio de uma regulação legal, resolver um problema da objetividade do processo social. A unidade entre forma e conteúdo na crítica da ideologia exercida por Kant não tem mais lastro no processo social desta época. Não se trata de má vontade da classe dominante – a esta altura cada dia mais uma mera “personificação das relações econômicas” (1983, p. 80) enterrada até o pescoço na estupidez e violência deste estado de pré-história da humanidade –, nem de algo solucionável com leis mais justas, ou de uma adequação da política às transformações progressistas de controle da economia. As contradições da sociedade burguesa não se resumem a uma esfera conservadora versus outra empenhada teologicamente na emancipação humana. O ‘direito ao trabalho’ foi antes negado pelo processo de produção que há algum tempo nega catastroficamente as condições elementares de existência de milhões de seres humanos descartados pelo limite a que o desenvolvimento desta forma social chegou.

Marx dizia que “As formas [...] já possuem a estabilidade de formas naturais da vida social, antes que os homens procurem dar-se conta [...] sobre seu conteúdo”<sup>44</sup> (1985, p. 73). A moderna sociedade burguesa foi antes percebida conceitualmente nos países em que suas formas se estabilizaram.

Pouco mais de um século depois deste feito de Marx, o conhecimento da sociedade não é mais possível por suas formas estabilizadas, mas, ao contrário, unicamente por sua instabilidade – é nela que reside sua verdade. Antes se tratava de conhecer uma forma ideal em cujos princípios e centro era possível distinguir as forças determinantes que iriam agir sobre outras sociedades de desenvolvimento desigual, mas combinado; agora se trata do modo como estas leis sociais naturalizadas vão perdendo a imanência e fazendo com que um “sistema de dependência reificada universal” (1985, p. 96) de produção das necessidades vai desmoronando no tempo e no espaço em que se realizou, deixando atrás de si um rastro de ruínas e violências que começou na periferia e há muito chegou ao centro, prometendo não parar até suas energias destrutivas (ou a natureza) se esgotarem.

Estas relações sociais fetichistas, quanto mais desenvolvidas, mais são *dominadas pelo ofuscante brilho do dinheiro*. Ele “objetivamente vela, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados [...]” (Marx; 1985, p. 73). A ideia de um brilho que esconde, por um excesso de luz, traz algumas insinuantes indicações sobre a racionalidade instrumental e as mediações sociais por meio do trabalho. Como trabalho vivo é algo em falta, a transformação de dinheiro em mais dinheiro, razão de ser do capital, cada vez mais se realiza apenas especulativamente. O seu brilho ofuscante perdeu a usina que lhe fornecia a luz, mas do artifício ainda se irradia a ilusão de que no firmamento do capitalismo as coisas prosseguem normalmente. Com base neste excesso e seu efeito ilusório, efetiva-se parte do domínio na dissolução, e o que já é sombra passa a ser contido em seus espasmos por um novo tipo de violência social: um amálgama esdrúxulo da violência política com as segregações raciais em larga escala da fase anterior do capitalismo.<sup>45</sup> Esta violência atualizada é a tentativa de restauração do velho ‘superego rigoroso’, num quadro de instabilidade em que “a violência não física da violência econômica”, como diz Elias, volta a se fundir com a pura violência física, como já ocorrera na acumulação primitiva de capital. Esta é uma exigência tanto da extração de mais-valor num contexto de uso anêmico do trabalho vivo, em que a alta composição orgânica do capital cria dificuldades para alimentar seu próprio vampirismo, como, também, ela é um modo de controle sobre as massas que sobram. Dessa vez, as massas, como se fossem o entulho de uma

cidade devastada, são o objeto da ira dos deuses. Dada sua descartabilidade, o fracasso de sua existência é oferecido para confirmar o empenho de cada um – inclusive os membros individuais dessa massa – em mais um esforço de continuidade. Massacrar e humilhar estes que não podem mais valorizar o valor tornou-se um cimento social que, como aparência social necessária, precisa renovar sua unidade a toda hora, ou porque as catástrofes se repetem com assombrosa regularidade, ou porque os grupos submetidos à execração vão se modificando e ampliando a cada momento. Esta brutalidade crua e sistemática contra as massas de perdedores é o prumo que sustenta o campo de gravidade em que se segura o indivíduo, homem de bem e bom cidadão desta época:

a violência física e a ameaça que dela emana exercem um influência decisiva sobre os indivíduos, saibam eles disso ou não. [...] Uma pressão contínua, uniforme, se exerce sobre a vida individual pela violência física armazenada por trás das cenas da vida diária [...] (ELIAS, 1993, p. 200).

A dependência mútua que o tempo socialmente necessário instaura como forma específica de cooperação da modernidade, com o desenvolvimento das forças produtivas realizado pela Revolução tecnocientífica, desfez o antigo cimento social baseado nas relações de trabalho. Antes era impossível o desenvolvimento da acumulação de capital sem um compromisso entre as classes sociais – e ainda é. A questão é que pela primeira vez na história do capitalismo, uma parcela crescente da sociedade é dispensável. Esta situação sem solução possível nesta ordem social alimenta a revanche das personificações do capital que, adaptando uma ideia de Elias para outro contexto, precipitam “escaramuças sociais irritantes, sem nenhum resultado decisivo, tornando-se um aspecto permanente da vida social” (1993, p. 147). Parece ser esta a base programática do “bloco da crueldade” que dirige as coreografias da humanidade no abismo em que a sociedade burguesa afundou.

Os ponteiros do relógio das catástrofes circulam o mundo sem trégua e, uma vez que o trabalho que antes fazia a vez de mediação social se torna menos, é do espetáculo de horror destas mesmas catástrofes que se cria, enquanto projeção de um medo sem fim, o tênue consenso encobridor daquilo que terminou. Ao que parece, o reflexo religioso em que se representava o processo social, ao perder sua força dinâmica na objetividade, se desloca

agora para uma modalidade cruel de sentir comum. O medo sempre acompanhou os homens,<sup>46</sup> porém, por ser um sentimento primitivo, em certas circunstâncias encontra terreno social mais profícuo. No momento em que os laços de coação que constroem a vida social começam a se dissolver, ele passa a servir de ameaça contra a própria dissolução das relações sociais que perderam sua objetividade. É uma exacerbação projetiva da subjetividade. Não se sabe quem vem lá – pois é apenas o fim destas relações sociais reificadas – mas por via das dúvidas se fabricam objetivamente monstruosidades, para aliviar o horror deste vazio.

## Referências bibliográficas

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ARANTES, P. E. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec-Polis, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ressentimento da dialética; dialética e experiência intelectual em Hegel; antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antônio Cândido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- BOER P. der. *Civilização: comparando conceitos e identidades*. In: FERES Jr., J. e JASMIN, M. *História dos conceitos – diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Loyola-IUPERJ, 2007.
- DOBB, M. *A evolução do capitalismo*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.
- ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes – v. 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização – v. 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- FAUSTO, R. *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- GRAMSCI, A. *La questione meridionale*. Roma: Editori Riuniti, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- KANT, I. *Textos Seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- KRAHL, H-J. *Attualità della rivoluzione: teoria critica e capitalismo maturo*. Roma: Manifesto Libri, 1998.
- KURZ, R. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- MALAGUTI, V. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2003
- MANDEL, E. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política – Livro 1, v. 1*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política (1859)*. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores.)
- \_\_\_\_\_. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo Veinteuno, 1973.
- MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- POSTONE, M. *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madri: Marcial Pons, 2006.
- SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 1998.

STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

TROTSKY, L. *História de la Revolucion Rusa – tomo I*. Bogotá: Editorial Pluna, 1982.

*Programa de transição para o socialismo*. Porto Alegre: Editora Aparte, s/d.

WOOD, E. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

WRIGHT, R. *Uma breve história do progresso*. Rio de Janeiro, 2004.

---

#### Notas

<sup>1</sup> “É mister uma produção de mercadorias totalmente desenvolvida antes que da experiência mesma nasça o reconhecimento científico [...] (MARX, 1985, p. 73).”

<sup>2</sup> “As formas [...] já possuem a estabilidade de formas naturais da vida social, antes que os homens procurem dar-se conta [...] sobre seu conteúdo” (idem, p. 73).

<sup>3</sup> “[A] forma de propriedade comunal” é a “forma originária de todos os povos civilizados.” “[...] distintas formas de propriedade comunal [...] resultam diferentes formas de sua dissolução” (MARX, 1985, nota 30, p. 74).

<sup>4</sup> Dentre muitos autores, sobre esta polêmica ver Dobb, M. *A evolução do capitalismo*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987; capítulos 1 e 2; cf. também Wood, E. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003, Parte I.

<sup>5</sup> Outro exemplo disso ocorreu na Antiguidade do Ocidente, em que “a transformação do produto em mercadoria e, portanto, a existência dos homens como produtores de mercadorias” se tornou “tanto mais importante quanto mais as comunidades entram em fase de declínio” (MARX, 1985, p. 75).

<sup>6</sup> Para Norbert Elias, o processo civilizador não possui um valor a priori: “grupos de pessoas *tornam-se* mais civilizados, sem necessariamente implicar que é melhor ou pior” (1994, p. 221). Sustento neste ensaio que o processo civilizador corresponde a afirmação e desenvolvimento da sociedade burguesa e que, portanto, se esgotou com o início de uma crise estrutural (inédita em sua história) que abala os fundamentos desta forma social. Neste sentido, a crítica da economia política é essencialmente uma crítica à civilização burguesa. Tal posicionamento se confirma na crítica da economia política da barbárie, que corresponde à compreensão da barbárie civilizada que é o capitalismo e, em particular, a época de sua dissolução passiva.

<sup>7</sup> O adjetivo *perversus*, do latim, tem como sentido primário algo “invertido”; cf. *Dicionário Latim-português*. Porto: Porto Editora.

<sup>8</sup> “O salto [...] do corpo da mercadoria para o corpo do ouro, é, [...] o salto mortal da mercadoria. Caso falhe, não é a mercadoria que é depenada, mas sim o possuidor dela” (MARX, 1985, p. 95).

<sup>9</sup> “[O] tempo de trabalho socialmente necessário é *aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer*, nas condições dadas de produção socialmente normais, e com o grau social médio de habilidade e de intensidade de trabalho” (MARX, 1985, p. 48).

<sup>10</sup> “[Essas pressões] fazem parecer que o comportamento socialmente desejável seja gerado voluntariamente pelo próprio indivíduo, por sua iniciativa. Isto se aplica à regulação e às restrições de impulsos necessários ao ‘trabalho’ [...]” (ELIAS, 1994, p. 155).

<sup>11</sup> “Uma coisa pode ser valor de uso, sem ser valor. É esse o caso, quando a sua utilidade para o homem não é mediada por trabalho. [...] Para produzir mercadorias, [...] não precisa produzir apenas valor de uso, mas valor de uso para outros, valor de uso social” (MARX, 1985, p. 49).

<sup>12</sup> “[...] as relações entre os produtores, em que [...] as] características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre produtos de trabalho” (MARX, 1985, p. 71)

<sup>13</sup> “[...] a existência [...] de cada elemento de riqueza material não existente na natureza, sempre teve de ser mediado por uma *atividade especial produtiva*, adequada a seu fim, que assimila elementos específicos da natureza a necessidades humanas específicas” (MARX, 1985, p. 50).

<sup>14</sup> Para dar conta das mudanças e transformações do *substratum* social, Marx utiliza o termo metamorfose. A origem remota de tal termo está associada ao esforço em compreender as transformações de uma mesma forma natural, em que algo pode se transformar em outro distinto, mantendo, contudo, elos de continuidade, ou seja, um substrato comum. Portanto, a metamorfose das formas pressupõe um conceito de substância. O fato de o desenvolvimento da forma social se realizar inconscientemente aproxima este processo do desenvolvimento das formas naturais e exige que se preste atenção justamente na existência deste substrato e sua continuidade. Esta aproximação fica mais elucidativa quando percebemos que há um ponto sobre o qual o processo social se apoia – que é o trabalho abstrato. Esta atividade na sociedade burguesa adquire o sentido do que a filosofia clássica designava por substância: aquilo que existe por si mesmo. A comparação com os modelos de metamorfose da natureza pode ser, então, bastante

---

esclarecedora. Neles a metamorfose faz parte de um conceito teleológico da natureza que, por esta razão, estaria em permanente expansão e aperfeiçoamento. Assim, as formas se sucederiam infinitamente. Porém, ao se tratar da substância social (a expansão do trabalho abstrato), não se pode sustentar que ele guarde um caráter teleológico que vá além daquele de uma atividade segundo fins condicionada por uma forma social e suas determinações (“O valor transforma [...] cada produto de trabalho em um hieróglifo social” – Marx, 1985, p. 72). Além disso, a expansão do trabalho abstrato e suas metamorfoses, até a transformação em capital, e as respectivas metamorfoses deste, estão longe de ser uma progressão infinita, como fica evidenciado, como veremos mais adiante, pela contradição imanente ao próprio processo de produção. A dissolução passiva da forma social é uma evidência do limite da substância que sustentava as metamorfoses da forma e seus ciclos de desenvolvimento. Em resumo, não há filosofia da história possível nas metamorfoses do trabalho abstrato, como pode ser visto em *O capital*.

<sup>15</sup> “[...] comprovar a gênese dessa forma dinheiro, ou seja, acompanhar a expressão do valor contida na relação do valor das mercadorias, de sua forma mais simples e sem brilho até a ofuscante forma dinheiro” (MARX, 1985, p. 54).

<sup>16</sup> Uso este termo não no seu sentido clássico de “faculdade do conhecimento”, mas, numa crítica a esta definição, como uma capacidade coletiva de compreensão e constituição do mundo em comum. Para isso me sustento na Tese III sobre Feuerbach, de Marx, em que ele diz: “A doutrina materialista [e a idealista, podemos acrescentar] da mudança das circunstâncias e da educação se esquece de que as circunstâncias são mudadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. [...] A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou autotransformação só pode ser interpretada e racionalmente compreendida como prática revolucionária.”

<sup>17</sup> “[...] somente a expressão de equivalência de diferentes espécies de mercadorias revela o caráter específico do trabalho gerador do valor, ao reduzir [...] os diversos trabalhos contidos [...] ao trabalho humano em geral” (MARX, 1985, p. 56).

<sup>18</sup> Ruy Fausto (1997) observa que na sociedade burguesa existem duas substâncias: a natural, a matéria; e a social, o trabalho. Esta segunda definição é também o princípio formal naturalizado em que se estabelece a dinâmica da vida social.

<sup>19</sup> Cf. “Estética transcendental”; Kant, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

<sup>20</sup> Uma exposição fascinante sobre este tema em Hegel, onde o ponto de partida é a formulação de Kant e o idealismo alemão em debate com a tradição filosófica clássica ocidental, pode ser encontrada em Arantes, P. E. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec-Polis, 2000. As sugestões da relação entre as definições a priori de tempo-espaço de Kant e a objetividade da experiência na sociedade burguesa, dentre outras referências, podem ser lidas em Krahl, H-J. “Contributi al corso di critica dell’ economia política”. In: *Attualità della rivoluzione: teoria critica e capitalismo maturo*. Roma: Manifesto Libri, 1998, e o excelente livro de Postone, M. *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madri: Marcial Pons, 2006, ao qual, muitas das posições aqui defendidas são devidas.

<sup>21</sup> No feudalismo existiam duas relações de dominação preponderantes e uma terceira embrionária, que se desenvolveu na medida em que ‘as comunidades entraram em fase de declínio’. A primeira era a relação social de vassalagem entre os senhores, que operava, conforme observação de Norbert Elias, como uma força centrípeta de dependência por meio de trocas de favor. Em segundo lugar, existiam as relações de coerção sujeitas frequentemente ao uso da força e da violência, e que submetia os servos aos serviços dos senhores. A terceira foi o desenvolvimento crescente das relações monetárias mercantis, que traziam uma nova forma de dominação. Ao explicar a origem de sua análise sobre o papel das ‘relações de favor’ na sociedade brasileira, Roberto Schwarz diz que as mesmas não estão ausentes em outras sociedades, apenas não são dominantes. No caso do Brasil, o que explicaria sua presença determinante é a forma de transição ao capitalismo, distinta dos modelos clássicos europeus. A supressão das relações feudais na Europa (dominação pessoal da servidão ou vassalagem), para a constituição de relações capitalistas, foi mais nitidamente demarcada tanto pelo grau de incremento das relações mercantis como pelas rupturas políticas e a formação de um campo institucional de direitos. No Brasil, esta transição esteve carregada de hibridismos. Se na Europa o fim do feudalismo relegou as relações de favor a momentos delicados das relações sociais, no Brasil, o fim da colonização se deu pela continuidade da escravidão e o monopólio da terra num regime de pequena penetração das relações mercantis monetárias, tornando o favor essencial para a sobrevivência do numeroso grupo de homens livres sem terra.

<sup>22</sup> Diz Ruy Fausto (1997, nota 11, p. 29): as “determinações reflexivas” são juízos em que o sujeito se reflete no predicado.

<sup>23</sup> Segundo Elias: “esse tipo específico de governo e máquina governamental estavam indissolúvelmente entrelaçados com uma estrutura econômica específica. Ou, tornando mais explícito [...]: enquanto as

---

relações de escambo predominassem na sociedade, era quase impossível a formação de uma burocracia fortemente centralizada e uma máquina estável de governo [...]” (1993, p. 33).

<sup>24</sup> O *desenvolvimento desigual e combinado* é uma dinâmica fundamental do capitalismo que, não obstante, tende a uniformizar tudo consoante a lógica do valor que se valoriza. Três dimensões desta dinâmica, que se articulam internamente, podem ser destacadas; primeiro, conforme formulação de Merleau-Ponty (2006, p. 84 e ss.), as diferentes “ordens de fenômenos” dentro de uma totalidade “não se desenvolvem de acordo com um esquema uniforme”, o que obriga a estabelecer, por exemplo, a diferença entre processo social e representação imediata na arte e na literatura; segundo, nas relações entre países centrais e periféricos, conforme a definição clássica de Trotsky (1982, p. 13 e ss.); terceiro, nas dinâmicas internas aos próprios países, como, por exemplo, Gramsci (1995, p. 4 e ss.) definia a questão meridional na Itália.

<sup>25</sup> Este sentimento não foi estranho a Kant e seus contemporâneos diante do grande acontecimento que foi a Revolução Francesa de 1789. Sobre este *sentimento que desperta a análise do espetáculo de grandes revoluções*, ver Arantes (2000, 308 e ss).

<sup>26</sup> Deste debate na França surgirá o termo civilização (cf. Starobinski, 2001; Elias, 1994), no uso corrente que lhe foi dado pela primeira vez em 1756 por Mirabeau (pai do conde de Mirabeau que em 1789 elegeu-se representante do Terceiro Estado nos Estados Gerais). Mirabeau era discípulo de Quesnay e partilhava das ideias fisiocratas. Esta curiosa filiação teórica mostra o quanto foi estreita a contribuição entre os primeiros passos da economia política e o conceito de civilização. Esta relação é retomada por Adam Smith que, segundo Pin der Boer, utiliza o conceito em *A riqueza das nações* para “descrever a invenção das armas de fogo como um passo no progresso da civilização” (Civilização: comparando conceitos e identidades. In: Feres Jr., J. e Jasmin, M. *História dos conceitos – diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Loyola-IUPERJ, 2007, p. 125). Portanto, a fisiocracia que, segundo Elias (1994, p. 58), nasce na França da segunda metade do século XVIII como uma análise crítica do processo social e seu desenvolvimento travado pelos excessos da Corte, é o produto teórico de uma “burocracia reformista” empenhada na administração do Estado e preocupada com a continuidade dos progressos da civilização. Com este pensamento se alimentou um “tipo progressista” que passou a expressar crescentemente a opinião da necessária reforma da estrutura política para não aniquilar a livre iniciativa econômica dos cidadãos. Uma abordagem interessante sobre este contexto é a de Paulo Arantes (1996), para quem a experiência intelectual do atraso é a própria origem da dialética, cujos primeiros esboços surgem justamente da mão de Diderot nos marcos da Ilustração francesa (cf. 1996, p. 30 e ss.). Esta experiência da desigualdade entre as culturas e de um desenvolvimento combinado entre as ‘nações civilizadas’, que se impunha como uma tendência generalizante e com força objetiva, na leitura de Arantes, foi comum, entre outras nações, tanto à França do século XVIII, como à Alemanha da primeira metade do século XIX, quando esta experiência ganhou sua formulação teórica acabada de uma filosofia da história (cf. p. 109 e ss.). Cf. Arantes, P. E. *Ressentimento da dialética; dialética e experiência intelectual em Hegel; antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

<sup>27</sup> Cf. Starobinski; 2001, p. 12-13.

<sup>28</sup> Foi Quesnay no seu *Tableau économique*, de 1758, quem produziu a “descoberta da autorregulação na vida econômica” (Elias, 1994, p. 58).

<sup>29</sup> Tratando-se da sociedade burguesa, isto significa um crescente domínio da esfera econômica – a uniformização das práticas e do cotidiano pela impositiva produção de valor e seu acúmulo – sobre as outras esferas da vida social. Um retrato desta questão pode ser encontrado, por exemplo, na literatura de Balzac, que se segue justamente à estabilização deste processo histórico, em que seus personagens são movidos fundamentalmente por interesses econômicos. Entre inúmeras outras razões, nisto reside também uma das grandezas da obra de Machado de Assis, ao mostrar, entre seus impactos brutais e contorções, o imbróglio do processo de formação da sociedade produtora de mercadorias na periferia. Continuando com as observações de Schwarz sobre a obra de Machado de Assis, podemos verificar como os interesses econômicos, na experiência brasileira da segunda metade do século XIX, estiveram articulados com as ‘relações de favor’ e exigiram outro modelo de ‘representação’, diferente daquele em voga nos países centrais, para dar conta deste mesmo fenômeno já determinante em nossas práticas cotidianas. Para se entender esta estranha forma dual de sociedade, em que o arcaico e o moderno mais se combinam do que se opõem, sem que exista uma relação teleológica de causa e efeito, mas de necessidade recíproca em que um se alimenta do outro, apenas uma abordagem dialética entre periferia e centro torna possível. Este sempre foi um dos grandes desafios teóricos da tradição crítica brasileira. Cf. Schwarz, R. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000, e *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 1998; e Arantes, P. E. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética*

---

e dualidade segundo Antônio Cândido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, de quem tomo aqui a lição.

<sup>30</sup> “Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou o que nada mais é do que a sua expressão jurídica [...]. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez.” (Marx, 1978, p. 130).

<sup>31</sup> Na famosa formulação de Trotsky sobre este tema, o fenômeno superestrutural ainda está presente nos seguintes termos: “A revolução burguesa da Inglaterra, realizada em meados do século XVII, se desenvolveu sob o manto da Reforma religiosa. O súdito inglês, lutando por seu direito de rezar com o devocionário que melhor lhe conviesse, lutava contra o rei, contra a aristocracia, contra os príncipes da Igreja e contra Roma. [...] Na França, onde não ocorreu a Reforma, a Igreja católica perdurou como Igreja de Estado até a revolução, que teve que buscar, não nos textos da Bíblia, mas nas abstrações da democracia a expressão e justificação para os fins da sociedade burguesa. [...] Da mesma forma que na França não houve Reforma, na Rússia tampouco houve democracia formal. O regime dos trabalhadores se realiza pela primeira vez na história sob os soviets que [...] fincaram raízes tão profundas e indestrutíveis na consciência das massas como, no seu tempo, a Reforma e a democracia pura” (1982, p. 23-24). No entanto, este fenômeno é secundário para a sua definição do desigual e combinado. A relação de dominação econômica entre nações se torna central à luz das transformações do capitalismo iniciadas nas últimas décadas do século XIX: “Açoiados pelo chicote das necessidades materiais, os países atrasados se veem obrigados a avançar aos saltos. Desta lei universal do desenvolvimento desigual da cultura deriva outra que, na falta de nome mais adequado, chamaremos de lei do *desenvolvimento combinado*, referindo-se à aproximação das distintas etapas do caminho e à confusão de distintas fases, ao amálgama de formas arcaicas e modernas” (1982, p. 15). Esta nova situação histórica deslocava o velho capítulo da crítica da ideologia (ao ponto da obsolescência do Esclarecimento ser assinalada por Trotsky) para os países periféricos. É um episódio aparte, recheado de ironia – no caso, a da história –, que o marxismo na URSS tenha cumprido o papel de etapa tardia das modernizações e da crítica da ideologia. Sintomaticamente Trotsky chamava este processo que desaguou na Revolução de 1917 de “europeização do país” (idem, p. 17). Sobre isto, ver Kurz, R. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, e Postone (2006). Voltando a Roberto Schwarz (2000, p. 9-30), algo semelhante também foi observado por ele acerca da experiência brasileira retratada nos romances de Machado de Assis, em que o Esclarecimento entre nós adquire um caráter prosaico de retórica vazia, o que nos primeiros tempos de sua história na Europa ficou encoberto. Emblemática e na mesma linha foi a interessante crítica que ele fez, no seu ensaio *Cultura e política – 1964-69*, aos enganos nacionais das ideologias do desenvolvimento, entre as quais tinha um papel de destaque o ‘marxismo oficial’.

<sup>32</sup> “Ao que fica reduzido Vulcano ao lado de Robert e Cia., Júpiter ao lado do para-raios e Hermes frente ao Credit Mobilier?” (MARX, 1973, p. 32).

<sup>33</sup> Uma ilustração interessante do poder do fetichismo de levar sociedades ao colapso pode ser encontrada no destino da Ilha de Páscoa. Feita a ressalva da diferença entre o culto de deuses que habitavam o espaço de outro mundo sem tempo, e os deuses que são reflexos das *propriedades naturais sociais dos objetos* deste mundo, dominado pelo tempo de trabalho socialmente necessário, os habitantes daquelas ilhas, ao que sabemos, se entregavam à adoração de seus ancestrais por meio de extraordinárias imagens, o que levou à destruição da capa vegetal de toda ilha: “Cada geração de imagens era maior que a anterior, exigindo mais madeiras, cordas e mão de obra [...]. As árvores eram cortadas em proporção maior do que cresciam, um problema agravado pelos ratos dos colonizadores [vindos da Polinésia], que comiam as sementes e brotos. Por volta de 1400 d. C. [...] as árvores foram [...] destruídas, simultaneamente, pelos maiores e menores mamíferos da ilha. [...] Nada restava [... depois disso] a não ser os moais, as pedras gigantes que devoravam a terra. E elas ainda prometiam o retorno da abundância, desde que as pessoas mantivessem a fé e as honrassem cada vez mais” (Wright, 2004, p. 76-77).

<sup>34</sup> Com diferenças substanciais, esta experiência foi comum a todas as sociedades em que a forma valor se desenvolveu e que por ela foram colonizadas. Ela foi distinta segundo sua forma original de transição ao capitalismo (feudalismo, colonização da América etc., que produz dinâmicas com ênfases particulares de desenvolvimento desigual e combinado) e segundo o tempo histórico destas ‘sacudidas’. Depois de 1848, e, principalmente, com a Segunda Revolução Industrial (último terço do século XIX) e o surgimento do Imperialismo, elas tenderam a ser um fenômeno da periferia do capitalismo marcado pela modernização tardia ou pela descolonização.

<sup>35</sup> “[...] em todas as revoluções anteriores a forma de atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre

---

outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a forma da atividade existente até então, suprime o trabalho e supera a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes [...]" (MARX, 2007, p. 42).

<sup>36</sup> “[...] abstraindo limites extremamente elásticos, da natureza do próprio intercâmbio de mercadorias não resulta nenhum limite a jornada de trabalho, portanto, nenhuma limitação ao mais trabalho. [Quando o vendedor da mercadoria força de trabalho impõe limites ao comprador] Ocorre aqui, portanto, uma antinomia, direito contra direito, ambos apoiados na lei de intercâmbio de mercadorias. Entre direitos iguais decide a força. E assim a regulamentação da jornada de trabalho apresenta-se na história da produção capitalista como uma luta ao redor dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o capitalista coletivo, e o trabalhador coletivo, ou a classe trabalhadora” (MARX, 1985, p. 190).

<sup>37</sup> A autonomia da forma trabalho abstrato “é a produção capitalista enquanto tal, isto é, a produção capitalista com o capital – um quase vivente posto, que tem como finalidade (uma quase finalidade interna) a produção do (sobre-)valor. [...] o trabalho concreto [...] tem como finalidade (finalidade que é técnica, externa) a produção de valores de uso” (Fausto, 1997, p. 37).

<sup>38</sup> Uma formulação clássica dessa situação, depois desmentida pela história, pode ser lida no *Programa de transição para o socialismo*, de Trotsky (s/d, p. 5): “Os requisitos econômicos da revolução proletária atingiram já o mais elevado grau de maturidade que pode ser atingido sob o capitalismo. As forças produtivas deixaram de crescer. As novas invenções e os novos progressos técnicos já não conduzem a um crescimento da riqueza material. As crises conjunturais, nas condições da crise social de todo o sistema capitalista, infligem às massas privações e sofrimentos sempre maiores.” Este texto fundador da IV Internacional foi escrito em 1938, na véspera da Segunda Guerra Mundial.

<sup>39</sup> Capitalismo tardio é aqui tomado no sentido dado por Mandel, E. (1985), de prolongamento da história desta forma social após a recaída na barbárie de 1914-1945, em que uma de suas características foi o início de uma nova fase de transformações tecnológicas amadurecidas plenamente nos anos 1980. As transformações que se colocam em curso desde então perfazem o universo do que chamo de fim da trégua e da volta definitiva da barbárie, agora também, e mais uma vez, nos países centrais.

<sup>40</sup> “Grande parte do que chamamos razões de ‘moralidade’ ou ‘moral’ preenche as mesmas funções que as razões de ‘higiene’ ou ‘higiênicas’: condicionar as crianças a aceitar determinado padrão social. A modelagem por esses meios objetiva a tornar automático o comportamento socialmente desejável, uma questão de autocontrole, fazendo com que o mesmo pareça à mente do indivíduo resultar de seu livre arbítrio e ser do interesse de sua própria saúde ou dignidade humana. Só com o aparecimento dessa maneira de consolidar hábitos ou, em outras palavras, de condicionamento, que ganha predominância com a ascensão da classe média, é que o conflito entre impulsos e tendências socialmente inadmissíveis, por um lado, e o padrão de exigências sociais feitas ao indivíduo, por outro, assume a forma rigorosamente definida e fundamental às teorias psicológicas dos tempos modernos – acima de tudo à psicanálise. É bem possível que sempre tenha havido ‘neuroses’. Mas, as ‘neuroses’ que vemos hoje por toda a parte são uma forma histórica específica de conflito que precisa de uma elucidação psicogenética e sociogenética” (ELIAS, 1994, p. 153).

<sup>41</sup> “Em comparação com a perfeição do polido, o bárbaro é uma espécie de criança, a criança é uma espécie de bárbaro” (Starobinski, 2001, p. 28). Se abandonarmos a pretensão de que exista a perfeição do polido, esta seria uma boa definição do significado da *imaturidade do homem individual* e de seus pontos de contato com outra percepção de Marx: a de que o capitalismo é uma *barbárie civilizada*.

<sup>42</sup> “No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro) – e, ligada a isso, surge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada a mais decidida oposição a todas as outras classes [...]" (MARX-ENGELS, 2007, p. 41).

<sup>43</sup> Esta contradição neste contexto acaba tendo um sentido diferente do exposto em outra parte deste ensaio. Ela de fato manifesta uma tendência a um grau de desenvolvimento das forças produtivas em que saturam sua funcionalidade dentro dos marcos da sociedade produtora de mercadorias, que as criou. Neste caso, o seu desenvolvimento, mesmo que não leve à síntese supressora, pode levar a um processo de dissolução passivo da forma social. À situação de uma dissolução deste tipo da vida social (em diversos aspectos um estado de regressão generalizado), eu chamo de barbárie. Dentre outras, esta é uma das razões que torna atual investigar a subjetividade fetichista, na medida em que ela viabiliza este processo, naturalizando as condições sociais de desmoronamento de uma forma social.

<sup>44</sup> Esta indicação de Marx serve tanto para a estabilização das formas como, posteriormente, para a dissolução destas formas, ou seja, de como este fenômeno não é apreendido como tal. Tal observação

---

explica por que a economia política surge apenas no final do século XVIII e a sociologia na metade do século XIX. O conhecimento é o resultado de formas estáveis. Pensar a instabilidade em geral é um exercício de inserir estes momentos nos movimentos da forma, como exceção. Este é o caso do conceito de anomia de Durkheim e, frequentemente, o de crise em Marx. Um exemplo de reflexão sobre dissolução de uma forma social em Marx são suas observações sobre a dissolução da “forma de propriedade comunal” (1985, p. 75). Ela, ao que parece, teria resultado do desenvolvimento das forças produtivas.

<sup>45</sup> Estas modalidades de violência, como os massacres das revoluções proletárias na Europa do século XIX, e os campos de segregação dos Boërs na África do Sul, já haviam sido no seu tempo algo que feria a ilusão civilizada do homem burguês, sem, contudo, perturbar sua fé no progresso – mesmo após a Primeira Guerra Mundial e a chegada do nazismo ao poder, com sua reprodução concentrada destes fenômenos. É que na história do ocidente moderno, como observa Elias, o uso cotidiano e sistemático da violência física havia sido monopolizado com o surgimento do Estado Absolutista e, depois, sobretudo aquele contra grupos sociais subalternos, foi suprimido com o fim dos laços feudais e a derrocada do Antigo Regime: “Ao se formar um monopólio da força criam-se espaços sociais pacificados, que normalmente estão livres de atos de violência. As pressões que atuam sobre as pessoas nesses espaços são diferentes das que existiam antes. Formas de violência não física que sempre existiram misturadas ou fundidas com a força física, são agora separadas destas últimas. Persistem, mas de forma modificada, nas sociedades pacificadas. São mais visíveis [...] como tipos de violência econômica” (1993, p. 198).

<sup>46</sup> Cf. Delumeau, J. *O medo no ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2008. Sobre o Brasil, ver Malaguti, V. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2003.

Recebido em 20/03/2011

Aceito para publicação em 5/04/2011